САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Василик Владимир Владимирович

ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ЦЕРКВИ И ИМПЕРИИ В ПАМЯТНИКАХ ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Диссертация на соискание доктора исторических наук
по специальности 24.00.01
«История и теория культуры».

Научный консультант
Д.и.н., проф. Бибиков М.В.

Санкт-Петербург 2016.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ....3
ГЛАВА I. ОТРАЖЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ....50
§ 1 ДОНИКЕЙСКАЯ ГИМНОГРАФИЯ И ЕЕ СМЫСЛЫ....51
§ 2 ВИЗАНТИЙСКАЯ ГИМНОГРАФИЯ И ПАТРИСТИКА....128
§ 3 ПРАЗДНИК В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ....169
§ 4 ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ В ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ....236
§ 5 ГИМНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ КАК ИСТОЧНИК....284
ПО ИСТОРИИ БОГОСЛУЖЕНИЯ....284
ГЛАВА II.ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИХ ПОЭТИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ....317
§ 1 ИМПЕРИЯ И ИМПЕРАТОР....317
§ 2 ВОЙНЫ, МЯТЕЖИ, КАТАСТРОФЫ....383
ГЛАВА III .ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ В ВИЗАНТИЙСКИХ ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ....496
§ 1. ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА....496
§ 2. ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ....516
ЗАКЛЮЧЕНИЕ....556
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. КАНОН СВ. ИМПЕРАТОРУ КОНСТАНТИНУ....570
ПРИЛОЖЕНИЕ 2 НЕИЗВЕСТНАЯ СЛУЖБА СВЯТИТЕЛЮ НИКОЛАЮ....590
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. СЛУЖБА СВ. АБО ТБИЛИССКОМУ....609
ПРИЛОЖЕНИЕ 4. СЛУЖБА СВ. ИМПЕРАТОРУ НИКИФОРУ 11 ДЕКАБРЯ....615
БИБЛИОГРАФИЯ....639

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность.

Диссертация посвящена отражению жизни Вселенской Церкви и Византийской (точнее Ромейской) Империи в византийских церковно-поэтических, или гимнографических памятниках. Актуальность византийского наследия для судеб России и Европы сама по себе не вызывает сомнений, равно как и история Вселенской Церкви. Значительная часть изучаемых памятников до сих пор находится в корпусе богослужебных текстов Вселенской Православной Церкви и Поместной Православной Церкви, оказав огромное влияние на ментальность православных народов. Следовательно, их изучение обладает особой актуальностью.

Введение любого нового источника в византинистику представляется важным и актуальным. Между тем, данная диссертация вводит целый пласт новых источников, особенно ценных для т. н. эпохи темных веков (VII- первая половина IX в.). Однако, как мы показываем в нашей работе, актуальная историческая информация, позволяющая переоценить целый ряд важных исторических событий и явлений, содержится и в более ранних гимнографических памятниках, в т.ч. казалось бы хорошо документированной юстиниановской эпохи. Наконец, данная работа является весьма своевременной, поскольку изучение византийской культуры ментальности является весьма актуальной задачей, в том числе в силу того духовно-культурного кризиса, переживаемого человечеством.

Источники.

Источниковая база диссертации достаточно широка и подразумевает использование как гимнографических текстов, так и более привычных исторических источников – хроник, исторических повествований, житийных

текстов, правовых актов. Из доникейской гимнографии для нашей работы привлекались гимны из Апокалипсиса, Великое Славословие, Гимн Троице, Эпитафия Аверкия, гимнографические цитаты в мученических актах.

Дадим краткую характеристику этих источников.

Древнейшая рукопись, содержащая текст гимна в 15 главе Апокалипсиса – Дублинский папирус, конца третьего века[1]. В целом текстуальная традиция гимна является достаточно стабильной и засвидетельствована как рядом унциальных рукописей, прежде всего знаменитым Синайским кодексом. Гимн является центоном – соединение библейских цитат (см. ниже). В 9озможно, он литургически использовался в доникейском богослужении.

Древнейшая рукопись Великого славословия содержится в Александрийском кодексе пятого века. Ядром Великого Славословие является первый раздел (до слов «в славу Бога Отца. Аминь») ;древнейшие его тексты, относящиеся ко 2-й пол. IV – нач. V в., могут содержать только его под именем «утреннего» или «ангельского» гимна. Этот раздел был переведен на все языки христианского мира (оригинальным считается греческий) и известен в нескольких версиях. Наиболее важными считаются греческие версии VII книги Апостольских Постановлений и Александрийского кодекса Библии (сер. V в.), а также поздние армянские. и сирийские (точнее, восточно-сирийские) версии, восходящие, как принято считать, к V-VI вв[2].

Эпитафия Аверкия засвидетельствована самой ранней идентифицированной христианской надписью, обнаруженной в 1883 г. сэром Рамсеем во Фригии[3]. Полный текст содержится в Житии Аверкия. В ней повествуется о деяниях и странствиях святителя Аверкия Иерапольского и содержится интересная историко-географическая информация.

[1]The Greek New Testament. Fourth revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1994. P. 8, 865.

[2] *Желтов М.С*. Великое славословие. Православная энциклопедия. Т. 7. С. 511-514

[3] *Snyder G. F.* «Ante Pacem»: Archaeol. Evidence of Church Life before Constantine. Mercer, 1991. P. 138-140 [библиогр.].

Гимн Троице содержится в папирусе III в. – т. н. Оксиринхском папирусе № 1786. Это – древнейший нотированный папирус, который представляет особую ценность не только с точки зрения музыковедческой, но и исторической, как отражение веры и ментальности ранних христиан.

Тропари преп. Авксентия Вифинского (+470) содержатся в его житии[4] и являются древнейшим памятником монашеской гимнографии, а равно одним из ранних свидетельств жанра тропарей. Тропари отражают не только умонастроение и веросознание малоазийских христиан пятого века, но, возможно, и воспоминания о великом землетрясении 447 года.

Однако, по преимуществу работа посвящена памятникам византийской гимнографии. Прежде всего в работе используется ряд кондаков Романа Сладкопевца (Мелода – 490-560)[5].

Древнейшая рукопись, содержащая фрагменты из кондаков св. Романа – папирус VI века – Papyrus Vindoboniensis. 29430 r., содержащий 4-11 стихи 6 икоса кондака на трех отроков[6] . Большая часть творений Романа Сладкопевца дошла до нас в кондакарях – литургических сборниках, содержащих либо полный текст гимна-кондака, либо первую и вторую строфу (в более поздней терминологии – кондак, то, что в ранней византийской терминологии называлось проэмием – προοῖμιον) и икос (то есть -строфа кондака, как целого гимна). Приведем основные кондакари, содержащие гимны св. Романа[7].

а. Афонские

1. Vatopedinus 1041 (A). X-XI в. 285 листа. Содержит 23 гимна Романа.

---

4 *Василик В.В. Никифорова А.Ю.* Авксентий Вифинский. Православная энциклопедия. Т.1. С. 145-146.

5 Критическое издание. *Romanus*. Cantica / ed. *J. Grosdidier de Matons.* Romanos le Mélode. Hymnes, vols. 1-5 // Sources chrétiennes Vol.99. Paris: Cerf, 1964; Sources chrétiennes Vol. 110 Paris: Cerf, 1965; Sources chrétiennes Vol.114, Paris: Cerf, 1965, Sources chrétiennes Vol.128, Paris: Cerf, 1967. Sources chrétiennes Vol.283. Paris: Cerf, 1981.

6 *Μιτσάκης Κ*. Βυζαντινή ὑμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 283

7 *Romanos le Melode*. Hymnes. I. Paris. 1964 /ed. par. *Grosdidier de Matons*. Sources Chretiennes. T. 99. P.24-30.

2. Laurae Γ 27 (B). X-XI в. 102 листа. Происходит из Фессалоник. Содержит 9 полных кондаков и 18 фрагментов.

3. Laurae Γ 28 (D), XI. в. 230 листов. Содержит полных 6 гимнов и 22 фрагментов.

4. Москва. ГИМ, 437. XII в. 328 листов. Из 16 полных гимнов 13 надписаны именем Романа.

б. Синайские рукописи.

5.Sinaiticus 925 (G). X в. 118 листов. Содержит 3 полных кондака и 31 фрагмента, а также Акафист.

6.Sinaiticus 926 (H). XI в. 115 листов. Не содержит ни одного полного кондака, только 17 фрагментов.

7.Sinaiticus 927. (J). 1285 г. 335 листов. Скопирован на Синае. Содержит 5 полных гимнов Романа и 39 фрагментов.

8.Patmiacus 212 (P). XI век. 288 листов. Содержит 33 полных и 2 фрагментированных кондака Романа

9. Patmiacus 213. (Q). XI в. 153 лист.. Содержит 45 полных кондаков и одного фрагмента. Патмосские рукописи являются ключевыми для издания и изучения текстов Романа

в. Италийские рукописи.

10. Corsinianus 366 (C). XI в. 163 листа. Содержит 23 полных кондака, подписаных именем Романа и 13 фрагментов,

11. Taurinensis 189 (anc. B. IV 34). XI в. 194 листа. Содержит 7 полных кондаков и 19 фрагментов.

12. Vindoboniensis Suppl. gr. 96 (V) XII в. 173 лист.

Из кондаков преп. Романа Сладкопевца преимущественно были использованы «Кондак на землетрясение и пожар», «Кондак на десять дев», «Кондак на второе пришествие», «На Иосифа», «На Илию», «На монашескую жизнь» и ряд других. Историческая ценность их неравномерна. Наиболее ценным представляется кондак «На землетрясение и пожар» (№ 54), который проливает

принципиально иной свет на восстание Ника и обстоятельства, предшествовавшие ему. Интересную информацию об апостольской географии представляет кондак «На Пятидесятницу». (см ниже). Кондаки «На десять дев», «На второе пришествие» дают представление о землетрясениях шестого века и восприятии их византийцами.Кондак на Иуду предателя, Кондак на Иосифа, Кондак на пророка Илию, «На жизнь монашескую» проливают свет на представления византийцев о праве и обществе.

Кондак «На освящение Святой Софии», по-видимому не принадлежащий преп. Роману, предоставляет нам важные и, зачастую уникальные сведения о восстановлении храма святой Софии аи о ее восприятии верующим народом Константинополя. Особое значение для работы имеет Акафист, который в значительной мере, хотя и не весь, возможно был написан преп. Романом Сладкопевцем. Акафист важен не только для истории догматики, но и для военной тематики, а также для истории культуры. В целом кондаки являются ценным нарративным источником, т. к. представляют собой повествовательную традицию в гимнографии.

Помимо кондаков, важным источником являются стихиры и каноны Космы Маиумского[8] (650-760), Андрея Критского, Иоанна Дамаскина, Георгия, Феодора Студита, Иосифа Гимнографа и ряда других византийских поэтов, чьи творения вошли в современный богослужебный корпус. Их произведения рассеяны по ряду изданий и богослужебных книг таких, как Минея, Триодь, Октоих, Пентекостарий[9]. К сожалению, за исключением канонов, сохранившихся в итальянских рукописях и изданных в Analecta Hymnica Graeca, а также ряда канонов Триоди, изданных Евтихием Томадакисом[10] и отдельных канонов святым,

---

8 Ряд канонов опубликован по нескольким рукописям в Anthologia Graeca carminum Christianorum /ed. *W.Christ, K.Paranikas.* Lipsiae, 1871.

9 Библиографию изданий см. Follieri. Initia hymnorum Graecorum. T.1-5. Roma, 1960-65.

10 *Τομαδάκης Ε.* Ἄισματα τοῦ Τριῳδίου. Ἀθῆναι, 1995

большинство гимнографического корпуса не имеет критического издания. Более того, ряд канонов до сих пор находится в рукописях и не изданы.

Необходимо дальнейшее исследование рукописной традиции гимнографических памятников и, в частности, канонов. В научный обиход автор вводит ряд новых рукописей – РНБ Греч.7, РНБ Греч. 8, РНБ Греч. 41, РНБ Греч 89, РНБ Греч. 227, БАН. Дмитриевский 25, БАН Р.А.И.К. 109, синайские рукописи – МГ 5 (VIII-IX в.), Sin. Graecus 637, парижская рукопись -Parisinus Graecus1566.

Помимо кондаков ценными гимнографическими источниками являются каноны. Это – каноны св. Андрея Критского (прежде всего Великий канон), Иоанна Дамаскина (канон на Благовещение, ямбический канон на Пятидесятницу, на Успение), Космы Маиумского (на Рождество, на Крещение, на Великий Четверг, на Успение), Феодора Студита (в Неделю Страшного Суда), которые являются отражением и, в то же время, развитием православного богословия, в т.ч. и важных для общества тем. Однако, они важны не только этим, но и отражением актуальной исторической информацией. Прежде всего это касается канонов, посвященных святым императорам – Константину и Никифору, затем – неизвестным службам святым, таким как свят. Николай Мирликийский.

Новым словом в работе является введение в научный оборот неизданных текстов. Прежде всего это канон св. императору Константину, написанный Иоанном. Подготовлено критическое издание на основании синайских рукописей унциальной рукописи VIII-IX в. МГ 5 и минускульной синайской рукописи Sinaiticus.Graecus 637. Затем в широкий научный оборот вводится служба святителю Николаю, содержащаяся в рукописи Российской Национальной Библиотеки РНБ Греч. 89. Эта служба обладает целым рядом существенных отличий по сравнению с другими известными последованиями, посвященными Мир Ликийскому святителю, она отличается развитой библейской типологией и в

ней ставится особый акцент на посмертных чудесах святого, в частности – мироточении.

Как полагаем, для исторической филологической и литургической науки, прежде всего русской, представляет интерес введение в широкий научный оборот грузинского материала из Иадгари первой редакции – службы св. Або, службы Успения Пресвятой Богородицы и т.д., которые были до этого достоянием узкого круга картвелологов и оставались закрытыми для большинства литургистов и историков. То же касается и службы 2 мая, посвященную явлению Креста на небе в Иерусалиме, впервые зафиксированную в Иадгари.

Каноны и стихиры дают весьма интересную информацию как по событийной истории, в особенности в том, что касается песнопений, посвященных отдельным святым, так и в отражении правовых, общественных и культурных реалий.

Автор привлекает также нарративные источники – «Историю войн» Прокопия Кесарийского, в особенности «О персидской войне»[11] и его трактат «О постройках»[12]. Среди византинистов существуют разные суждения относительно Прокопия как историка: одни исследователи полностью полагаются на его информацию, другие относятся к нему с известным недоверием, ставя ему в упрек с одной стороны гиперсервилизм трактата «О постройках», а с другой стороны – ядовитые и фантастические инвективы в адрес Юстиниана из «Тайной истории»[13]. На наш взгляд, истина лежит посередине и в целом, там где Прокопий не увлечен своим задетым самолюбием и не стремится выслужиться либо перед императором, либо перед сенатской оппозицией, на его сведения можно полагаться, естественно проверяя их из других источников, таких, как «О

---

[11] *Procopius Caesariensis*. De bellis, ed. G. Wirth (post J. Haury), Procopii Caesariensis opera omnia, vols. 1-2. Leipzig: Teubner, 1:1962. Lib. 1-2 = De bello Persico, lib. 1-2. 24, 1-44.

[12] *Procopius*. De aedificiis (lib. 1-6), ed. *G. Wirth (post J. Haury),* Procopii Caesariensis opera omnia, vol. 4. Leipzig: Teubner, 1964: 1, 5-186.

[13] См. в частности *Курбатов Г.Л.* Прокопий. Византийские портреты. Л., 1980. С. 100.-120.

магистратах» Иоанна Лида[14]. «Историю» Псевдо-Захарии[15], фрагменты Комита Марцеллина и т. д.

Большое значение для византийской истории имеют хроники и хронографии, начиная с «Хронографии» Иоанна Малалы (VI в)[16]. Следует отметить большую беспристрастность Малалы по сравнению с Прокопием и его широкий кругозор, а также историософскую глубину его построений. Менее информативной является «Пасхальная хроника» (VII в.)[17], однако некоторые ее части, такие как «Акты Калоподия, представляют несомненную ценность. Наконец, «Хронография» Феофана Исповедника (+814)[18] в ряде случаев содержит уникальные сведения по истории Византии, особенно в том, что касается «Темных веков» – VII-VIII в. Следует также упомянуть Бревиарий Никифора, который связан с традицией Феофана Исповедника, отчасти представляет самобытную линию в византийской историографии и освещает ряд фактов, неизвестных Феофану[19].

В диссертации также использовался текст «Жизнеопиисания византийских царей» или «Продолжателя Феофана», которое освещает историю Византии с 815 по 959 г. В значительной мере «Продолжатель» отказывается от хронографического принципа и основывается на античном принципе биографии[20]. Далеко не вся информация, сообщаемая им, может считаться надежной, поскольку текст создавался в кругах Константина Багрянородного и обслуживал связанный с ним династический и политический заказ. Так, Продолжатель Феофана явно демонизирует Михаила III, представляя его повесой,

---

14 *Joannes Laurentius Lydus*. De magistratibus populi Romani /ed. *A.C. Bandy // Ioannes Lydus.* On powers or the magistracies of the Roman state. Philadelphia: American Philosophical Society, 1983. P. 70-71.

15 *Zacharias Rhetor.* Die so-genannte Kirchengeschichte / Ed. Ahrens K. Krueger. Leipzig, 1889.

16 *Joannes Malala.* Chronographia /ed. *L. Dindorf*. Bonnae, 1831. P.473-477.

17 Chronikon Paschale. P. 620-629. ed. *L. Dindorf*. Bonnae, 1832.

18 *Theophanes*. Chronographia. /ed. *C. de Boor*. Lipsiae: Teubneri, 1882. P. 181-186.

19 *Чичуров И.С*. Хронография Феофана Исповедника и Бревиарий Никифора. М. Наука, 1980.

20 *Любарский Я.Н.* Жизнеописания византийских царей. Спб: Наука, 1992.

пьяницей и безумцем на престоле, каковым он скорее всего не был. И,однако, Продолжатель закрывает ряд лакун в наших знаниях о жизни Византии IX-X в. и является важным источником по военной, политической и, отчасти, социальной истории Византии.

Эпоха императоров Никифора, Иоанна Цимисхия и Василия Болгаробойцы отражена в «Истории» Льва Диакона, которая является достаточно надежным и информативным источником, особенно в том, что касается военной истории Византии X в. Он ценен также объективным портретом императора Никифора, особенно важным для нас в связи с изучаемым каноном.

В работе используются также Хронику XI в. Георгия Кедрина[21]. «Историю». Иоанна Зонары.

Из житийных памятников используется мученические акты, самый ранний из которых – Мученичество Поликарпа Смирнского «Житие преп. Авксентия Вифинского», «Деяния св. апостола Андрея»[22], различные версии Жития святителя Николая, из которых самая древняя и надежная – Житие, написанное архимандритом Михаилом около 800 года,, наконец – житие Або Тбилисского, созданное почти сразу после его мученической кончины в 785 году.

Из источников по истории догматической мысли в значительной мере используется гомилетический материал, в особенности – Три слова Иоанна Дамаскина на Успение, проповеди Григория Богослова на Рождество, Пасху, Богоявление. Далее, значительный интерес представляют экзегетические тексты св. Кирилла Александрийского и Иоанна Златоуста. Гомилии Златоуста ценны для понимания преп. Романа Сладкопевца, который в значительнй мере базировался на нем. Наконец, ценными представляются догматические произведения, прежде

---

21 *Georgius Cedrenus* Chronogr. Compendium historiarum /ed. I. Bekker // Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae opera, 2 vols. // Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn: Weber, 1838 P. 647-648.

22 Деяния Андрея. Изд. *Виноградов А.Ю.* СПб. 2006.

всего послания Кирилла Александрийского для освещения мариалогической тематики.

Автор разделяет источники по следующим категориям.

1. Гимнографические, содержащие актуальную историческую событийную информацию. Прежде всего к ним относятся кондаки Романа Сладкопевца, (в особенности «На Землетрясение и пожар», «На десять дев» анонимный кондак в его честь, ряд канонов -прежде всего древний канон в честь императора Константина великого и императора Никифора.

2. Гимнографические, отражающие представления эпохи, касающихся природы власти, общественных и правовых отношений. Среди них стоит выделить каноны в честь имп. Константина, ряд кондаков Романа Сладкопевца (например На Иосифа, На Илию), антифоны Страстной Седмицы, канон Феодора Студита в Неделю о Страшном Суде и т.д.

3.Гимнографические, отражающие догматические представления эпохи. Прежде всего это каноны великих праздников – Пасхи, Рождества, Богоявления, Благовещения, Успения и т.д.

Среди прочих источников на первую степень достоверности надлежит поставить исторические нарративные памятники эпохи. Далее идут житийные памятники, для которых характерна разная степень достоверности. Автор стремился привлекать наиболее достоверные житийные тексты, максимально близкие к времени жизни их героев.

В целом следует отметить, что, хотя гимнографические источники редко можно использовать самостоятельно, и, в случае исчезновения всех прочих текстов по ним вряд ли удалось реконструировать историю Византии, тем не менее, в сочетании с другими источниками, они способны предоставлять актуальную историческую информацию.

Современное состояние изучения проблемы.

Обратимся к истории изучения Византийской гимнографии. Ее можно начинать с XII века – с комментариев Феодора Продрома на каноны Косьмы Маиумского[23]. Помимо чистой экзегетики они включали в себя элементы филологического анализа.

Следующий этап связан с печатным изданием творений Иоанна Дамаскина и Косьмы Маиумского, осуществленным в типографии Альда Мануция в 1503 году[24]. До нас не дошли рукописи, по которым делалось издание, но, судя по некоторым данным, оно подготавливалось по нескольким спискам и перед ним проводилась определенная текстологическая работа. С большей степени уверенности это можно сказать о издании канонов Андрея Критского, выполненном в 1624 году Дуцеем, а также Комбефье в 1644[25] . К семнадцатому веку относятся первые работы, посвященные научному описанию греческих богослужебных книг и изучению канонов. Это – диссертации Алляция – De libris et rebus ecclesiasticis graecorum dissertationes et observationes variae. Paris. 1646, а также – Melodi Graecorum, содержащаяся в Bibliotheca Graeca, изданной Фабрицием в 1650. Деятельность отцов-болландистов, к которым принадлежали Алляций и Фабриций, заложила основу подлинно научного изучения византийской гимнографии.

Следующий этап в изучении, исследовании и издании гимнографических памятников и в частности канонов относится к восемнадцатому-началу девятнадцатого века[26], в частности с такой личностью, как св. Никодим

---

[23] См.*Theodorus Prodromus*. Commentaria in canones. P.G.T.98. Col.751-1000.

[24] Poemata sacra / edita ab *Aldo Manutio*. Venetia, 1501.

[25]Auctarium Novum Bibliothecae patrum / ed. a *Duceo.* Opera Sancti Amphilochii, Andreae et aliorum. Paris. 1624.

[26]См. издания. Витали.Τριῴδιον κατανυκτικὸν / Curante Vitali. ἐRoma, 1738. Πεντηκοστάριον χαρμοσυνόν / Curante Vitali. Roma,ἐῃ 1744, в которых был использован ряд южноиталийских рукописей, содержащих архаический материал, в том числе - каноны св. Андрея Критского на Вход Господень в Иерусалим и Пасху, его Четверопеснец Великой Субботы а также - трипеснцы

Святогорец – издатель Феотокария (то есть – сборника богородичных канонов) и Ирмология – сборника ирмосов[27]. Для издания этих книг Никодим не только воспользовался известными афонскими рукописями, но также проанализировал ряд южноиталийских рукописей. Он же написал книгу Ἑορτοδρόμιον[28] – толкование на праздничные каноны.

С сороковых годов позапрошлого века начинается развитие гимнографии как научной дисциплины. Начало было положено работой Маи – Spicilegium Romanum[29], но основоположником научного изучения на Западе по праву может считаться кардинал Жан Питра. Его работы – «Hymnographie de l'Eglise grecque,[30] и Analecta Sacra[31] стали классическими, В них не только опубликован ряд неизвестных текстов, но и дан обширный, подробный и добросовестный очерк истории византийской гимнографии на основе достаточно отрывочных и противоречивых сведений источников, а также заложены основы изучения византийской метрики, в том числе – метрики канонов.

В 1871 году выходит работа Вильгельма Криста и Константина Параникаса Anthologia Graeca[32]. В этой книге впервые сделана попытка критического издания гимнографических памятников, в том числе и канонов: ряд текстов дается с минимальным аппаратом на основе известных тогда рукописей, но этим далеко не исчерпываются заслуги авторов, Во введении в публикацию, занимающем более ста страниц, они дали подробный очерк истории раннехристианской и византийской гимнографии, от апостольских времен до десятого века, ее развития и значения, в том числе привели ряд свидетельств о истории и происхождении канона. В разделе, посвященном метрике византийских гимнографических

Иосифа и Феодора Студита и трипеснцы Иосифа от Фоминой Недели до Пятидесятницы.

[27]*Νικόδημος ὁ Ἁγιορίτης*. Θεοτοκάριον ἐν Ἐνέτησι. 1809. *Νικόδημος ὁ Ἁγιορίτης*. Ειρμολόγιον. Εν Ἐνέτησι. 1836.

[28]*Νικόδημος ὁ Ἁγιορίτης*. Ἑορτοδρόμιον ητοι Ερμηνεια εις τοὺς ασματικούς κανόνας. Ενέτησιν, 1836.

[29]*Mai A.* Spicilegium Romanum. - Roma, 1840.

[30]*Pitra J.B.* Hymnographie de l'Eglise grécque. Roma,1867.

[31]*Pitra J.B.* Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata. Parisio, 1876.

[32]Anthologia Graeca carminum Christianorum / Ed. *Christ W, Paranikas K.* Lipsiae, 1871.

памятников, дается подробное описание логаэдических текстов и подробно разбираются логаэдические колоны, в том числе присутствующие в канонах. Anthologia Graeca до сих пор остается незаменимым пособием для исследователей.

На основе работ Питра и Криста-Параникаса оказалось возможным создание обобщающих трудов по истории византийской гимнографии в последней четверти девятнадцатого века. Одна из них – работа Буви – Poétes et melodes[33]. Она представляет гораздо большую ценность для исследователей кондака, чем для ученых, занимающихся историей канона, однако в этой книге содержится ряд ценных наблюдений по истории канона и метрике отдельных канонов, до сих пор не утративших своей актуальности, в частности – попытка связать строфическую метрику кондаков и канонов с сирийской традицией. В этой книге дана развернутая теория происхождения византийской силлаботоники, что делает эту работу особенно ценной.

Следующая по времени работа Шевалье – Poésie liturgique du Moyen Age [34], в основном анализирует материал итальянских миней и триодей, а также – кондакарей, однако его труд обладает более общим теоретическим значением. Как и другие работы, он подготовил появление фундаментальной монографии Крумбахера – «История Византийской литературы»[35], в которой раздел гимнографии занимает заметное место. Крумбахер рассматривает гимнографические жанры и, в частности, канон в рамках жанровой системы византийской литературы, в их взаимодействии. Он подробно исследует влияние античных текстов на гимнографические памятники, Его книга не свободна от предвзятых взглядов, принижающих значение Византийской литературы (в том числе – церковной) по сравнению с античной, а также от чрезмерно

[33]*Bouvy E.* Poetes et melodes. Etudes sur les origines de rythme tonique dans l'hymographie de l'eglise grecque.. Nimes, 1886.
[34]*Chevalier U.* Poésie liturgique du moyen âge. Rythme et histoire des hymnaires latines. Paris-Lion, 1893.
[35]*Krumbacher K.* Geschichte.... S. 120-150.

преувеличенной оценки значения филологических вкусов в функционировании того или иного литургического жанра, Так, он считает, что смена кондака каноном связана с изменением вкусов (Geschmacksveranderung) византийцев во времена Фотия[36]. Однако эта книга на сегодняшний день остается наиболее полной работой по истории Византийской литературы.

Особо следует сказать о достижениях русской литургической и филологической науки девятнадцатого-начала двадцатого века в исследовании канона, которые значимы и для современного научного знания. Одна из первых значительных работ – книга преосвященного Филарета (Гумилевского) «Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви», впервые изданая в 1860 году и выдержавшая три издания (последнее – 1902 год)[37]. В ней преосвященнный Филарет соединяет талант экзегета и литургиста с большим и глубоким знанием источников, прежде всего – рукописных. Особенное внимание в книге уделяется истории канонов и их писателей, она занимает более половины работы[38].

Следует отметить ряд других работ пятидесятых – шестидесятых годов девятнадцатого века, например – работы Никольского[39], и прот, Дмитрия Разумовского[40]. Преосвященный Амфилохий (Сергиевский) известен в русской науке палеографическими исследованиями древних миней и триодей[41], а также – публикациями неизвестных гимнографических текстов – прежде всего – канонов Андрея Критского[42]. Однако, его заслуги в исследовании византийской

[36]*Krumbacher.* Geschichte... S.186.
[37]Это издание было переиздано репринтным способом в 1995 году.
[38]*Филарет (Гумилевский) преосвящ.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. М., 1860. С.189-381.
[39]*Никольский К.* Греческое церковное пение. М., 1860.
[40]*Разумовский Дмитрий.* Материалы для археологического словаря //Древности. Труды Московского археологического общества. М., 1865-67. Т.1.
[41]*Амфилохий (Сергиевский, еп.).* Палеографическое описание рукописей IX и X века М., 1879.
[42]*Амфилохий (Сергиевский еп.)* О неизданных канонах в служебной февральской греческой минее X века. М., 1870.

гимнографии этим не исчерпываются: в 1874 году он издает Струмницкий октоих – древнейший славянский октоих, датируемый XI веком.

Если говорить о исследовании гимнографических славянских рукописей, то прежде всего стоит упомянуть фундаментальный труд Ягича – публикацию древнерусских миней конца XI века (сентябрь, октябрь, ноябрь)[43].

Последняя четверть девятнадцатого века и начало двадцатого связана с деятельностью Афанасия Пападопуло-Керамевса. Значительный вклад в изучение византийской гимнографии внес ряд его публикаций[44] и прежде всего – знаменитая Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμητικῆς Σταχυολογίας[45], в которой на основе рукописей Патриаршей Иерусалимской библиотеки (прежде всего – знаменитого патриаршего типикона 1122 года) опубликован ряд неизвестных канонов, прежде всего – архаическую редакцию канона Великой Субботы.

Начало двадцатого века ознаменовано расцветом школы русских литургистов и исследователей гимнографии. Особо следует упомянуть имена Дмитриевского, Кекелидзе, Скабаллановича и в особенности Карабинова.

С именем Алексея Дмитриевского связан ряд работ, непосредственно относящихся к истории канона. Прежде всего это – «Богослужение страстной и пасхальной седмицы»[46], работа, построенная на исправлении публикации Святогробского типикона Пападопуло-Керамевсом. Затем вопросы литургического функционирования канонов освещены в фундаментальном труде Дмитриевского – «Литургические рукописи Христианского Востока»[47].

---

[43]*Ягич И.В.* Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг. Спб, 1886.

[44]Например *Παπαδόπουλος Κεραμεὺς Α*. Σχεδιάσμα περι τῶν λειτουργικῶν Μηναίων ἐξ ἱστορικῆς καὶ κριτικῆς ἐπόψεως. Византийский Временник. Спб 1894. Т. 1. С. 341-88; *Παπαδόπουλος Κεραμεὺς Α.* Ῥωμανός καί Ἰωάννης Δαμασκηνός. . Byzantinische Zeitschrift. - Leipzig, 1905. Т. 14.

[45]*Παπαδόπουλος Κεραμεὺς Α.* Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμητικῆς Σταχυολογίας Ἐν Πετρουπόλει, 1891-1898. Т.I-V.

[46]*Дмитриевский А. П.* Богослужение страстной и пасхальной седмицы во св.Иерусалиме IX-X веке. Казань, 1894.

[47]*Дмитриевский А. П.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т.1. Ч.1.Τυπικὰ. Киев, 1895.

Корнелий Кекелидзе впервые ввел материал грузинских сборников, миней и триодей в научный обиход в работе «Литургические грузинские памятники и их значение»[48]. Особенно важными представляются сведения о папирусно-пергаменном сборнике (Иадгари), содержащем каноны древнейшей редакции, предшествовавшей канонам Андрея Критского.

Работа Ивана Карабинова «Триодь постная»[49], несмотря на то, что она издана более ста лет назад, до сих пор остается самым полным и обширным изданным трудом в мировой науке по истории постной триоди. В ней рассмотрена история ряда гимнографических структур, в частности описана история возникновения трипеснца и четверопеснца, их связь с временем поста, история возникновения канона и первых песнописцев, создававших каноны, относящиеся ко времени четыренадесятницы. Особенно много внимания Карабинов уделяет в своей книге Иосифу Песнописцу и выдвигает соображение, что трипеснцы и четверопеснцы, надписанные именами Софрония Иерусалимского, на самом деле принадлежат Иосифу (+883).

Наконец, Михаил Скабалланович в «Толковом типиконе» дал подробный очерк развития восточно-христианской гимнографии, а в своем цикле «Христианские праздники»[50]. Скабалланович осуществил подробный литургический и источниковедческий анализ праздничных канонов.

В дореволюционной России интенсивно изучалась не только славянская, греческая и грузинская, но также и армянская гимнографическая традиция и в особенности – шараканы, жанр близкий к канону. В 1914 году Эмин издал сборник переводов шараканов с комментариями[51], а Микаэль Абегян опубликовал

[48]*Кекелидзе К.С.* Литургические грузинские памятники и их значение. Тифлис, 1912.
[49]*Карабинов И. Н.* Триодь постная. Спб, 1910.
[50]*Скабалланович М.* Христианские праздники. Киев. 1916.
[51]Шаракан. Богослужебные каноны и песни армянской восточной церкви / Перевел с древнеармянского языка *Н. Эмин.* М., 1914

фундаментальное исследование, посвященную шараканам, их истории, метрике и содержанию[52].

Таким образом, русская литургическая школа к 1917 году достигла значительных успехов, выйдя на уровень мировой науки, а в некоторых отношениях далеко обогнав ее (на работы Дмитриевского, Карабинова и Скабаллановича до сих пор ссылаются не только отечественные, но и зарубежные ученые). К сожалению, Октябрьский переворот на долгие годы затормозил изучение гимнографии и канона, как литургического жанра.

Вернемся к европейской науке. Начало двадцатого века отмечено работами Вейха[53] и Мааса[54], посвященными проблемам акростиха в каноне и метрике канонов (точнее, канонов, выполненных в квантитативном шестистопном ямбе).

В начале XX века (в 1903 году) основывается журнал Νέα Σιών, впоследствии одно из основных периодических изданий, посвященных вопросам Византийской гимнографии.

Двадцатые годы XX века отмечены появлением нескольких важных работ по истории византийской гимнографии. Прежде всего – это труд Тильярда – «Византийская Музыка и гимнография»[55], в котором подробно освещены вопросы исполнения гимнографических памятников. Благодаря Тильярду основывается серия Monumenta Musicae Byzantinae. Затем следует упомянуть работу Пантелакиса «Кондаки и каноны церковной поэзии»[56], в которой прослеживаются связи между кондаками и канонами.

Двадцатые-тридцатые годы – время деятельности такого замечательного исследователя как митрополита Софрония Евстратиадиса – автора многочисленных статей и монографий по истории византийской гимнографии. Он

[52] *Абегян М*. О шараканах // Арарат. N7, 8, 12. 1912.
[53] *Weyh A* Die Acrostichis in der Byzantinischen Kanonesdichtung // BZ 1908. T.7. S.28 ff.
[54] *Maas P.* Der Byzantinische Zwolfsilber // BZ. 1903. T.12. S.278-323.
[55] *Tillyard H.J.W.* Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1923.
[56] *Παντελάκης Ε.* Κοντάκια καί κανόνες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως. Αθῆναι, 1920 .

переиздал ирмологий[57] и Феотокарий[58] Никодима Святогорца, снабдив их многочисленными дополнениями и примечаниями. Его основные работы – «Христос в Византийской гимнографии»[59] и «Богородица в Византийской гимнографии»[60] – построены на принципах литургической и догматической экзегетики гимнографических текстов, прежде всего – канонов.

В начале тридцатых годов была написана и защищена (к сожалению – не опубликована) диссертация Каппюэна – «Триодь»[61], в которой на основе известного автору материала подробно рассмотрена история Триоди и в частности содержащихся в ней канонов: как полных, так и трипеснцев и четверопеснцев. Одна из основных заслуг автора – подробный анализ рукописного материала – прежде всего, синайских рукописей.

Десятые-пятидесятые годы нашего века связаны с созданием и развитием особой дисциплины – сравнительной литургики, отцом которой можно по праву считать великого литургиста и филолога Альфреда Баумштарка. В его фундаментальной работе «Сравнительная литургика»[62] уделяется особое внимание проблеме происхождения и развития канона, и прослеживаются связи жанра канона с сирийскими eniane. В своей книге «Ночная хвала»[63] Баумштарк подробно рассматривает историю и предысторию канона, а также развитие всенощного бдения и тех литургических структур, на основе которых создавался канон.

---

[57]*Εὐστρατιάδης. Σ.* Εἰρμολόγιον. Chevetogne, 1930.
[58]Εὐστρατιάδης. Σ. Θεοτοκάριον. Ἁγιορητική βιβλιοθήκη. Τ.7-8. Θεσσαλονίκη, 1931.
[59]*Εὐστρατιάδης. Σ.* Χριστός ἐν τῇ Βυζαντινῇ ὑμνογραφίᾳ. Ἀθῆναι, 1930
[60]*Εὐστρατιάδης. Σ.* Θεοτόκος ἐν τῇ Βυζαντινῇ ὑμνογραφίᾳ , 1930.
[61]*Cappyins A.* Le Triodion. Rome, 1932.
[62]*Baumstark A.* Liturgie comparée. Paris, 1938. Английское издание с дополнениями - Comparative liturgy. ─ Oxford, 1953.
[63]*Baumstark A.* Nocturna Laus. - Münster, 1957.

В начале тридцатых годов выходит работа Хейминга «Сирийские эньяне и греческие каноны»[64], в которой высказывается теория происхождения сирийских eniane и греческих канонов из общего палестинского источника.

В 1949 году немецкий ученый Шнейдер публикует свою работу по библейским песням[65], до сих пор остающейся классической. Труд Шнейдера имеет важное значение для установления литургической основы канона. На основе обширного исторического материала автор приходит к выводу о том, что современная последовательность библейских песен устанавливается к шестому веку, самыми употребительными библейскими песнями в церковной традиции были первая песнь Моисея, песнь Ионы и песнь триех отроков, и родиной библейских песен как элемента богослужения явилась пасхальная служба.

Пятидесятые-семидесятые годы – время создания и становления литургической школы отца Хуана Матеоса, В своей научной деятельности он уделял большое внимание истории всенощного бдения на Христианском Востоке, а также гимнографическим элементам в бдении, и посвятил этим проблемам целый ряд работ: «Лелья-Сапра»[66], «Соборное бдение по Эгерии»[67], «Некоторые проблемы византийской утрени»[68], «Неизданный часослов Лавры Святого Саввы»[69]. В своих трудах, прежде всего связанных с сирийским материалом, о. Хуан Матеос пришел к выводу о том, что литургическая основа для прототипа канона формируется уже в четвертом веке на основе песни триех отроков и канон начинается с простых припевов к песни отроков, которые затем «утяжеляются» и увеличиваются, и становятся целыми строфами. Этот путь является магистральным для создания канона.

---

[64]*Heiming O.* Syrische eniane und Griechische Kanonen. - Münster, 1932.
[65]*Schneider H.* Die biblischen Oden seit dem 6 Jh. // Biblica. 1949. T. 30.
[66]*Mateos J.* Lelya-Sapra. Essai d'interpretation des matines chaldeenes // OCA. Roma, 1959. T.156.
[67]*Mateos J.* La vigile cathedrale chez Egerie // OCP. Roma, 1961. Vol. 27. P.281-312.
[68]*Mateos J.* Quelques problemes de l'Orthros byzantin // Proche Orient Chretien. 1961. Vol. 11.
[69]*Mateos J.* Un Horologion inedit de Saint Sabbas Le Codex sinaitique grec 863 (IX siecle) / Melanges Eugene Tisserant. Citta del Vaticano.1963. Vol.III / Studi e Testi, 223.

В числе учеников о. Хуана Матеоса особо следует выделить Габриэлу Винклер, которая в течение многих лет изучает историю всенощного бдения Армянской Церкви[70]. Особого внимания заслуживают ее выводы о исконной связи библейских песен с ветхозаветными чтениями, о наличии 3 библейских песен в ночном богослужении IV века, а также – ее наблюдения над серией тропарей на «Благословите» службы в «явлении мироносиц» и предположения, что этот ряд тропарей восходит к IV веку.

На тридцатые-семидесятые годы XX века приходится ἀκμή деятельности знаменитого исследователя византийской гимнографии Эгона Веллеша. Особое внимание в своих работах он уделял связям кондака и канона[71], развивая и доказывая традиционную точку зрения о вторичности канона по отношению к кондаку и о зависимости от него. Веллеш много занимался метрикой канонов и их исполнением, их музыкальными текстами[72]. Результаты своих исследований он обобщил в своей фундаментальной работе «История Византийской музыки и гимнографии»[73]. Эта книга до сих пор сохраняет свое значение, как обобщающий труд по истории Византийской гимнографии.

Через четыре года после выхода в свет труда Веллеша появляетя работа Николая Томадакиса «Византийская гимнография и поэзия»[74]. Проблемы истории канона занимают в ней достаточно скромное место и в этой книге рассмотрена лишь ранняя история канона, то есть – творчество Андрея Критского и Иоанна Дамаскина. Однако эта работа весьма значима для исследования метрики и стиля ранних канонов.

---

[70] *Winkler G.* The Armenian night office II: The Unit of Psalmody, Canticles and Hymns with Particular Emphasis on the Origin and Early Evolution of Armenian Hymnography // Revue des Etudes Armeniens. 1983. Vol.17.

[71] *Wellesz E.* Kontakion and Kanon // Atti del Congress Internazionale di Musica Sacra Rome, 1951. Paris 1952. Эта же линия прослеживается в работах Томадакиса - см, например - *Tomadakes N.* Pourquoi nous sommes passés de kontakion au kanon?// Studi Bizantini e Neoellinici. Roma, 1953. T.7.

[72] См. *Wellesz E.* The poetical Forms of Byzantine Hymnography // New Oxford History of Music. Oxford, 1954.

[73] *Wellesz E*. A history of Byzantine music and hymnography. Oxford, 1961.

[74] *Τομαδάκης N.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1965.

В тридцатые-шестидесятые годы XX в. в Дании создается школа исследователей Византийской гимнографии, которая отмечена особыми заслугами в исследовании канона, в особенности, ирмосов и ирмология, как литургической книги. Еще в 1936 году один из самых знаменитых ученых этой школы Иорген Рэстед опубликовал ирмологий Лавры св. Саввы[75]. В 1951 году под редакцией Карстена Хёга на основе ряда греческих рукописей X-XI века публикуется «Ирмологий»[76].

В пятидесятые-шестидесятые годы начинаются интенсивные исследования не только греческого, но и славянского ирмология. Начало было положено публикацией Хиландарского ирмология[77]. В исследовании славянского ирмология особенно значительны заслуги великого сербского ученого Милоша Велимировича. В своей работе «Византийские элементы в ранних Славянских песнопениях»[78] он подробно рассматривает древнейшую историю славянского ирмология и переводов канонов на древнеславянский язык, показывает связи славянского мира с Палестиной и с Лаврой Св. Саввы, которые проявляются в общности построения святосавского ирмология и древнейших славянских ирмологиев по принципу Ode Order (порядок ирмосов согласно библейским песням). В 1973 году Велимирович обобщает свои наблюдения над греческими и славянскими текстами ирмосов в работе «Византийский ирмос и ирмологий»[79].

---

[75]Hirmologium Sabbaiticum. Codex Monasterii S.Sabbae 83 / Ed. *Raasted J*. // Monumenta Musicae Byzantinae. Cobenhaven, 1936. T.3.

[76]The Hymns of Heirmologium. Part I / Transcribed by *Aglaia Ayutanti* and *Maria Stohr,* Revised and annotated by Carsten Hoeg. - Copenhague, 1952. Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta. Vol.VI.

[77]Fragmenta Chiliandarica palaeoslavica, praefatus est *Roman Jakobson*. B. Hirmologium. Codex monasterii Chiliandarici 308. Monumenta Musicae Byzantinae. Copenhagen, 1957. Vol.V

[78] *Velimirovic M.* Byzantine Elements in Early Slavic Chant//Monumenta Musicae Byzantinae. Subsidia. Copenhagen, 1960.

[79] V*elimirovic M.* The Byzantine Heirmos and Heirmologion // Gattungen der Music in Einzeldarstellungen. Gedenkschrift Leo Schrade. Munchen, 1973.

Ирмосом и ирмологием также занимался Иосиф Широ[80]. Однако его основная заслуга состоит в издании многотомного собрания южноиталийских канонов в сборнике Analecta Hymnica Graeca[81]. Иосифу Широ удалось собрать блестящий коллектив таких ученых, как Ада Дебиаси Гонзаето, Аугуста Аккончиа Лонго, Афанасиос Коминис, Евтихиос Томадакис, Алкестис Пройу и т.д. Издание столь обширной антологии заняло всего 14 лет, при том что в 12 томах заключены каноны почти на каждый день года. В этом издании опубликован ряд неизвестных архаических канонов, ряд которых имеет вторую песнь и возможно связаны не только с южноиталийской гимнографической традицией, но также и палестинской. Автором некоторых канонов является св, Андрей Критский, а возможно некоторые из них – древнее преп. Андрея[82].

Среди других итальянских исследователей византийской гимнографии следует особо выделить Энрику Фольери, которая в 1961-65 опубликовала уникальный справочник – Initia hymnorum Graecorum[83], содержащий начала (инципиты) всех опубликованных на 1960 год византийских гимнов, кондаков, стихир, тропарей, ирмосов. Для исследователей канонов справочник Фольери является незаменимым пособием, так как в нем даны начала всех тропарей всех опубликованных канонов, (к сожалению, за последние пятьдесят лет этот справочник несколько устарел)[84].

Целой эпохой в исследовании византийской гимнографии являются труды замечательного ученого Гродидье де Матона. Во-первых его несомненной

---

80 *Schiro G.* Problemi heirmologici: Proceedings of the XIII th International Congress of Byzantine Studies. Oxford. 5-10 september, 1966.

81 Analecta Hymnica graeca eruta e codicibus Italiae inferioris. I*osephi Shiro* consilio et ductu edita. Roma 1966-80. T. 1-12.

82 Например канон святому Антонию Великому, фрагменты которого обнаружены в греко-грузинском палимпсесте ПБ Греч. N 7, См. *Василик В.В.* Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. Praha, 1997. T.63 (2) C.317.

83 *Follieri E.* Initia hymnorum graecorum. Citta del Vaticano.1961-65. T.1-5.

84 Насколько известно автору, еще в 1996 году ученики Фольери собирались переиздать Initia Hymnorum Graecorum, однако до сих пор он не переиздан.

заслугой является издание кондаков преп. Романа Сладкопевца в серии Sources Chretiennes[85]. Гродидье де Матон провел огромную работу по исследованию византийских рукописей кондаков, сличению разночтений, установлению критического текста и атрибуции гимнов преп. Романа. Однако, его огромной научной заслугой является не только издание, но и осмысление кондаков преп. Романа Сладкопевца. Его монография «Роман Сладкопевец и истоки византийской религиозной поэзии» до сих пор является классической в исследовании творчества преп. Романа, несмотря на то, что со времени ее издания прошло более тридцати лет[86]. В ней он рассматривает как жизнь и творчество преп. Романа, так и историю кондака и его развития в целом.

В немецкой научной традиции исследователей кондака следует упомянуть имя Пауля Мааса, который вместе с Константином Трипанисом издал сомнительные или неподлинные кондаки преп. Романа Сладкопевца, а также ряд статей, посвященных различным памятникам византийской гимнографии.

Из немецких исследователей канона следует отметить имя Кристиана Ханника и его работы по канонам Октоиха[87]. Среди немецких ученых-ориенталистов, занимавшихся историей канона, особого упоминания достоин Гуссман и его работа «Мелкитское богослужение, как источник сирийского Kanuna»[88]. По его мнению, сирийские каноны нельзя считать полностью соответствующими греческим, и хотя основные тексты канонов были переведены на сирийский в X веке в Мелитене, Эдессе и Антиохии после их отвоевания у

---

[85] *Romanos le Mélode*. Hymnes / ed. J. *Grosdidier de Matons* vol. 1 // Sources Chrétiennes 99. Paris, 1964. Paris: Cerf, 1981; *Romanos le Melode.* Hymnes. Vol. 3 // Sources Chretiennes. T. 110. Paris, 1965; *Romanos le Mélode*. Hymnes. Vol. 4. / ed. *J. Grosdidier de Matons* // Sources Chretiennes 128. Paris, 1967; *Romanos le Melode*. Hymnes, Vol.5. Ed. *Grosdidier de Matons* J. // Sources Chrétiennes. V. 283.

[86] *Grosdidier de Matons.* Romanos le Melode et les origines de la poesie byzantine religieuse. Paris, 1972.

[87] *Hannick Ch.* Dimanche. Office selon les huit tons. ΟΚΤΟΗΧΟΣ // La priere des Eglises de Rite Byzantine. Chevetogne, 1972. T.3.

[88] *Husmann H.* Die Melkitische Liturgie als Quelle des Syrische Qanune iaunaie Melitena und Edessa // OCP Roma, 1975. Vol. 41.

арабов, тем не менее, в монастыре св. Саввы существовала более ранняя традиция переводов канонов с греческого языка на сирийский.

Разумеется, нельзя забыть труды профессора Тюбингенского университета Михаеля Латтке, который исследовал и издал Оды Соломона[89]и стал знаменит своими исследованиями раннехристианской гимнографии. В его работах опровергается расхожий тезис относительно якобы гностического происхождения ряда раннехристианских гимнов и на основе сирийских переводов аргументировано показано, что гностические реминисценции

Среди греческой школы исследователей гимнографии следует упомянуть имена Андрея Фитракиса[90], Пасхоса[91] и, в особенности, критского ученого Феохариса Детаракиса. Его работа о св. Косме Маиумском,[92] вышедшая в 1979 году, на сегодня является практически первой и самой полной обобщающей работой об этом песнописце. Эту работу отличают подробный источниковедческий анализ, привлечение большого числа рукописей, тщательный лексикологический анализ и многочисленные параллели между лексикой Космы и античных авторов, текстологический анализ, в особенности исследование зависимости текстов канонов от проповедей Григория Богослова. Детаракис также опубликовал ряд неизвестных канонов IX-X веков. Среди современных греческих ученых следует также упомянуть Евтихия Томадакиса, одного из издателей Analecta Hymnica Graeca, который в восьмидесятые – девяностые годы интенсивно работал над проектом, сходным с Analecta... – издание трипеснцев, четверопеснцев и канонов Триоди, содержащиеся в южноиталийских рукописях.

---

[89] *Lattke M.* Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. Tübingen, 1991. Idem. Die Oden Salomos. Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung. Tübingen, 2011.
[90]*Φυτράκης Α*. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποίησις κατὰ τὰς κυριωτέρας αὐτῆς φάσεις. Ἀθῆναι, 1957
[91]В основном известен своими герменевтическими работами - Πάσχος Α. Γλυκασμός τῶν ἀγγέλων. Α Ἀθῆναι, 1980. ὁ αὐτός. Ἡρμηνεῖα στον κανόνα τοῦ Μεγάλου Σαββάτου. Ἀθῆναι, 1990. Ἑρμηνεῖα στον κανόνα τῆς Μεγάλης Πέμπτης. Ἀθῆναι, 1992.
[92]*Δεταράκης Θ*. Ο Κοσμὰς τους Μαιουμὰ. Αναλεκτα Βλατάδων. Τ.29 Θεσσαλονίκη, 1979

Возвращаясь к обзору отечественной традиции изучения канонов, прежде всего следует упомянуть грузинскую школу. В течение тридцатых-пятидесятых годов, благодаря работе Н.Марра,[93] Кекелидзе[94] и других ученых, создались предпосылки для комплексного изучения грузинской гимнографической традиции и ее связей с греческой. В 1975 году Шанидзе на основе одной рукописи (папирусного сборника 820 года) издает первую редакцию Иадгари – древнейшего грузинского тропология (неполный текст)[95]. В 1979 году Е.П. Метревели защищает докторскую диссертацию на тему «Древнейший Иадгари»[96], а в следующем 1980 году коллектив ученых «Института рукописей имени Корнелия Кекелидзе» (Метревели, Хевсуриани, Чанкиева) публикует критическое издание Иадгари[97] на основе целого ряда рукописей (прежде всего синайских). В 1984 году Лили Хевсуриани защищает кандидатскую диссертацию «К структуре древнейшего тропология»[98]. В результате этой работы был установлен древнейший слой канонов, восходящих ко времени не позднее первой половины седьмого века (в Иадгари первой редакции находится всего три ирмоса, присутствующих в канонах Андрея Критского, большинство ирмосов и тропарей не засвидетельствовано в греческих источниках). Иадгари первой редакции дает нам целый пласт палестинской гимнографической традиции (прежде всего – канонов), относящийся к пятому – седьмому веку, целый ряд текстов, не сохранившихся на греческом языке, но дошедший до нас лишь в грузинском переводе. В Иадгари обнаружены все виды канонов – как полные, так и неполные: двупеснцы, трипеснцы, четверопеснец, полные каноны, которые

[93]*Марр Н*. Описание Синайских рукописей. Тбилиси. 1940.
[94]*Кекелидзе К.* История древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1959 (на грузинском языке).
[95]*Шанидзе А.* Иадгари.Тбилиси, 1975.
[96]*Метревели Е.П.* Древнейший Иадгари. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. - Тбилиси, 1979.
[97]*Древний Иадгари* / Изд. *Метревели Е.П., Чанкиева Ц.А., Хевсуриани Л.М.* - Тбилиси, 1980. Далее - Иадгари.
[98]*Хевсуриани Л.* К структуре древнейшего тропология. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Тбилиси, 1984.

пелись только в воскресные дни или в праздники. Отметим, что трипеснцы и четверопеснец присутствуют на Страстной Седмице: пасхальное богослужение и предшествующие ей службы оказываются «колыбелью» канона. Архаическая особенность полных канонов в Иадгари I редакции, (как впрочем и Иадгари II редакции) – непременное наличие второй песни канона (строфы на вторую песнь Моисея «Вонми, небо»). Ирмосы не вычленяются особыми рубриками из общего ряда тропарей и не определяют их метрику (но, отметим, это не обязательно, ибо речь идет о грузинском, а не о греческом тексте), однако содержание первого тропаря, его связь с библейской песнью (прежде всего на уровне цитаций) и его позиция указывает на то, что это – ирмос. Богородичны и троичны в канонах Иадгари отсутствуют. Песни канона вводятся рубриками – началами библейских песен: первая песнь – «Поим «, вторая – «Вонми», третья – «Утвердися» и т.д. Некоторые каноны (в особенности на праздники) имеет два или более ряда тропарей, вводимые рубрикой sxwani – «иные», которая эквивалентна греческому ἄλλοι, возможно, тропари, находящиеся под этой рубрикой, входили в состав более древних канонов (в особенности, неполных канонов). Следует отметить так называемые «покаянные тропари» – dasdibeli sinanulni, которые, вероятно, явились основой будущих будничных канонов Октоиха. Уникальный материал, изданный грузинскими учеными, до конца не исследован, не изучен и по достоинству еще не оценен мировой наукой[99]

Не менее велики заслуги грузинских ученых в исследовании ирмология и ирмосов. Исследование Е.П. Метревели[100] (в сотрудничестве с Бернаром Утье) показало, что древнейший грузинский ирмологий переводился и создавался в

[99]Чего нельзя сказать о гимнографическом материале Иерусалимского лекционария, изданном Тархнишвили (*Tarchnichvili M*. Le grand lectionaire de Jerusalem // CSCO. - Louvain, 1960. T. 188. Scriptores Iberici. Pars secunda), который подробно проанализирован в работе Лееба - *Leeb H.* Die Gesange im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (von 5 bis 8 Jh.) Wien, 1970. Насколько нам известно, коллектив грузинских ученых под руководством Е.П.Метревели подготовил издание Иадгари второй редакции, но из-за недостатка средств не смог его опубликовать.

[100]*Metreveli H. Outier B.* Contribution a l'Histoire de l'Hirmologion: Anciens Hirmologia Georgiens. // Le Museon. Revue des Etudes Orientale. 1979. T.54.

Палестине, в монастыре св. Саввы, в течение VIII-X веков (однако, в древнейшем грузинском ирмологии находился ряд оригинальных грузинских ирмосов). В 1982 году Кикнадзе издает рукопись X века A 603 – невмированный ирмологий[101], содержащий 820 ирмосов, из них лишь 320 имеют греческие соответствия в «Ирмологии» Евстратиадиса, или в опубликованных рукописях ирмологиев. Во вступительной статье Кикнадзе показал источники ирмология, проанализировал переводческую технику неизвестных составителей и переводчиков ирмосов и выяснил, что они старались соблюдать метрические соответствия в своих переводах. Он также выявил определенные параллели между грузинскими ирмологиями и ирмосами с одной стороны, и сирийскими и славянскими с другой.

Если мы перейдем к собственно русской школе исследователей канонов, то первым следует назвать великого русского литургиста Николая Дмитриевича Успенского. В своей фундаментальной работе «История всенощного бдения»[102] он рассмотрел с литургической точки зрения этапы становления канона и его употребления в богослужении Православной Церкви.

Майя Андреевна Момина продолжила дело Ивана Карабинова – исследование Триоди, прежде всего – славянской Триоди, и содержащихся в ней канонов[103]. М,А.Момина занимается исследованием рукописной традиции славянской Триоди XI-XIV в. и в настоящее время готовит критическое издание Славянской Триоди[104]. Среди ее работ есть статьи, посвященные истории греческой Триоди, как студийского, так и южноиталийского типа.[105]

---

[101]Невмированный Ирмологий (Рукопись А-603) / Изд. *Кикнадзе Г.И.* // Памятники древнегрузинской письменности. Тбилиси: Мецниереба. 1982. Т.3.

[102]*Успенский Н.Д.* История всенощного бдения // Богословские труды. — Т.18-19 19. — М., 1977-1978. — С.5-117; С. 3-69.

[103]*Момина М.А.* Вопросы классификации славянской Триоди // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С.25-38.

[104] Momina M., Trunte Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des XI-XIV Jahrhunderts. T.1. Vorfastenzeit. Padeborn, Schoenig, 2004.

[105]*Момина М.А.* О происхождении греческой Триоди // Палестинский сборник 28 (91). 1986. С. 112–120.

Из современных русских исследователей греческих миней безусловно следует упомянуть Александру Юрьевну Никифорову, чья работа о греческих минеях безусловно является новаторской, поскольку в значительной мере создана на уникальном синайском материале[106]. Русские ученые создали ряд работ, посвященных славянскому Октоиху, и содержащимся в нем гимнографическим текстам. Прежде всего – это работа Н.Б. Шеламановой. «Славяно-русский Октоих»[107]. В 1997 году на основе своих предыдущих работ О.А. Крашенинникова защитила диссертацию на тему «Древнерусский Октоих»[108]. В этой работе дана классификация Октоиха (Полный Октоих, Параклитик, Изборный Октоих, Шестоднев), определены его редакции (иерусалимская и студийская и иерусалимская), рассмотрены этапы становления византийского и древнерусского Октоиха. Для истории канона немаловажное значение имеет исследование канонов Апостолу Петру, содержащихся в древнерусских изборных Октоихах, в службе четверга. Значительное место в ее работе занимает греческий материал и в частности синайские рукописи – уникальная синайская рукопись Sinaiticus Graecus 776,

Среди русских исследователей славянских канонов, относящихся к минейному кругу, следует упомянуть М.Ф. Мурьянова, который много и плодотворно занимался историей переводов канонов в древнерусской гимнографии домоногольского периода[109]. Кирилло-Мефодиевской традицией в

[106] Никифорова А.Ю. Греческие минеи IX-XII в. М., 2012.
[107] *Шеламанова Н.Б.* Славяно-русский октоих, (ненотированный) XII-XIV века // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып.2. Ч. II. С.340-388.
[108] *Крашенинникова О.А.* Древнерусский октоих XII-XIV вв. как памятник средневековой гимнографии. Специальность 10.01.01 - Русская литература. М., 1997.
[109] См. например *Мурьянов Ф.М.* Страницы гимнографии Киевской Руси / Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М, : Наука.1991. С.69-143.

древнерусской гимнографии активно занимается Е.М. Верещагин[110]. В настоящее время он работает над подготовкой критического издания славянских миней.

Если говорить о собственно славянской гимнографии и развитии жанра канона в славянских странах, то необходимо отметить достижения болгарской школы, в особенности – работы Г.Попова и Кожухарова. Георгию Попову удалось обнаружить и опубликовать оригинальные гимнографические произведения учеников св. Кирилла и Мефодия – в том числе трипеснцы Константина Преславского[111] и выявить самобытную болгарскую часть Триоди, созданную в первой половине десятого века.[112] Стоян Кожухаров открыл неизвестные прежде каноны и трипеснцы св. Наума Охридского, ученика св. Кирилла.[113].

Таким образом, мы видим, что за века исследователи гимнографии проделали громадную работу по собиранию, публикации и исследованию гимнографических текстов[114].

И, однако, не разрешены многие вопросы, связанные с византийской гимнографией и прежде всего – содержательного плана. Да, безусловно, многое сделано для издания и изучения текстов, но однако, они изучались преимущественно с филологической стороны, либо реже со стороны богословской. В такой книге как «Поэтика ранневизантийской литературы» – эпохальная по своему содержанию – покойный академик С.С. Аверинцев рассматривал гимнографические тексты (Акафист, кондаки преп. Романа Сладковевца, каноны преп. Космы Маиумского и Иоанна Дамаскина) с точки

---

[110]*Верещагин. Е.М*. Вновь найденое богослужебное последование обретению мощей Климента Римского - возможное поэтическое произведение Кирилла Философа // ТОДРЛ. - СПб, 1993. - Т. 49. - С. 87-135; *Верещагин Е.М.* Ильина книга. М., 2005

[111]*Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. Кирилло-Методиевска книжност. София.1985. Т.2.

[112]*Попов Г.* О наличии древнеболгарской гимнографической части в Триоди // Язык и письменность древнеболгарского периода. М., 1989. С.122-131.

[113]*Кожухаров Ст.* Песенното творчество на староболгарско книжновник Наум Охридски // Литературна история. М., 1984. N12.

[114]Относительно полную библиографию см. в книге *Szoverffy. J.* A guide in Byzantine Hymnography. Leyden, Brille. 1979.

зрения религиозно-философской, в меньшей степени – культурологической. Незаурядные и глубокие исследования Н.С. Серегиной[115] Н.В. Рамазановой[116] и Верещагина[117] все же имеют более филологический аспект. К сожалению, до сих пор не хватает работ, в которых гимнографические тексты подверглись бы комплексному исследованию с точки зрения их содержания -и со стороны богословского, и философского, и культурологического, и, в особенности, исторического аспекта.

Что касается гимнографии и истории, то до недавнего времени отношение к гимнографическому тексту проявлялось либо в недоверии к нему, как к историческому источнику. либо в потребительском отношении к нему. Настало время менять это отношение за счет новых методов и подходов, в частности – герменевтического и центонно-парафразного метода и метода библейских тематических ключей.

Новизна диссертации.

Новизна диссертации заключается в нескольких аспектах:

I. Общетеоретический.

Основное положение диссертации состоит в следующем:

Гимнографические памятники способны нести актуальную историческую информацию и их использование как исторического источника не только допустимо, но и желательно и не от случая к случаю, а в рамках системного подхода.

Данное положение является новаторским для византинистики, поскольку, как отмечалось выше, изучение византийских гимнографических памятников в целом являлось прерогативой филологии, а их использование как исторических источников происходило время от времени, в рамках т. н. «потребительского под-

[115] *Серегина Н.С.* Песнопения древнерусским святым. СПб 1994.
[116] *Рамазанова Н.В.* Песнопения, посвященные св. Меркурию Смоленскому. СПб. 2009.
[117] См. например *Верещагин Е.М.* Ильина книга. М., 2005.

хода». Надеемся, что после данной диссертации работы, изучение гимнографических памятников встанет на системную основу.

Разработана методология изучения гимнографических памятников, которая состоит в комплексном подходе – соединении целого ряда методов различных гуманитарных наук – источниковедческого, **герменевтического, и историко-психологического, метода философско-теологического анализа в соединении с рядом филологических методов.**

В результате нашей работы вводится целый корпус исторических источников, которые раньше лишь обслуживались исторической наукой, а теперь могут стать ее подспорьем.

II. Конкретно-практические.

Изучение гимнографических текстов привело к пересмотру ряда представлений, сложившихся в византинистике – о восстании Ника, о характере византийско-персидской войны, о восприятии византийцами стихийных бедствий, об образе императора-мученика, о биографии преп. Романа Сладкопевца. Подробнее конкретно-практическая новизна излагается в «Положениях, выносимых на защиту»**.**

Предмет и объект диссертации.

Предметом диссертации является ментальная и реальная история Церкви и Восточно-Римской империи, отраженная в византийской гимнографии. Можно говорить об отражении жизни Церкви и Империи в церковно-поэтических памятниках, однако, во избежание неправильных толкований отметим, что понятие «жизнь» значает не повседневность, а исторический процесс в целом, как в его повторящихся, так и уникальных событиях.

Объектом исследования являются раннехристианские и византийские гимнографические тексты – гимны, каноны, кондаки, стихиры, тропари.

Проблема диссертационного исследования

Основная научная проблема, на решение которой направлено диссертационное исследование – проблема историзма гимнографических текстов. Данная проблема вовсе не является надуманной, свидетельством чего является тот факт, что ни в России, ни за рубежом мы не найдем монографического исследования, посвященного историзму церковно-поэтических текстов. Со времени Крумбахера, если не ранее, для многих ученых, к сожалению укоренился стереотип о клишированности, неисторичности, стандартности церковно-поэтических текстов.

Хотя временами гимнографические тексты и использовались как исторические источники, это происходило случайно, берссистемно, в рамках т. н. потребительского подхода. Не существовало исследований, которые могли бы сформулировать методологию раскрытия исторического содержания в гимнографических памятниках. В представляемаой диссертации предлагается должная историческая методология, которая способствует раскрытия актуального исторического содержания гимнографических текстов.

Следующие проблемы тесно связанные с историзмом – проблема континуитета христианской и византийской гимнографии. Прерывность (при вынужденном признании известной связи) византийский гимнографии с доникейской являлась общим местом работ по византийской гимнографии, начиная с трудов девятнадцатого века – Маи, Криста-Параникаса[118], Буви[119] и т.д. Особо акцентировалась сложность строфики, богатство лексики, сложность богословского содержания византийской гимнографии, однако зачастую упускалось из вида, что основы триадологической, христологической и мистагогической проблематики христианского богословия закладывались в доникейский период. Более того, общественная проблематика византийской гимнографии, в частности союза Церкви и Империи также заложена в доникейском богословии, в частности в трудах св. Ме-

[118] *Christ W. Paranikas K.* Antologia Graeca carminum Christianorum. Lipsiae: Teubneri, 1871.
[119] *Bouvy. R.* Poetes et Melodes. Nimes, 1886.

литона Сардийского. Соответственно, это не могло пройти мимо доникейской гимнографии. И соотвественно, мы можем постулировать континуитет доникейской и византийской гимнографии.

Следующая проблема, связанная с историзмом – глубина гимнографического текста и в частности его исторического содержания. Ряд исследователей считали гимнографические тексты вторичными по отношению к гомилетике и, соответственно, риторически украшенными, но малосодержательными. В нашем исследовании мы показываем, что и это далеко не так, что зависимость еще не означает поверхностности. Напротив, культура цитаты и центона способствовала тому, что элементы, заимствованные из патристических произведений (в т.ч. из гомилетических) облекались новыми смыслами, в т.ч. актуальной исторической информацией, в которой цитирование превосходит смысл изначального текста. Как мы покажем ниже, часто гимнографические тексты по своей догматической глубине, емкости и четкости превосходят прозаические патристические тексты – трактаты и гомилии. Временами они передают очень тонкие оттенки смысла[120].

В связи с этими общими проблемами ставится ряд частных.

Во-первых, это проблема христианской империи, ее истоков и перспективы. В частности, ставится проблема «имперского хилиазма», а также ромейского патриотизма.

Во-вторых это проблема катастрофизма, как природного, так и социального. В частности, ставится проблема движущих сил восстания «Ника», а также отношения византийцев к катастрофам.

---

[120]Так Херувимская, песнопение Великого входа, когда переносятся с жертвенника на престол еще не освященные евхаристические дары, подразумевает византийский военный ритуал провозглашения императора - его поставления на щит, который поддерживался скрещенными копьями: Яко да Царя всех подымем, ангельскими невидимо дориносима чинми (ὅτι τὸν Βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι, τὸν ἀορατως δορυφορούμενον τάξεσιν. Выражение дориносима — δορυφορούμενον как раз говорит о провозглашении императора, однако на щите стоит еще кандидат в императоры, которого должен еще признать Сенат и венчать — патриарх. Эта аналогия полностью соответствует статусу переносимых Честных даров, чтимых, но еще не освященных. См. *Киприан Керн*. Евхаристия. М., 1991. С. 155.

Наконец, одна из фундаментальных проблем, ставящихся в заключении – сущность византийской культуры. В отличие от весьма распространенных представлений о ней, как о культуре подражательной, имитирующей античность, мы показываем ее самостоятельный и творческий характер, а также особенности византийских представлений о культуре и творчестве.

Хронологические рамки исследования.

Хронологические рамки охватывают обширный период с конца I в. до конца X в. Подобные широкие рамки обусловлены с одной стороны, длительным становлением византийской гимнографии, которое началось еще в доникейскую эпоху и завершается с точки зрения создания жанров и литургических книг, лишь в IX веке (появление Триоди, Минеи, полного Октоиха), а с другой стороны судьбами христианской Империи, основы которой закладываются еще до Миланского эдикта, но акмэ которой в Средневековье исследователи по справедливости относят к Македонскому реннесансу, то есть к IX-X в.

Структура работы

Работа состоит из трех глав. Первая глава посвящена отражению церковной жизни в гимнографических памятниках. Во второй главе рассматривается тема императора и империи и ее судеб в церковно-поэтических произведениях. Третья глава касается отражения общественной и культурной жизни в гимнографических памятниках. Каждая глава делится на параграфы и пункты. Параграфы объединяют более общие темы, такие как «Доникейская гимнография», «Богословская тематика», «Праздник в византийской гимнографии», «Почитание святых», «Гимнографические памятники как источники по истории богослужения главе «Церковь». Пункты содержат конкретные сюжеты и объединяются параграфами

Цели и задачи исследования.

Цели и задачи исследования во многом связаны со структурой работы, призванной к их разяснению.

Цели исследования

1. Осветить духовный мир восточно-римского (византийского) общества и его отражение в гимнографии.
2. Показать особенности и структуры восточно-римской христианской ментальности, проявляющиеся в византийской гимнографии.
3. Осветить проблему историзма и отражения реальных событий в византийской гимнографии.

Задачи исследования.

Они проистекают из целей исследования и заключаются в следующем.

1. Выявить в гимнографических текстах исторические факты, либо связанные с ними аллюзии и намеки, обогащающие наши знания о византийской истории.
2. Изучить настроения византийского общества, отраженные в гимнографических текстах.
3. Определить правовые представления византийского общества, присутствующие в церковной поэзии.
4. Определить концепцию власти, содержащейся в византийских гимнографических памятниках. Выявить представления о культуре.
5. Показать, как византийские гимнографические памятники освещают жизнь Церкви, Империи и византийского общества.

6 Показать особенности отражения догматической полемики в гимнографических памятниках.

Методологическая основа диссертации

В диссертации используется комплекс методов и подходов.

1. Традиционный исторический источниковедческий подход[121]

[121] См. *Данилевский И.Н.*, Медушевская О.М. и др. Источниковедение. М., 1998.

2. Герменевтический подход, школы Бетти-Гадамера[122] . данной школы не случаен, поскольку во-первых Гадамер понимает герменвтику как учение о бытии, онтологию, во-вторых он выстраиваетт определенную аксиоматику герменевтического знания, которую он именует «предварительным пониманием», заданным традицией. Традиция же способствует верификации результатов герменевтического процесса и служит определенным гарантом от герменевтического произвола[123]..

3. Историческая психология[124], связанная с герменевтикой чрез понимающую психологию[125].

Историко-филологические методы.

К числу традиционных филологических методов, употребляемых в работе, относятся:

Лексикологический анализ.

Синтаксическо-текстуальный анализ.

Метрический анализ (ср. пункт «Гимн Троице»)

Текстологическая реконструкция (см. пункт «Реконструкция ирмоса «Честнейшую херувим»)

Метод обратного перевода. Мы его использовали для восстановления недошедших до нас греческих текстов, реконструируя их благодаря обратному переводу с древнегрузинского языка.

Центонно-парафразный метод. Разработан Риккардо Пиккио и развит И.Я. Данилевским, который апробировал его на материалах раннего русского летописания[126] .

---

[122] *Gadamer P.* Warheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik.1960. S.12

[123] *Gadamer H.G.* Dialogue and dialectic. N.Y. - L.1980. P.42

[124] См. в частности о ней *Вассоевич А.Л.* Духовный мир народов классического востока. Спб. 1996.

[125] *Дильтей В.* Описательная психология. Москва.1924. с.18.

[126] *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения

На наш взгляд, центонно парафразный метод дает хорошие результаты не только для древнерусской литературы и не только для летописания. Он целиком применим к раннехристианской и византийской гимнографии. Ярким примером центона является, например, гимн «Великое славословие», который составлен из цитат из Ветхого и Нового Завета. Анализ семантики цитат и изучение образуемого им нового семантического поля дает очень многое для изучения не только доникейской гимнографии, но и истории Древней Церкви.

Метод библейских тематических ключей.

Этот метод тесно связан с центонно-парафразным методом, но, в отличие от него, более сосредоточен на семантическом значении библейских цитат[127]. Каждая цитата осмысляется, как некий смысловой ключ к пониманию текста, временами, как некий тематический элемент, который конструирует текст, а также создает известный смысловой вектор его движения. Мы используем метод тематических ключей во многих случаях, в т.ч. при исследовании кондаков преп. Романа Сладкопевца, в частности «На землетрясение и пожар», где мятежники представлены в образе «Нового Голиафа», а император Юстианиан – как новый Давид.

Положения, выносимые на защиту.

1. Византийские гимнографические памятники являются историческими источниками не только в силу того, что они – остатки прошлого, но и потому, что в ряде их в той или иной мере отражаются исторические события и во всех них – восточно-христианская ментальность. Ряд византийских гимнографических памятников при применении надлежащей методологии (метод библейских тематических ключей, центонно-парафразный метод) способны давать нам актуальную историческую информацию. Это справедливо в частности для кондаков преп.

летописных текстов. М., 2004. С. 30

[127] *Пиккио Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Slavia Orthodoxa. Литература и язык. М.: Знак. 2003. С. 431-466.

Романа Сладкопевца. Так, образы Давида и Голиафа в кондаке на «Землетрясение и пожар» проливают свет на характер императорской власти и на религиозный состав мятежников.

2. Проблема гимнографического текста как исторический источник ставит важный вопрос о соотношении ментального и реального, в частности ментальной и реальной истории. В византийском гимнографическом тексте, на наш взгляд, ментальное неразрывно связано с реальным, согласно определению Четвертого Вселенского Собора – две природы Христа халкидонскому оросу – нераздельно, неразлучно, неслиянно. Так, ментальная география неразрывно соединена с реальной, ментальная история – с реальной. В гимнографических памятниках присутствуют не только символические топонимы типа «Вавилон», но и вполне реальные. Так, гимнографические памятники освещают апостольскую проповедь и касаются ее достаточно неожиданного аспекта-апостольской географии, на которую проливают свет древнейшие церковно-поэтические произведения.

3. Ценность гимнографического текста увеличивается, если автор был свидетелем и очевидцем события, примером чему в частности является кондак «На землетрясение и пожар Романа Сладкопевца. Но даже если в гимнографическом тексте не отражаются исторические события, от этого он не перестает быть историческим памятником и предоставлять ценнейшие исторические сведения, правда, несколько иного характера. Он отражает веросознание, идеологию, нравственную и культурную жизнь восточнохристианского общества, Восточной Римской Империи. Исходя из рассмотренного материала, можно видеть разнообразие исторических событий и явлений, отраженных в гимнографических памятниках. Это и стихийные события – землетрясения и эпидемии, социальные бедствия – войны и восстания, важные события церковной жизни – вселенские соборы и освящения значимых храмов. Исходя из исследования можно постулировать континуитет доникейской и византийской гимнографии, в том числе и применительно к проблеме историзма.

4. Византийская гимнография была не просто литературным жанром, но религиозно-общественным явлением, зачастую своеобразным знаменем противоборствующих сторон. Являясь частью религиозной жизни и церемониала она не только отражала жизнь византийцев, но и формировала ее. Ряд гимнографических текстов обладал не только культурно но и государственнообразущим значением. Пример тому – не только аккламации народа во время царских церемоний, описанных в трактате Константина Багрянородного De ceremoniis, но и целый ряд других текстов, в частности рассматриваемый нами кондак «На освящение святой Софии».

5. В византийской гимнографии присутствует представление об империи, как об обществе христианском по преимуществу, достоянии или собственности Христа, Его «политии», в которой действуют (или должны действовать) Его законы. С известной осторожностью можно говорить об отражении в гимнографии такого явления, как «имперский хилиазм» – представление о христианской державе как «тысячелетнем царствии Христа. Император предстает как «крестоносный царь», защитник христианской цивилизации и образец христианской нравственности. В то же время, в службе императору Никифору дается образ царя-мученика. В византийской гимнографии, в частности в «Акафисте» и в творениях Георгия Писиды, отражается военная тематика, в частности – ряд эпизодов Персидской войны и аварской осады Константинополя – сожжение персидских храмов огня, трудный путь войска Ираклия в пустыне, решающий морской бой под стенами Константинополя 8 августа 626 года. В ряде служб, особенности Аморийским мученикам, присутствует такое явление, как ромейский патриотизм и признание святости воинского подвига.

6. В диссертации особое внимание уделяется творчеству и жизненному пути одного из величайших поэтов Византии – преп. Романа Сладкопевца. В кондаке Романа Сладкопевца «На пожар и землетрясение» освещается восстание «Ника» в совершенно ином ключе, чем в ряде нарративных памятниках. Согласно Роману,

большинство горожан не принимало участия в восстании, а стремилось спастись бегством из Константинополя, чему мешала буря на Босфоре. Зачинщиками восстания могли быть некие «чужеземцы», подобные филистимлянам, т. е. нехристиане. Император предстает защитником верующего народа. В целом Роман не осуждает ни императора, ни восставших, но считает восстание наказанием за грехи всего народа. В творчестве Романа Сладкопевца отражается эпидемия чумы 544 года и великие землетрясения сороковых-пятидесятых годов шестого века. Эти бедствия преп. Роман считает прологом Второго Пришествия и наказанием за греховный инфантилизм ромеев, за их упорство в пороках и нераскаянность. Биография преп. Романа Сладкопевца, реконструируемая на основе ранних гимнографических памятников, в том числе его собственных произведений, в корне отличается от поздних житийных памятников. На место отшельника и созерцателя, отдаленного от мирских дел, пред нами предстает образ активного деятеля, в некотором смысле, политика, советника и приближенного св. императора Юстиниана.

7. В ряде гимнографических памятников находят свое отражение общественные и правовые реалии – инквизиционный процесс, процедура отпуска на свободу раба, вчинение иска о недобросовестном исполнении контракта. В церковно-поэтических произведениях отражается тема коррупции и угнетения человека человеком.

8. Античная и христианская культура противопоставляются в гимнографичесикх текстах как культуры мифа и истины, технологии как средства манипуляции, создания химер с одной стороны и искусства как прославления Бога с другой. Согласно византийским поэтам, на место знания рационального и дискурсивного приходит ведение сверхрациональное, «превыше ума», которое носит жизненный, практический и жизнеутверждающий характер. Античности была чужда тесная связь жизни и знания, напротив, для христианства она является определяющей, что отражается в византийской гимнографии. В византийской гимнографии, в частности, в Великом каноне Андрея Критского подвергается сомнению принцип

«познай себя» связано с самоанализом, с самовзысканием, познанием себя, как центра мира, а не Бога.

Творчество обладает триадологическим, пневматологическим и экклесиологическим измерением. Воплощение и домостроительство спасения осмысляется как творчество и новотворение. Христианская жизнь, подвижничество в византийской гимнографии рассматривается как творчество, «деятельное восхождение». Жизнь и творчество гимнографов (в частности – Романа Сладкопевца) осмысляется в рамках православной мистики, аскетики, богопознания, экклесиологии. Творчество Романа обладает общественным, учительным значением. Его произведения воздействуют на все виды чувств и обладают космологическим значением.

Апробация диссертации.

Положения диссертации были обнародованы в ряде выступлений и публикаций.

Автор принимал участие в ежегодной конференции с участием иностранных ученых «Жебелевские чтения» и в 23 Международном Византийском конгрессе. Содержание диссертации отражено в следующих публикациях.

Публикации по теме диссертации.

Монографии.

Василик В.В. Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. СПб:, Издательство Санкт-Петербургского Университета. 2006. – 320 с.

Василик В.В. Церковь и империя в византийских гимнографических памятниках. СПб Алетейя. 2016.

Статьи, рекомендованные ВАК

Василик В.В. О древнейшем фрагменте Триоди // Византийский Временник. Т. 61 (86). 2002. С. 93-102.

Василик В.В. Влияние богословия св. Кирилла Александрийского на византийскую гимнографию в контексте общественно-религиозной борьбы в Византии V-VIII века // Вестник СПБГУ. Серия 2. 2006.

Василик В.В. Отражение жизни византийского общества 20-50 годов VI в. в творчестве Романа Сладкопевца. Вестник Санкт-Петербургского Университета. СПб., 2006. Серия. 2. Выпуск 2. С. 76-83.

Василик В.В. Из истории византийской книжности. О греческом литургическом палимпсесте из Российской Национальной библиотеки и его значении // Вестник СПБГУ. N2. 2008. С. 119-127.

Василик В.В. К проблеме реконструкции византийских гимнографических текстов и их исторического контекста // Вестник СПБГУ N4. 2008. В. 159-169.

Василик В.В. Роман Сладкопевец. Кондак Иосифу Праведному. Вступит. ст., пер. и примеч. В.В. Василика (Москва) / Вестник Древней Истории. 2010. № 4.С. 266-274.

Василик В.В. К проблеме реконструкции византийских гимнографических текстов // Византийский временник. Т. 68 (93) 2009. С. 143-151.

Василик В.В. Империя и крест в византийской гимнографической традиции // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Серия 2. 2009.

Василик В.В. Апостольская география в раннехристианских и ранневизантийских географических памятниках // Вестник Древней Истории. 2010. №2 (272). С. 172-179.

Василик В.В. Гимн Троице как возможный однопеснец // Вестник древней истории. 2012.

Василик В.В. Эсхатологические представления в Галицко-Волынской летописи. Русин. 2013 №1 С. 136-148. (журнал входит в Scopus)

Василик В.В. Тема Нового Иерусалима в Галицко-Волынской летописи. Русин. 2013 №2 С. 121-130 (журнал входит в Scopus)

Василик В.В. Litteraria illiterata (О некоторых фонетических особенностях и грамматических тенденциях византийского греческого языка X века на материале латинских литургических рукописей) // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XVI Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского 18-20 июня 2012 г. С. 127-132.

Василик В.В. О болезни и смерти Владимиро-Волынчкого князя Владимира Васильковича. Некоторые медицинские, гомилетические и литургические наблюдения. Русин. 1. 2015. С. 51-68.

Василик В.В. Отражение стихийных бедствий и эпидемий в кондаках преп. Романа Сладкопевца // Вестник Костромского Университета им Н.А. Некрасова. 2015. №5. С. 1-8.

Василик В.В. Св. равноапостольный Владимир как новый Константин. Русин. 4. 2015. С. 323-334.

Василик В.В. Конференция «Св. Равноапостольный князь Владимир и его эпоха». Русин. 4. 2015. С.

Vasilik V.V. About a hitherto unknown prayer to St. Anastasia // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2015 (2). P. 96-108.

Статьи в прочих журналах и сборниках.

Василик В.В. Новые данные по истории палестинской гимнографии / Традиции и наследие христианского Востока, М.: Индрик, 1996. С. 181-208.

Василик В.В. Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. 1997. Т.63 (2) С.311-337

Василик В.В. К вопросу о значении и составе триоди IX века (Р.А. И.К.) // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского богословского института. – М.,1998. С. 51-54.
Василик В.В. Никифорова А.Ю. Авксентий // Православная энциклопедия. Т.1. М., 2000. С. 145-146.
Василик В.В. . Источник жизни во гробе полагается (О гимнографии Успения) / Сборник трудов Высшей Религиозно-Философской Школы. Богословие, философия, словесность. СПб., 2000. С.93-115.
Василик В.В.. К датировке Богоявленского канона / Гимнология. Материалы Международной научной конференции «Памяти протоиерея Димитрия Разумовского». М., 2000. Книга первая. С. 87-100.
Василик В.В. О неизвестной службе святителю Николаю // Правило веры и образ кротости. М., 2004. С. 286-337.
Василик В.В. О ранней истории Туринской плащаницы. // Мнемон. Исследования по истории античного мира. №4 СПб 2005. С. 434-444.

Василик В.В. О некоторых особенностях фонетики италийского диалекта византийского греческого языка по данным Триоди IX в. (БАН Р.А. И.К. 109) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Международная конференция памяти И.М. Тронского. СПб. 2005 С. . 125-130.
Василик В.В. Отражение римского права в византийской гимнографии // Jus antiquum. 2007. №1. 23-34.
Василик В.В. Богословие мученичества в ранней грузинской гимнографии: служба св. Або Тбилисскому// Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6 – 9 февраля 2008 г./ Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Издательство СПБГУ, 2009. 55-66.

Василик В.В. События византийско-персидской войны в «Акафисте» // Русь и Византия. Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Материалы XVIII Всероссийской научной сессии византинистов. Москва, 2008. С. 36-43.

Василик В.В. Кондак на обновление Святой Софии как исторический источник: некоторые наблюдения // Prospise sed respice: Проблемы славяноведения и медиевистики. Сборник научных статей в честь 85-летия профессора Владимира Александровича Якубского / Отв. ред. А.Ю. Дворниченко. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 306-322.

Василик В.В. Евхаристия в гимнографических памятниках Церкви // Международная богословская конференция. Православное учение о церковных таинствах. Москва 13-16 ноября 2007 г. Т. II. Евхаристия: богословие. Священство. М., 2009. С.111-123.

Василик В.В. Молитва и мученичество // Мнемон. Исследования по истории античного мира. №8 СПб 2009. С. 410-423.

Василик В.В. Семнадцатая гомилия Патриарха Фотия // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 9 (1). 2011. С. 73-91.

Василик В.В. Гимнографические тексты «Апокалипсиса» как свидетельство литургической жизни и самосознания ранних христиан // Мнемон. №7. 2012. С. 340-352.

Василик В.В. Окружное послание преподобного Навкратия о кончине преподобного Феодора Студита// Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2012. № 1. С. 127-141.

Василик В.В. О каноне, посвященном св. Константину Великому // Манрусум. 2012.

Василик В.В. О неизвестном палестинском каноне св. Константину Великому // Сборник тезисов XX всероссийской конференции византинистов. М., 2013. С. 110-117.

Василик В.В. Античная традиция в раннехристианских изображениях Христа.// Античное наследие сквозь века. Материалы 5 международной конференции: «Актуальные проблемы Теории искусства. СПб. 2014. С.85-86.
Василик В.В. Диакон на императорской службе. Чтения памяти В.И. Старцева. Спб. 2014. С. 22-29.

В завершение автор стремится исполнить приятный долг поблагодарить всех, кто прямо или косвенно способствовал ему в этой работе – Его Преосвященство Дамиана, еп. Синайского, монаха Юстина – библиотекаря Синайского монастыря, Его Преосвященство епископа Егорьевского Тихона (Шевкунова), прот. доцента Михаила Желтова, проф. д.ф.н. Афиногенова Д.Е., проф. Верещагина Е.М., д.и.н. Назаренко А.В., д.и.н. Бибикова М. В, д.ф.н. Прохорова Г.М., д.м.н. главного научного сотрудника Серегину Н.С., проф. д.и.н Филюшкина А.И., проф. д.и.н. Егорова А.Б., проф.д.и.н Климова О.Ю., д.и.н. Алексеева А.И.,д.фил.н. Светлова Р.В., д.и.н. проф. Кривошеева Ю.В., д.и.н. доц. Соколова Р.А, доктора философских наук Е.В. Соколова, д.и.н. А.В. Петрова, деканов исторического факультета Дворниченко А.Ю. и Даудова А.Х., к.и.н. Алимова Д.Е, к.ф.н. Никифорову А.Ю, к.и.н. Кузенкова П.В.,к.ф.н. Милютенко Н.И., к.и.н. Виноградова А.Ю., к.фил. Наук А.Е. Радеева.
Особая благодарность родным и близким, долготерпевшим этот труд.

Сокращения:

ВВ – Византийский Временник.

AHG – Analecta Hymnica Graeca

CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

MR – Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαύτου ἐν Ῥώμῃ. 1888.

PG – Patrologiae cursus complectus. Series Graeca.

PL – Patrologiae cursus complectus. Series Latina.

PO – Patrologia Orientalis.

SC – Sources Chretiennes.

Все переводы, кроме особо оговоренных случаев, принадлежат автору данного диссертационного сочинения.

ГЛАВА I.
ОТРАЖЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Введение.

Первая глава нашей работы посвящена отражению церковной жизни в византийской гимнографии. Это является естественным: ведь Церковь является не только колыбелью, но и преимущественным местом жизни гимна. С другой стороны, в византийском мире разделение церковного и светского, безусловно представляет целый ряд трудностей и является в известной степени искусственным, поскольку одно проникает в другое. В нашем изложении мы следовали с одной стороны принципа хронологического, с другой – тематического. Смыслы никейской гимнографии органично продолжаются и развиваются в последующей византийской гимнографии, которая обладает единством в многообразии и освещает целый ряд тем, важных для исторической наукии.

Первая глава разделена на пять параграфов. Параграф первый посвящен смыслам доникейской гимнографии. Из него органично вырастает второй параграф, рассматривающий отражение догматики в византийской гимнографии, в основном связанный с христологией и учением о евхаристии, столь актуальными для доникейского периода. Третий параграф посвящен праздникам, прежде всего богородичным. Содержание этого параграфа проистекает из второго, поскольку мариология немыслима без христологии и соотвественно, содержание богородичных праздников тесно связано с догматикой, прежде всего христологической. Четверый параграф, посвященный святым, естественным образом связан с третьим, коль скоро праздники и памяти святых теснейшим образом связаны с Господскими и Богородичными праздниками и по своему смыслу, и по происхождению. С другой стороны, некоторые его части связаны также и с первым параграфом, особенно в том, что касатеся служб мученикам.

Наконец, пятый параграф говорит о гимнографических памятниках как о источниках по истории богослужения.

§ 1
ДОНИКЕЙСКАЯ ГИМНОГРАФИЯ И ЕЕ СМЫСЛЫ

Введение.

Поскольку раннехристианская гимнография проистекает из Священного Писания и, в частности из Нового Завета, то естественно, что первый пункт параграфа посвящен гимнам Апокалипсиса, в которых с одной стороны содержатся зародыши будущих гимнографических жанров, а с другой – отражается христологическое и экклесиологическое сознание древней Церкви, в том числе и богословие мученичества. Второй пункт посвящен страданию и мученичеству как тому, что определяет жизнь доникейского периода, ознаменовавшемуся десятью гонениями со стороны римских императоров. Однако, доникейский период характеризуется не только гонениями, но и проповедью Церкви и само мученичество часто являлось молчаливой проповедью, поэтому за ним естественно следует второй пункт, посвященный апостольской географии. Третий пункт «Гимн Троице» связан со вторым благодаря космологическому содержанию гимна. Четвертый пункт, посвященный гимнам Авксентия Вифинского, органично связана с третьим благодаря общему источнику – Песни отроков, содержательному и жанровому
единству, а также традициям доникейской гимнографии, присутствующих в них.

ПУНКТ 1.
ГИМНОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ АПОКАЛИПСИСА КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО О ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ И САМОСОЗНАНИИ РАННИХ ХРИСТИАН.

Книга Откровения Иоанна Богослова Апокалипсис следует рассматривать не только, как Откровение, но и как литургический памятник[128]. Неизреченное видение небесной Литургии, облекается в литургические образы, формы и формулы, знакомые и узнаваемые для слушателей (или читателей) послания Иоанна Богослова. Некоторые из этих формул в измененном виде вошли в богослужение более поздней эпохи, как, например – «Свят, Свят, Свят Господь Бог Вседержитель, Который был и есть и грядет» (Откр. 4, 8), возглас, который в настоящее время входит в евхаристический диалог священника и народа. В Апокалипсисе содержится целый ряд гимнов[129]. Литургия Апокалипсиса обладает явно выраженным крещальным, пасхальным характером (об этом говорит 7 глава – **запечатление** 12 колен, сопоставимое с миропомазанием и явление множества народа в белых одеждах – крещальных одеяниях). Евхаристический характер богослужения Апокалипсиса несколько менее очевиден (хотя присутствует чтение Писаний – раскрытие свитка, «Свят»).

В Апокалипсисе в 16 главе пристутствуют цитаты из Песни Азарии Песни Азарии в гимнографических фрагментах Апокалипсиса – (16 глава). Ангелы изливают на грешный мир чаши гнева Божия и при излиянии третьей чаши Ангел вод говорит:

---

[128] См. в частности работу кардинала Даниэлу. *Danielou J.* La Bible et la liturgie. Paris, 1951.

[129] О гимнографии Апокалипсиса и ее связях с литургией см. в частности работу кардинала Даниэлу: *Danielou J.* La Bible et la Liturgie. Paris, 1951, труд Прижана *Prigent P*. Apocalypse et Liturgie. – Neuchatel, 1964., работу Йорнса *Joerns K.-P.* Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion u.Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung. – Gütersloh: Mohn, 1971. 206 s., книгу Шимановского - *Schimanowski G.* Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluß der Hekhalotliteratur. - Tub., 2002. 367 s.

Δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος,	Праведен Ты, Господи, Сущий, и Кто был, святой
ὅτι ταῦτα ἔκρινας	**что Ты** так судил;
ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν,	ибо кровь святых и пророков излили они
καὶ αἷμα αὐτοῖς δέδωκας πιεῖν·	и кровь им дал Ты пить
ἄξιοί εἰσιν. (Re. 16, 5-6).	Достойны того они (Откр. 16, 5-6)[130]

.

Сравним этот ритмизованный фрагмент с 27 стихом 3 главы книги Даниила:

ὅτι δίκαιος εἶ ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐποίησας ἡμῖν, Ибо праведен Ты во всем, что сотворил нам.

Ответ Ангелу, исходящий от жертвенника так же имеет параллели в Песне Азарии:

Ναί, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, Ей, Господи Боже Вседержитель,

ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου. истинны и праведны суды Твои.

Сравним это с окончанием 27 стиха 3 главы книги Даниила:

καὶ πᾶσαι αἱ κρίσεις σου ἀληθεῖς, И все суды Твои истины.

Однако, помимо песни Азарии мы имеем в книге Откровения иной элемент преданафорального последования – песнь Моисея, предшествующая песни Азарии, как в хронотопе Апокалипсиса, так и в структуре раннехристианского бдения. В 15 главе Откровения сказано следующее:

[130]Здесь дается авторский перевод в виду того, что синодальный перевод не передает поэтику библейского текста. Синодальный текст: «Праведен Ты, Господи, Который еси и был, и свят, потому что так судил; за то, что они пролили кровь святых и пророков, Ты дал им пить кровь: они достойны того.

«И видел я как бы стеклянное море, смешанное с огнем; и победившие зверя и образ его, и начертание его и число имени его, стоят на этом стеклянном море, держа гусли Божии, и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца, говоря[131]:

Μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου,	Велики и чудны дела Твои,
κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ·	Господи Боже Вседержитель!
δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου,	Праведны и истинны пути Твои,
ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν.	Царь языков!
τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε,	Кто не убоится, Господи,
καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου;	и не прославит имя Твое?
ὅτι μόνος ὅσιος,	Ибо Ты един свят.
ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν	Ибо все народы придут
καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου,	и поклонятся пред Тобою,
ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.	ибо открылись суды Твои.

«И после сего я взглянул, и вот, отверзся храм скинии свидетельства на небе. И вышли из храма семь Ангелов, имеющие семь язв, облеченные в чистую и светлую льняную одежду и опоясанные по персям золотыми поясами. И одно из четырех животных дало семи Ангелам семь золотых чаш, наполненных гневом Бога, живущего во веки веков» (Откр. 15, 2-7).

Итак, песнь Моисея предшествует выносу чаш, то есть – анафоре и, соответственно, связанной с ней песни Азарии. Возникает вопрос: какая эта песнь – песнь из Исхода, или из Второзакония? С одной стороны, песнь Агнца, идущая за песнью Моисея, как будто бы свидетельствует о том, что это – песнь из Второзакония (Втор. 32).

Примеры:

δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου,-

праведны и истинны суды Твои (Откр. 15, 3).

[131]καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου λέγοντες...

Сравним:

θεός, ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσις·

Бог -истинны дела Его и все пути Его – суд (Втор. 32, 3).

Другой пример:

ὅτι μόνος ὅσιος,

Ибо Ты един свят (Откр. 15, 4).

Сравним: δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος.

Праведен и свят Господь (Втор.32, 4).

Следующее соображение также склоняет к тому, чтобы считать «Песнь Моисея раба Божия» песнью из Второзакония: Апокалипсис в какой-то мере отражает богослужение Иерусалимского храма, в котором «по субботам, во время принесения особой субботней жертвы пелась песнь Моисея – «Вонми небо» (1/6 часть в каждую субботу по порядку)»[132]. Однако, то же самое богослужение Иерусалимского храма опровергает наши построения: при вечернем жертвоприношении Субботы пелась песнь Моисея из Исхода – «поим Господеви» (Исх. 15, 1-15). Михаил Скабалланович специально отмечает: «Отсюда понятно место Апокалипсиса (Откр. 15, 3), где говорится, что святые, идя в вечное субботствование, поют песнь Моисея»[133]. Дело в том, что раннехристианская агрипния связана с богослужением Субботы, но с вечерним, а не утренним и, следовательно, в богослужении Апокалипсиса гораздо естественнее представить вечернюю песнь из Исхода, чем в утреннем – из Второзакония. Другое соображение также склоняет нас к тому, что в Апокалипсисе подразумевается песнь из Исхода: песнь Моисея – песнь победителей, ее поют «победившие зверя». Содержание Исх. 15, 1-15 как раз соответствует победному настроению (Поим Господеви, славно бо прославися, коня и всадника вверже в море), что совершенно не скажешь о песни из Второзакония (Втор. 32), посвященной

[132] *Скабалланович М*. Толковый типикон. Вступительная глава...С. 5.

[133] Там же.

Божественному наказанию согрешившего избранного народа. В более поздней традиции (в частности у Мелитона Сардского, Афанасия Великого и т. д.) песнь Моисея из Исхода связывалась с пасхальным богослужением, с пасхальным бдением[134], следовательно в Апокалипсисе именно она имеется в виду.

С другой стороны, как мы отметили, в песни Агнца присутствуют следы песни из Второзакония, что, возможно, свидетельствует о некотором сочетании двух храмовых традиций. Так или иначе, но «песнь Агнца» – первый ясно выраженный пример «однопеснца», в данном случае – гимна, сочетающегося с библейской песнью[135]. По метрическим, синтаксическим и семантическим соображениям эту песнь можно разбить на пять отрезков, пять строф – как по содержательным, так и по метрическим характеристикам:

Μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, 11 слогов Ps. 110, 2, Ps. 138, 14.
κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ· 11 слогов Am. 3, 13, 9, 5
δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, 12 слогов Dt. 32, 4
ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν. 7 слогов Jr. 10, 7
τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε, 9 слогов Jer. 10, 7. Hen. 9, 4
καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου; 9 слогов
ὅτι μόνος ὅσιος, 7 слогов Dt, 32, 4
ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν 10 слогов Ps. 85, 9, Ml. 1, 11
καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, 11 слогов
ὅτι τὰ δικαιώματά σου 9 слогов Jr. 11, 20, Is. 2, 2
ἐφανερώθησαν 6 слогов

Мы видим, что эти строфы совпадают друг с другом по количеству стихов (за исключением четвертой). Стихи в каждой из строф стремятся к разному

[134] *Meliton de Sardes*. Sur la Paque / ed, *Perler O.* Sources Chretiennes. T.123 Paris, 1966. P. 25; *Schneider H.* Die biblischen Oden seit dem 6 Jh. // Biblica.1949. T. 30. S. 24.

[135]Это не противоречит нашим наблюдениям относительно ст. 16,5 и 16, 7 Апокалипсиса. Возможно, в Апокалипсисе соединяются разные литургические традиции: одна - в которой однопеснец выстраивается на основе песни Моисея, другая - в которой он строится на основе песни Азарии и трех отроков.

количеству слогов, особенно в первой и третьей строфе, однако количество слогов различается в стихах разных строф. Тем не менее определенная тенденция к метрической упорядоченности очевидна. Следовательно, можно с определенной долей осторожности говорить, что мы имеем дело с разными припевами, сведенными в единый гимн, соединеный с библейской песнью, который можно назвать однопеснцем.

Однопеснец является предком такого важного богослужебного византийского гимнографического жанра, как канон[136]. Однопеснцем называется одна или несколько строф, или тропарей, стихословившихся после или внутри одной библейской песни. В настоящий момент в богослужении православной Церкви мы не имеем подобных гимнографических композиций,. Однако, судя по гипотезе Скабаллановича[137] и изысканиям Лурье[138], в истории богослужения и в истории раннехристианской и византийской гимнографии однопеснец был реальной литургической структурой, за которым появился двупеснец, потом трипеснец и четверопеснец, а затем и полный канон. Истоки этого процесса коренятся в доникейской эпохе, а самое его начало может быть связано даже с апостольским веком.

М.Скабалланович и другие литургисты считают, что однопеснец появляется на песни трех отроков (Дан.3, 52-88). Мы принимаем это утверждение с некоторыми ограничениями, поскольку, как мы увидим ниже, в раннехристианской традиции была попытка создать однопеснец на основе

[136]*Velimirovic M.* Formal structures of Canon / Heirmos and Heirmologion // Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen - Gedenkschrift Leo Schrade. - München, 1973. О формальных структурах канона см. также *Dalmais I.H.* Tropaire. Kontakion. Kanon. Les elements constitutifs de l'hymnographie byzantine / Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, Historische Präsentation / Herausgegeben *Becker H., Kaczynski R* . : Pietas Liturgica. St. Ottilien.1983. S. 421-433.

[137]Из последних работ по методологии истолкования Апокалипсиса см. Андросова В.А. Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова. М.: Издательство ПСТГУ. 2013 (с обширной библиографией).

[138] *Лурье В.М.* Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Византинороссика. Труды Санкт-Петербургского Общества византино-славянских исследований. - СПб, 1995. - Т.1. - С. 149-200.

однопеснца на основе первой песни Моисея (Исх.15, 1-17). Тем не менее, если говорить о магистральной линии развития однопеснца и канона, песнь трех отроков (возможно с песней Азарии) послужила той основой, на которой в конечном счете и вырос канон[139].

Отметим, что «песнь Агнца» связана с Откр. 16, 5: в том, и в другом случае Бог называется κύριε ο θεὸς ο παντοκράτωρ (Господь Бог Вседержитель), что соответствует еврейскому twabc myhla hwhy (Yahwe (в традиционном чтении – Adonai) Elohim Cabaot – Сущий (Господь) Бог воинств[140]) – и что указывает на возможную еврейскую основу Апокалипсиса. В христианском контексте имя κύριε ο θεὸς παντοκράτωρ обладает определенно выраженным триадологическим значением, хотя «Песнь Агнца», судя по названию явно обращена ко Христу.

«Песнь Агнца» представляет собой своего рода центон – сочетание цитат из Второзакония (Втор. 32, 4), Псалтири (Пс. 85, 11, Пс. 138. 14) и Пророков (Амос, 3, 3 Иеремия 10, 7, 11, 20) см. выше. Особого внимания заслуживает возможное параллельное место с книгой Еноха:

δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου,	Праведны и истинны пути Твои,
ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν.	Царь языков!

Однако, сам образ цитации достаточно свободен, приведем пример цитаты из Пророка Иеремии:

τίς οὐ μὴ φοβηθῇ σε	Кто не убоится Тебя,
βασιλεὺ τῶν ἐθνῶν.(Ier. 10, 7)	Царь языков? (Иер. 10, 7)

Сравним со словами Апокалипсиса:

---

[139] Подробнее об этом см. *Василик В.В.* Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. Спб. 2006.

[140] Ср. Amos 3, 13, 9, 5 в масоретской библии и в Септуагинте, где twabc регулярно передается, как παντοκράτωρ.

δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου,	Праведны и истинны пути Твои,
ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν.	Царь языков!
τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε,	Кто не убоится, Господи,
καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου;	и не прославит имя Твое? (Откр. 15, 3-4).

Само начало песни Агнца имеет литургические аналоги в более поздней крещальной молитве – молитве освящения воды «Велий еси Господи и чудны дела твоя – (Μεγας ει, κύριε, καὶ θαυμαστὰ ἔργα σου), и ни единаго же слова довольно будет к пению чудес Твоих».

Цитата из 85 псалма (все народы придут и поклонятся пред Тобою) вероятно, говорит о его литургическом употреблении. В более позднем раннехристианском богослужении 85 псалом становится псалмом на вечерне (антиохийский, затем – константинопольский чин), но, возможно, его появление на бдении произошло несколько ранее. Однако, эта цитата значима сама по себе, ибо в «Песне Агнца» говорится о Боге, как о Боге не только Израиля, но и всех народов, ведущем их Своими неизреченными и истинными путями ко спасению, в ней выражается радость о том что «все народы придут и поклонятся пред Ним», в ней заключен глубинный мессианский и миссионерский подтекст. Поэтому «песнь Агнца» представляет определенный контраст по отношению к песне Моисея, где на голову язык-ников призывается «страх и трепет» и «окаменение» (Исх. 15, 15-16). Таким образом, новозаветная песнь восполняет ветхозаветную, в ней как бы подводится итог Божественного домостроительства – всех тех путей, которыми Бог вел человечество ко спасению, прославляется величие «чудных « божественных деяний, совершенных ради всех народов – то есть – воплощения, Креста и Воскресения. Содержание песни «Агнца» неразрывно связано с богословием «пути Господня», которое появляется еще в Нагорной проповеди, в притче о широком и узком пути (Мф. 7, 13, 14), а также в словах Христа – «Я

есмь Путь, и Истина, и Жизнь» (Ин. 14, 6), присутствует в Деяниях и развивается в учении «о двух путях» в Дидахи.

Возникает вопрос, каким образом воспевалась песнь Агнца и как она соотносилась с песнью Моисея? Пелась ли она после песни Моисея, или внутри ее? В настоящий момент за отсутствием прямых указаний и свидетельств мы лишены возможности дать прямой ответ. Однако, употребление Praesens – настоящего времени в глаголе ᾄδουσι как будто бы свидетельствует о том, что победившие поют песнь Моисея и песнь Агнца одновременно (то есть выделенные нами пять строф стихословились внутри песни из Исхода). Тогда встает следующий вопрос: как распределялись выделенные нами строфы внутри библейской песни? Ответ на это могут дать содержательные и некоторые формальные критерии. Песнь Моисея состоит из 19 стихов[141] и в распределении строф мы вправе ожидать некоторой соразмерности, (то есть – одинаковое количество стихов, с которыми стихословились строфы «Песни Агнца»).

В основном возможны два варианта. Первый выглядит следующим образом: 1-4 стих – 1 строфа, 5-9 стих – 2 строфа, 10-13 стих – 3 строфа, 14-17 стих – 4 строфа, 18-19 стих – 5 строфа. И второй: 1-5 стих – 1 строфа, 6-10 стих – 2 строфа., 11-13 стих – 3 строфа, 14-16 стих – 4 строфа, 17-19 стих – 5 строфа. Ко второму варианту нас склоняют следующие наблюдения.

1. Одиннадцатый стих песни Моисея начинается с вопроса и с вопросительного местоимения τίς .

τίς ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε; Кто подобен тебе в богах, Господи?

Сравним с третьей строфой:

τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε,	Кто не убоится, Господи,
καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου;	и не прославит имя Твое? (Откр. 15, 3-4).

[141] См. Septuaginta. T.II, P.164-165

Второе наблюдение – в песни Моисея 14-16 стихи посвящены языческим народам, их страху и трепету перед чудом Исхода. Четвертая строфа «Песни Агнца» говорит о «языках», которые придут и поклонятся пред Богом. Если мы расположим строфы песни Агнца (далее ПА) внутри песни Моисея (далее ПМ) сообразно второй схеме, то получаем следующую картину – стихам 1-5 стихи ПМ, говорящем о «Боге отца моего, **Господе, сокрушающем в бранях, Чье имя Господь**», соответствует строфа «Велия и чудны дела Твои, **Господи, Боже Вседержителю».** Стихам 5-10, повествующих о похвальбе Фараона (Рече враг, погонюсь, настигну) и о Божественном наказании (послал еси Духа Своего, покры их море), соответствует строфе «праведны и истины суды твои». Стихам 11-13 ПМ, говорящем о несравненности Бога, Его чудесах, вождении им избранного народа соответствует строфа «Кто не убоится Тебе». На 14-16 стихах ПМ о ужасе язычников, трепете их вождей возможно стихословилась строфа ПА – 4 «Вси языцы приидут и поклонятся пред тобою», наконец стихи 17-19, ПМ, говорящим о введении народа в обетованную землю и переходе Израиля через море, соответствует стих ПА – «ибо оправдания твоя явишася». Таким образом мы видим определенную гармонию в содержании между ПМ и ПА[142].

Возникает вопрос, как концепция однопеснца на песни Моисея соотносится с магистральной линией развития однопеснца на песне трех отроков и песни Азарии? Как рассмотренный нами однопеснец связан с анализом Откр. 16, 5, 7 и возможностью однопеснца на песни Азарии в Апокалипсисе? На этот вопрос трудно ответить определенно. Ясно, что однопеснец на Песни Моисея был тупиковым путем и не получил дальнейшего развития, тропари на песне из Исхода снова начинают появляться только через четыреста с лишним лет после создания Апокалипсиса. Существует две возможности: либо в Откровении мы

[142] Автор просит относиться к данной реконструкции достаточно осторожно, за недостатком других свидетельств.

видим следы двух литургических традиций – 1) создание «однопеснца» на основе песни Моисея, 2) Попытки создания «однопеснца» на основе песни Азарии, либо в Апокалипсисе эти две традиции синтезируются, и тогда мы получаем своеобразный «двупеснец».

О том, какие это традиции, можно только предполагать за отсутствием материала. Первая из этих традиций была связана с Иерусалимским храмом, точнее – с его восприятием в раннехристианских общинах, с линией Апостольского Иерусалимского богослужения. Вторая могла быть связана с малоазийской традицией.

Однако, пока что это – предположения. В настоящий момент можно лишь с определенной долей уверенности утверждать, что в преданафоральное последование литургии Апокалипсиса входили песнь Моисея, Песнь Азарии (может быть – связанная с ней песнь Трех Отроков?) и аллилуйные псалмы (Откр. гл. 19, ст. 5) (в частности – 135, входивший в состав галлела большого, певшийся в праздник Кущ[143]) и здесь уже проявляется та модель расположения библейских песен, которая станет прототипом для раннехристианского бдения – III- начала v века.

Теперь, после проведенного литургического исследования, обратимся к содержательной стороне рассмотренных гимнов в контексте Апокалипсиса и их связи с исторической реальностью.

Вначале рассмотрим Откр.16. 4-5.

Само наказание согрешившего человечества напоминает первую казнь египетскую – превращение воды в кровь за жестокосердие египтян, убивавших еврейских младенцев и беспощадно угнетавших евреев, изнурявших их на постройках царских городов.

---

[143] *Скабалланович. М.*Толковый Типикон с. 6. То, что здесь употребляется псалом из большого галлела, связанного с праздником Кущ, не случайно, поскольку Апокалипсис связан с поставлением скинии - ср. Откр. 21, 4 - “Се скиния Бога с человеками”

Соответственно, если это пророчество относить к современному Риму, как делают некоторые толкователи[144], то римляне уподобляются древним египтянам, а христиане – евреям.

Этот образ имеет непосредственное отношение к исторической реальности. Не случайно св. Мелитон Сардский[145] и Тертуллиан[146] называют Домициана вторым «императором-гонителем». Известная аналогия с Египтом была связана с экономическими причинами гонения[147], поскольку, чтобы пополнить казну Домициан собирал с иудеев особую подать (fiscus judaicus) в размере дидрахмы, ранее взимавшуюся на иерусалимский храм, а после его разрушения – в пользу Юпитера Капитолийского. Для пополнения изрядно опустевшей казны этот налог налагался не только на тех «кто открыто вели иудейский образ жизни», но и «те, кто скрывали свое происхождение», уклоняясь от его уплаты[148], под эту категорию подпадали также христиане, которые, несмотря на отлучение от синагоги в начале девяностых годов все еще воспринимались как иудейская секта. С другой стороны, христиане подпадали под обвинение в «безбожии»[149] (ἀθεότης) и соблюдении иудейских обычаев (᾽Ιουδαίων ἤθη).

Удар обрушился как на простых подданных, так и на знать. Среди жертв подозрительного Домициана оказались его близкие родственники, обвиненные в

---

[144] О методологии истолкования Апокалипсиса см. в частности *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: Издательство ПСТБИ, 2004. С. 230-231

[145] *Eusebius*. Historia. ecclesiastica. IV 26. 8

[146] Tertullianus.Apologia adversus gentes. 5. 4

[147] Согласно Исходу, евреи подвергались беспощадной эксплуатации на строительстве городов для фараона: «И поставили над ним начальников работ, чтобы изнуряли его тяжкими работами. И он построил фараону Пифом и Раамсес, города для запасов. Но чем более изнуряли его, тем более он умножался и тем более возрастал, так что опасались сынов Израилевых. И потому Египтяне с жестокостью принуждали сынов Израилевых к работам и делали жизнь их горькою от тяжкой работы над глиною и кирпичами и от всякой работы полевой, от всякой работы, к которой принуждали их с жестокостью». Исх. 1, 11-14.

[148] Suetonius. Domitianus. 12. 2.

[149] *Болотов В. В*. Гонение на христиан при Нероне // ХЧ. 1903. Ч. 1. № 1. С. 56-75 // *Болотов*. Собр. трудов. Т. 3. С. 62-63; *Zeiller J*. Les premières persecutions, la legislation impériale relative aux chrétiens. La persécutions sous les Flaviens et les Antonins. Les grandes persécutions du milieu du IIIe s. et la période de paix religieuse de 260 à 302. La dernière persécution // Histoire de l'Église depuis les origins jusqu'à nos jours / Ed. A. Fliche et V. Martin. Paris., 1937. Vol. 1-2; 1937. 302

безбожии: были казнены консул 91 г. Ацилий Глабрион и двоюродный брат императора консул 95 г. Тит Флавий Клемент. Супруга последнего, Флавия Домицилла, была отправлена в ссылку[150]. Евсевий Кесарийский и предание Римской Церкви, засвидетельствованное с IV в. подтверждают, что Домицилла «вместе со многими» пострадала «за исповедание Христа».

С другой стороны, как известно, гонения на евреев со стороны фараона были обусловлены боязнью «пятой колонны» в случае внешней войны[151]. Не исключено, что подобные страхи мог испытывать и Домициан во время своих неудачных войн с северными варварами.

Гонения охватили ряд провинции Римской империи. В Откровении ап. Иоанна Богослова сообщается о гонении на христиан со стороны властей, народа и иудеев (Откр 13; 17). В городах М. Азии Смирна и Пергам разыгрались кровавые сцены мучений верующих[152]. Среди пострадавших был еп. Пергама священномученик Антипа – «верный свидетель Антипа» Апокалипсиса (память 11 апреля по православному календарю). Сам ап. Иоанн был сослан на Патмос за исповедание веры.

Плиний Младший в письме императору Траяну[153] сообщает о христианах в провинции Вифиния, которые отреклись от веры за 20 лет до его времени, что также может быть связано с гонением Домициана[154].

Возникает вопрос – как возможно интерпретировать слова «и кровь дал им пить. Достойны они»? Здесь может содержаться намек на военные поражения Домициана, в частности гибели префекта претория Фуска в горах Дакии с целой

---

[150]*Dio Cassius*. Hist. Rom. LXVII 13-14.

[151]Вот, народ сынов Израилевых многочислен и сильнее нас; перехитрим же его, чтобы он не размножался; иначе, когда случится война, соединится и он с нашими неприятелями, и вооружится против нас, и выйдет из земли [нашей]. (Исх. 2, 9-10).

[152]Откр 2. 8-13.

[153]Датируется традиционно около 112 г.

[154]*Plinius Junior*. Epistula. X 96.

армией[155], а также поражения Домициана от маркоманов[156]. Достаточно распространенным и жизненным является сюжет, когда воины, желавшие выпить воды из реки или ручья, черпали кровь.

Обратимся к содержательной части «Песни Агнца». На наш взгляд, ее возможно рассматривать в контексте отлучения от синагоги и ощущения Церкви как единого народа Божия, собранного из множества «языков». Бог Вседержитель предстает как прежде всего βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν – Царь «языков» – языческих народов, обратившихся к истине. Если мы рассмотрим семантическое значение песни Моисея из Исхода в контексте Апокалипсиса, то увидим смыслы бескровного торжества над языческим миром, в отличие от кровавых побед ветхого Израиля над Эдомом и Моавом под руководством Моисея и ханаанеями под предводительством Иисуса Навина. Этот смысл явствует и из цитаты из 85 псалма, содержащейся в «Песне Агнца»:

Ибо все языки придут
и поклонятся пред тобою.

τὰ ἔθνη в узусе Септуагинты и Нового Завет – определенно народы языческие. Соответственно, Христос, как Новый Моисей, изводит человечество из египетского рабства греху и дьяволу, а Его апостолы, подобно Иисусу Навину, бескровно покоряют Ему языческие народы.

Возникает вопрос: насколько мысль о приходе всех народов ко Христу соответствовала исторической реальности конца I в. ? Если под «всеми народами» иметь в виду римскую ойкумену, то она в значительной мере отражала историческую ситуацию I в., так как христианские общины существовали в

[155] *Dio Cassius*. Historia Romana. Lib. 67, 6, 68, 9.
[156] См. *Ковалев С.А*. История древнего Рима. М. 2002. С. 553.

Малой Азии[157], Греции, Сирии[158], Италии, Египте[159]. Более того, древние предания об апостоле Андрее свидетельствуют о распространении христианства на Кавказе и Северном Причерноморье – за пределами империи[160]. Наконец, по мнению Е.Н. Мещерской Деяния Иуды Фомы могут отражать реальную христианскую миссию в Иране и Индии[161].

С другой стороны, связь песнь Агнца с с песнью Моисея раба Божия (Исх. 15) показывает, что Церковь есть подлинный Израиль, который совершает подлинный исход и победу над духовным Египтом – языческим миром с его грехами и беззакониями. Церковь завершает то, что не смогли совершить израильтяне, вышедшие из Египта, ибо никто из них кроме Иисуса Навина не вошел в землю обетованную. Связь «песни Моисея раба Божия» также и с песнью из Второзакония лишь подчеркивает момент обличения ветхого Израиля. В этом контексте можно интерпретировать и «великие и чудные дела», в число которых можно включить и разрушение Иерусалима, «который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Откр. 11,8) событие, поразившее современников[162].Примечательно, что те пророки, цитаты из которых

---

[157] Свидетельства тому предоставляет Апокалипсис — послание к семи Церквям (Эфес, Фиатиры, Пергам, Сарды, Лаодикия, Филадельфия, Фиатиры).

[158] В 107 (или 114 г.) священномученик Игнатий Антиохийский именует себя «епископом Сирии».

[159] См. *Лоллий (Юрьевский)*. еп. Александрия и Египет. Спб.: Летний сад, 2000. С. 39-52.

[160] См. *Виноградов А.Ю.* Св. Андрей Первозванный. Православная энциклопедия. Т.2. С.370-377.

[161] *Мещерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы. М., 1990. С. 20-25.

[162] См. например. Послание Мара Бар Серапиона к сыну:
Так, что доброго стяжали ... иудеи,
казнив Мудрого Царя своего?
Ибо царство их с того времени отнялось у них.
Ибо по правде отметило божество мудрость Его:
иудеи же, покинутые и прогнанные из царства своего,
разсеяны по всякой стране.
Царь же мудрый бессмертен чрез законы им данные.
См. *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 123.

использованы в построении Песни Агнца (Амос, Иеремия, Исаия – см. выше) говорят о грядущем отвержении Израиля и призвании язычкников.

Однако, из Апокалипсиса можно извлечь следующие смыслы: Иудейский мир претерпел справедливое наказание за распятие Христа, настало время расплачиваться языческому миру за соучастие в нем, а также за пролитие крови рабов Христа. В бедствиях и несчастьях эпохи Домициана (голод, чума, военные поражения) автор Апокалипсиса прозревал как возмездие яическому миру за его грехи и беззакония, так и муки рождения нового мира. Кары, обрушивающиеся на мир при открытии печатей и звуках труб автор воспринимает как «явление судов Божиих» и Его величества, которое должно привести к покаянию языческую империю и обратить ее ко Христу.

Подведем итоги.

В преданафоральном последовании Апокалипсиса мы имеем прототип раннехристианской структуры бдения – песнь Моисея, песнь Азарии и возможно – трех отроков. В пятнадцатой главе Апокалипсиса находится своего рода «однопеснец», состоящий из песни Моисея (Исход, 1-19) и «Песни Агнца», каждая «строфа» которой стихословилась с пятью или тремя стихами Песни Моисея. Их содержание с одной стороны несколько – контрастирует с Песнью Моисея, с другой стороны – дополняет ее, и если их рассматривать в качестве припева к ней. По своему содержанию 5 и 7 стихи 16 главы можно рассматривать, как припевы к Песне Азарии,

В Апокалипсисе либо присутствует своеобразный двупеснец, (песнь Моисея+Песнь Агнца и Песнь Азарии с припевами) либо наличествуют две модели однопеснца: один на песни Моисея, другой на песни Азарии.

В содержательной стороне в стихах 5, 7 главы 16 видны следы гонений Домициана с одной стороны, военных поражений Империи с другой. Связь наказания с первой египетской казнью уподобляет римлян жестокосердным египтянам – эксплуататорам и детоубийцам и отчасти проливает свет на

экономические и политические причины гонений. Песнь Агнца может отражать с одной стороны, миссионерские успехи Церкви, с другой – те бедствия, которые обрушились на ее врагов – иудеев (разрушение Иерусалима) и язычников (неурожаи, голод, эпидемии, военные поражения эпохи Домициана). Эти беды становятся явлением Божиих судов, ведущих человечество к покаянию и к обращению ко Христу.

ПУНКТ 2.
МОЛИТВА И СТРАДАНИЕ:
ВЛИЯНИЕ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ЖИЗНИ НА ПСИХОЛОГИЮ МУЧЕНИЧЕСТВА РАННИХ ХРИСТИАН.

От Апокалипсиса мы переходим к раннехристианским гимнам и отражению в них темы мученичества и страдания, что на наш взгляд естественно и логично. Апокалипсис – книга свидетельства и похвалы мученичеству, тем, кто «не возлюбил души своей даже до смерти». С другой стороны, колыбель византийской гимнографии – раннехристианское церковно-поэтическое творчество и богослужение, и шире – жизнь доникейской Церкви. А «кровь мучеников есть семя Церкви» (Тертуллиан). Нельзя недооценивать значение доникейского наследства в жизни Церкви в целом и в гимнографии в частности. А одна из ключевых тем для доникейской эпохи – страдание и мученичество.

Христианство рождается как религия Креста и страдания, религия свидетельства и мученичества. В Евангелии от Матфея Христос предупреждает своих учеников: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби. Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас, и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас. Предаст же брат брата на смерть, и отец – сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется» (Мф. 10, 16-22). И психология мученичества глубоко укоренена в христианской ментальности. Мы уже упоминали, что христианский гимн является в том числе исповеднием веры. Следует также заметить, что зачастую это исповедание веры происходило в обстоятельствах чрезвычайных, песнь

первых христиан зачастую смешивалась с львиным ревом и треском костра. Тот же св. Василий Великий замечает далее в том же трактате «О Духе Святом»: «Если же кто знал и гимн Афиногена, который он оставил бывшим с ним как бы некий прощальный дар, устремляясь к кончине через огонь, тот бы ведал и мнение мучеников, которое они имели о Духе[163]. Перед своим мученичеством св. Игнатий Богоносец призывает римских христиан: «Не делайте для меня ничего более, как чтобы я заклан был Богу теперь, когда жертвенник уже готов, и тогда составьте любовию хор и воспойте хвалу Отцу во Христе Иисусе, что Бог удостоил епископа Сирии призвать с востока на запад Прекрасно мне закатиться от мира к Богу, чтобы в Нем мне воссиять[164].

В разговоре об экстремальных ситуациях – в частности о мучениях, казни, смерти – следует принимать во внимание жизнь и психологический опыт человека до наступления экстремальной ситуации. К числу характеристик быта следует привлекать также и религиозную практику, или повседневную религиозную жизнь, в особенности для античности, средневековья и раннего нового времени. В особенности для понимания психологии раннехристианского мученичества необходимо изучение богослужебной жизни ранних христиан. Приведем лишь один пример.

В 156 году по приказу проконсула Азии был приговорен к сожжению св. Поликарп, епископ Смирнский. Перед сожжением он произносит молитву, сохраненную в рассказе о его мученичестве:

---

[163] Εἰ δέ τις καὶ τὸν ὕμνον Ἀθηνογένους ἔγνω, ὃν ὥσπερ ἄλλο τι ἐξιτήριον τοῖς συνοῦσιν αὐτῷ καταλέλοιπεν, ὁρμῶν ἤδη πρὸς τὴν διὰ πυρὸς τελείωσιν, οἶδε καὶ τὴν τῶν μαρτύρων γνώμην ὅπως εἶχον περὶ τοῦ Πνεύματος. *Basilius Magnus*. De Spiritu Sancto. 29, 73. // Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / ed. B. Pruche // Sources chrétiennes 17 bis. Paris: Cerf, 1968. P.450. Здесь и далее, кроме особо отмеченных случаев, перевод с греческого, латинского, грузинского и сирийских языков принадлежит автору диссертации В.В.Василику.

[164] Πλέον μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν, ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. Καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. Ignatius Antiochensis. Ad Romanos Epist. 4. Cap.2. Sect. 2. Русский текст см. Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С.123

Господи, Боже, Вседержитель,
возлюбленного и благословенного Отрока Твоего
Иисуса Христа Отче,
Чрез Него же мы получили познание Тебя,
Боже Ангелов и Сил,
И всякой твари, и всякого рода праведных,
Которые живут пред Тобою.
Благословляю Тебя, что ты удостоил меня дня и часа сего
Восприять часть в числе мучеников,

в чаше Христа Твоего,
для воскресения жизни вечной души же и тела,
в нетлениии Духа Святаго, в чем я я да буду принят пред Тобою,
сегодня в жертву обильную и благоприятную,
как Ты преуготовал, и предвозвестил и исполнил, неложный и истинный Бог.
Сего ради и за все Тебя хвалю, Тебя благословляю, Тебя славлю,
Чрез Вечного и пренебесного

Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,
ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου
Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ,
δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν,
ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων,
καὶ πάσης τῆς κτίσεως παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων,
οἳ ζῶσιν ἐνώπιόν σου,
εὐλογῶ σε ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης
τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων,
ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου,
εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος,
ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου, ἐν οἷς προσδεχθείην ἐνώπιόν σου
σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ,
καθὼς προητοίμασας καὶ προεφανέρωσας,
καὶ ἐπλήρωσας ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς θεός.
διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σὲ αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω

Первосвященника Иисуса Христа, возлюбленного Отрока Твоего, чрез Которого Тебе с Ним и с Духом Святым слава и ныне и в грядущие веки. Аминь.	διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν, καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. ἀμήν[165].

Исследователи отмечают, что эта молитва «не только являет удивительную просветленность духа первохристианских мучеников»[166] и отражает их веросознание[167], но и основывается на литургической традиции[168]. Следует развить их наблюдения: молитва св. Поликарпа имеет ясные и отчетливые параллели с первой из известных нам евхаристических молитв церкви, присутствующей в Дидахе, или «Учении двенадцати апостолов народам»[169]. Во-первых, молитва обращена к Отцу[170]. Во-вторых, как в Дидахе, так и в молитве Поликарпа, Иисус называется Отроком (παὶς), слово, которое означает одновремененно и сына и раба и имеет непосредственное отношение к евхаристическому богословию и психологии мученичества. Оно употреблено не случайно, ибо одновременно обозначает и Божественное сыновство Христа и Его

---

165 Martyrium Polycarpi. Перевод В.В. Василика. Русский текст см. также Мученичество Поликарпа // Писание мужей апостольских. Рига, 1992. С. 386-387.

166 *Сидоров А.И.* Патрология. М., 1996. С. 107.

167 См. в частности *Lebreton J.* Histoire du dogme de la Trinité. T.2. Paris, 1928. P. 196-200.

168 *Сидоров А.И.* Патрология.. С. 108.

169 Русский текст см. Писания мужей апостольских. Рига, 1992. С.28-29 Последняя работа, включающая статью, публикацию текста, перевод, комментарий – *Сидоров А.И.* Вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи // Символ. 1993. №29. С. 275-316.

170 Обращение к Отцу заложено уже в Новом Завете в первой по большому счету евхаристической молитве "Отче наш" и канонически узаконено в деяниях Карфагенского собора 411 года. Раннехристианские евхаристические молитвы, как например, молитва в «Учении Двенадцати апостолов народам» направлена к Отцу Небесному.

рабское служение на земле, в особенности – рабскую смерть на кресте. Это слово апеллирует к традиции Исаии – образу Мессии как Отрока или страждущего Раба Господня[171] (52, 13- 53, 12), Который «ради преступления народа претерпел казнь (Ис. 53,8). Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши. Наказание мира нашего было на Нем. Ранами его мы исцелились» (Ис. 53, 5). В третьих, св. Поликарп благодарит Бога за знание (сравним в Дидахе – «благодарим Тебя за жизнь и ведение»). Кроме того, упоминание о Христе как о Первосвященнике, а также конечное, конечное славословие св. Поликарпа соответствует древним анафорам – текстам литургий. И, наконец, св. Поликарп благодарит Отца за соучастие в чаше Христа[172], что является окончательным аргументом в пользу евхаристического характера данной молитвы.

Итак, из построения содержания данной молитвы ясен один из психологических аспектов мученичества: мученик соучаствует в Голгофских страданиях Христа и сопричащается Евхаристии, осмысляемой как кровавая жертва.

Наиболее красноречиво богословие мученичества как Евхаристии выражено в послании к Римлянам св. Игнатия Богоносца, антиохийского епископа, приговоренного в 107 году императором Траяном к растерзанию львами: «Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым…. Любовь моя распялась…Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия… И пития Божия желаю – крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная[173]. Итак,

---

[171] По-гречески παὶς Κυρίου, по-еврейски ebed Yahwe.

[172] Конечно, здесь возможна аналогия со словами Христа, обращенным к Его ученикам: «Можете ли пить чашу, которую Я пью и креститься крещением, которым Я крещусь?». (Мф. 20? 22) Однако, сами эти слова Христа связаны не только с Его страданием, но и с евхаристией как с кровавой жертвой.

[173] Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ,, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ζωή αἰώνιος.. *Ignatius Antiochensis*. Ad Romanos // *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne.* Lettres. Martyre de Polycarpe / ed. *P.T. Camelot* // Sources chrétiennes 10. Paris: Cerf, 1969. P. 56-154. P.114. Русский перевод см. Писания мужей апостольских. Рига, 1992.

мученичество становится средством восхождения ко Христу, зерно человеческой жизни перемалывается, чтобы христианин стал «чистым хлебом Христовым», то есть единым с Ним, «сотелесным» – σύσσωμος, говоря языком св. апостола Павла. Характерны слова о Крови Христовой, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная: мученик, являя любовь ко Христу и к людям, в особенности к гонителям через исповедание и страдания, приобщается к Его Крови и сподобляется жизни вечной.

Позднее, святитель Киприан, епископ Карфагенский, напишет христианам, сосланным в рудники и жаловавшимся, что у них нет возможности приобщаться Святых Тайн Христовы: «Вы в ваших телах совершаете Евхаристию»[174].

Из этих примеров мы видим, насколько Евхаристия и евхаристическая жизнь – еженедельное или даже более частое приобщение[175] – влияло на раннехристианское сознание и соответственно на психологию мученичества. Мученический подвиг как бы становится совершением евхаристии, в некотором смысле – второй анафорой.

Следующее таинство – крещение – также весьма актуально для психологии мученичества. Согласно вере древней Церкви тот, кто не получил крещения, но исповедал себя христианином пред мучениями и казнью, или во время их, получает «крещение кровью». В связи с этим характерен следующий эпизод, о котором говорится в одном из первых мученических актов на латинском языке – «Мученичестве Перпетуи и Фелицитаты» – карфагенских мучениц, умерших на арене амфитеатра вместе со своими единоверцами в 202 году.[176] . Когда ранят одного из мучеников и он обливается кровью, то толпа кричит: «Хорошо омылся». Автор «мученичества» говорит: действительно, он омылся хорошо, ибо крестился кровью.

---

174 *Cyprianus*. Epistula 65.

175 О частоте причащения ранних христиан см. *Скабалланович М.*Толковый типикон. Вступительная глава. С. 120.

176 *Tertullianus*. Martyrium Perpetuae et Felicitatae. PL 1. Col. 243.

В связи с темой крещения возникает тема живой, или святой воды. Тот же Игнатий Антиохийский говорит: «Любовь моя распялась и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая: «Иди к Отцу». Святая Перпетуя просит перед мученичеством об одном: «Святой Дух внушил мне не просить ничего, кроме Святой Воды, если не достанет в теле моем силы сопротивляться».[177]

Особо следует сказать о влиянии на сознание ранних христиан псалмодии или церковного пения. При изучении ранних мученических актов мы видим, что псалом и гимн сопровождает раннехристианских мучеников во время их страданий и смерти. При допросе св. Пиония чиновник Полемон спрашивает: «Какого Бога ты почитаешь?» И ответ Пиония отчасти является цитатой из 145 псалма (Пс. 145, 7), отчасти – из Символа веры: «Бога Вседержителя, сотворившего небо и землю, и все, что в них и всех нас, Который дарует нам все богато, Которого мы познали чрез Слово Его Иисуса Христа»[178]. Когда святого Конона палачи заставляют бежать, перед этим прибив его ноги гвоздями к сапогам, он произносит слова 39 псалма: «Терпя потерпел я Господа и внял Он мне и услышал молитву мою» (Пс. 39, 1)[179]. Как повествуют акты св. Ирины, пострадавшей при Диоклетиане (303 г.) «святая Ирина, воспевая и славословя Бога, бросилась в огонь и так скончалась[180]». Во время сожжения св. Агафоника

---

[177] Тема «говорящей воды» присутствует также в 11 оде Соломона:

Глаголющая вода
Пришла ко устам моим.

См. *Lattke K.* Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Göttingen. 1979 // Orbis biblicus und Orientalis. – Bd. 25/1. S.128. Конечно, тема «опьяняющей воды» Духа более связана с тематикой Евхаристии, однако, она не чужда и теме крещения.

[178] Πολέμων εἶπεν· Ποῖον θεὸν σέβῃ; Πιόνιος εἶπεν· Τὸν Θεὸν τὸν Παντοκράτορα τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πάντας ἡμᾶς, ὃς παρέχει ἡμῖν πάντα πλουσίως, ὃν ἐγνώκαμεν διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ Χριστοῦ. Martyrium Pionii presbyteri et sodalium / ed. *H. Musurillo* // The acts of the Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 136-166.

[179] καὶ ἐλαυνόμενος δυσὶν φραγελλίοις οὐδὲν ἀπεκρίνατο ἀλλ᾽ ἔψαλλεν λέγων· Ὑπομένων ὑπέμεινα τὸν Κύριον, καὶ προσέσχεν μοι καὶ εἰσήκουσεν τῆς δεήσεώς μου. Martyrium Cononis, / ed. H. Musurillo // The acts of the Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 186-192.

[180] ἁγία Εἰρήνη ψάλλουσα καὶ δοξάζουσα τὸν Θεόν, ἔρριψεν ἑαυτὴν κατὰ τῆς πυρᾶς καὶ οὕτως ἐτελειώθη Martyrium Agapae, Irenae, Chionae et sodalium / ed. *H. Musurillo* // The Acts of the

произносит слова из утреннего раннехристианского гимна «Великое Славословие»: «Выпрямившись и объятая огнем, она трижды воскликнула: «Господи, Господи, Господи, помоги мне, к Тебе прибегла я», и так предала дух и скончалась со святыми[181].

Великое Славословие играло достаточно важную роль в жизни первых христиан: по свидетельству Плиния Младшего все преступление вифинских христиан состояло в том, что они утром «воспевали песнь Христу как Богу»[182]. Рассмотрим содержание Великого Славословия в связи с темой молитвы и мученичества.

Его начальные слова «Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение» является Ангельским славословием, воспетым над Вифлеемом в ночь Рождества Христова. Эта песнь связана с ночью, (ибо ночь – время рождения Христа), но также и с утром, ибо рождение Спасителя – утро нового человечества, не случайно в византийской традиции начальная часть утрени – шестопсалмие – начинается именно со «Слава в вышних Богу», так называемого Малого славословия[183]). Однако, ночь и раннее утро связаны с темой бдения, само деление ночи на четыре стражи (vigiliae) придавало христианской ночной и утренней молитве особый символизм воинского подвига и борьбы, соединенный с темой мученичества.

С древних времен это славословие Утреннего Гимна осмыслялось, как триадологическое: оно обращено к Богу – Отцу, Миру – Сыну, Благоволению – Святому Духу[184]. И цитата из Песни трех отроков, стихословившейся на бдении,

---

Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972.P. 280-292.

[181] Κύριε, κύριε, κύριε, βοήθει μοι· πρός σε γὰρ κατέφυγα. καὶ οὕτως ἀπέδωκεν τὸ πνεῦμα καὶ ἐτελειώθη σὺν τοῖς ἁγίοις. Martyrium sanctorum Carpi, Papyli et Agathonicae / ed. H. Musurillo// The acts of the Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 22-28.

[182] Carmen Christo quasi Deo. Plinius. Epistula 111. Русский текст см. Письма Плиния Младшего. М., 1982. С. 121.

[183] Шестопсалмие, как часть утрени, формируется довольно поздно, однако за раннее время появления «Малого славословия» на утрени говорит латинская традиция, где оно присутствует на часах и в начале утрени.

[184] Именно поэтому данный стих повторяется трижды в начале византийской утрени.

или утрени, «хвалим Тя, благословим Тя» является продолжением славословия, благодарением, обращенным к Троице. Сама по себе эта цитата не случайна, в ней обозначаются все аспекты богопочитания: хвала, благословение, поклонение, славословие и показан внутренний бытийственный источник славословия – великая Божественная слава, как бы входящая в верных и возвращающаяся к Богу, подтверждается принцип – подобное познается подобным.

Отметим, что три отрока – образы как ветхозаветного, так и новозаветного мученичества, верности до смерти и жертвы, а также воскресения.

В каком-то смысле вышеупомянутая цитата триадологична: три отрока символизируют Святую Троицу. Поэтому далее в гимне вполне естественно непосредственное обращение к ипостасям Троицы. Рассмотрим те эпитеты, которые употребляются по отношению к ним. Отец именуется «Царем небесным» Эта литургическая формула (в несколько ином виде) впервые употребляется в апокрифическом Апокалипсисе Иоанна (II-III век)[185]. Именование Отца Царем в данном контексте имеет определенный триадологический смысл, подчеркивается, что Началом и Причиной Троицы является именно Отец. Прилагательное **ἐπ**ουράνιος – буквально «наднебесный, принебесный» (в отличие от οὐράνιος в Apocalypsis Johannis), указывает на трансцендентность Отца. Формула Κύριος Θεὸς Παντοκράτωρ «Господи...,Боже, Вседержителю» часто встречается в Апокалипсисе например Κύριος Θεὸς Παντοκράτωρ ὁ ὢν ὁ ἦν ὁ ἐρχόμενος – «Господь Бог Вседержитель, Сущий, Который был, грядущий» (1, 8 см. также 2, 4; 11, 17 и т.д), а также – в «Песни Агнца» – Apoc. 15, 2. (выше мы уже говорили об одной возможной цитате из Апокалипсиса в ВС).

[185] Εὐχαριστῶ σοι Θεέ μου, καλέ βασιλευς οὐράνιε, ὅτι ἀπεξωρίσθην πηλίνου σώματος Apocalypsis Johannis Apocrypha. *Tischendorf K.* Apocalypsis Apocryphae. Lipsiae. 1866. P. 319. Это – формула из предсмертной или заупокойной молитвы. Отметим, что Царем небесным в более поздней гимнографии может также именоваться Сын (например – воскресная стихира восьмого гласа на стиховне «Царь небесный за человеколюбие на земли явися» и Святой Дух – стихира пятидесятницы на стиховне – «Царю небесный».

Однако более близкая формулировка к ВС содержится в «Мученичестве Поликарпа», в предсмертной благодарственной молитве мученика: К**ύριε ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ** ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ και εὐλογητοῦ Παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ **Πατήρ (**Господи, Боже Вседержителю возлюбленнаго и благословеннаго Отрока Твоего Иисуса Христа Отче – 14, 1, 4). Формула Κύριος ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ (Господь Бог Вседержитель) рано становится вероисповедной и входит в состав ранних исповеданий или символов веры: впервые она фиксируется в первой книге св. Иринея Лионского «Против ересей»: εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα Παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν, καὶ τὴν γὴν (веруем в единого Бога Отца Вседержителя Lib. 1, 2, 1, 4)[186]. Впоследствии эта формула попадает в Никейский Символ Веры (325 г.)

На наш взгляд эпитет Παντοκράτωρ (Вседержитель) говорит не только о силе Бога и Его Власти над миром, но и об определенной имманентности Бога по отношению к миру и в контексте гимна представляется определенным противовесом к эпитету «Царю Небесный».

Христос именуется Сыном Единородным – Ὑιὲ μονογενὴ. Это наименование впервые появляющееся в Евангелии от Иоанна (Ин. 1, 18) и становится обычным в раннехристианской литературе. Для нас важно, что оно употребляется в ранних символах веры, начиная с Иринея Лионского. Вот один из примеров:Ὑιόν Λόγον Θεοῦ, τοῦτον Μονογενής, τοῦτον πάντων Ποιητὴν[187]. Это выражение входит в Апостольский символ веры, а впоследствии – в Никео-Цареградский.

Следующая часть гимна (от слов «Господи Боже, Агнче Божий») является христологической. Выражение ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, (Jn. 1, 29) ὁ Ὑιὸς τους Πατρὸς – «Агнче Божий, Сыне Отеч» – имплицитно является исповеданием Божества Христа (Сыне Отеч) и Его человечества (Агнче Божий), которым Он принял грех мира, то есть пострадал. Наименование Христа Агнцем, весьма частое у древних

[186] Adversus haereses (libri 1-2), ed. *W.W. Harvey* / Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1857. P. 34.
[187] Сына, Слова Божия, Сего Единородного. Сего всех Творца. (1, 1, 19, 21). Ibid.

христиан[188], имеет широкое распространение в литургической практике: на римской литургии после «Отче наш» перед приобщением священник произносит – Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. – «Агнче Божий, вземляй грехи мира, помилуй нас»[189]. Обращение к Агнцу Божьему, берущему на себя грех мира, засвидетельствовано также в антиохийской практике IV в.[190], а также – в литургии Петра (причастен – «Агнче Божий, вземляй грех мира, помилуй нас»[191]). Само выражение «Агнче Божий» также связано с Апокалипсисом – образом «Агнца как бы закланного», а также «Песнью Агнца» (Откр. 15, 2-4), параллели с которой присутствуют в тексте ВС; этот эпитет вместе с прошением о помиловании отчасти привносит в гимн апокалиптическое и эсхатологическое содержание. Возможно, здесь также есть связь со словам апостола Петра об Агнце Божием закланном от создании мира: согласно христианскому богословию, Жертва Христова, изначально замысленная при сотворении мира, совершается в конце времен и к ней приобщаются верные, прежде всего – чрез мученичество.

Троекратные обращения ко Христу «помилуй нас, приими молитву нашу, помилуй нас» – и три причастных определения (вземляй грех мира – дважды, «седяй одесную Отца) вносят символику троичности в построение гимна.

Выражения – «вземляй грехи мира» и «седяй одесную Отца» говорят о Кресте, Воскресении и Вознесении – полноте Божественного домостроительства[192], спасения человечества. Отметим, что содержание символов веры также говорит о Божественной икономии, начиная от Воплощения и кончая

---

[188] На это указывают частые изображения Агнца в римских катакомбах – См. *Успенский Л.* Богословие иконы. М., 1988. С.56.

[189] Missale Romanum. Roma. 1888. P. 252.

[190] Св. Иоанн Златоуст в беседе на 1 послание к Коринфянам говорит: « Οὐ γὰρ ἁπλῶς ταῦτα ἐπινενόηται, οὐδὲ εἰκῇ μνήμην ποιούμεθα τῶν ἀπελθόντων ἐπὶ τῶν θείων μυστηρίων, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν πρόσιμεν, δεόμενοι τοῦ ᾽Αμνοῦ τοῦ κειμένου τοῦ λαβόντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. PG T. 61. Col 361 A. «Не напрасно мы совершаем память умерших при св. Таинстве и прибавляем молитву за них к тому Агнцу, который берет на себя грехи мира».

[191] *Скабалланович М*. Толковый Типикон. Глава 1. С. 309.

[192] Возможно, параллелизм «вземляй грехи мира, приими молитву нашу» – говорят об определенном учении о молитве, как о сораспятии Христу.

Вторым пришествием. Особенно важной является для нашего сюжета тема Креста.

Завершение первой части – исповедание святости Христа, связано с Серафимским славословием «Свят, Свят Свят Господь Саваоф» – (Ис. 6,3 – קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יהוָה ' צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:" (ישע ו', ג) – ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ. Это славословие издревле связано с синагогальным богослужением – т.н. молитва Кадиш קדיש, откуда оно перешло в раннехристианское богослужение[193] уже в первом веке, ранним примером примером чего является «трисвятое» в Апокалипсисе – ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος ὁ Θεὸς ο Παντοκράτωρ ὁ ὢν και ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (свят, свят, свят, Господь Бог Вседержитель, Сущий, Который был и грядет – Откр. 4, 8)[194]. Отметим, что «Свят» в литургии предваряет «историю спасения», основным содержанием которой является Тайная Вечеря, крестная смерть Искупителя и воскресение.

Как мы отмечали выше, выражение «един свят» имеет соответствие в «Песне Агнца» (Откр. 15. 5). Следует заметить, что в литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста присутствует ответ народа на возглас «Святая святым» почти полностью совпадающий с окончанием первой части Великого Славословия, который звучит так:

μόνος ἅγιος,	Един свят,
μόνος Κύριος	един Господь
Ἰησοῦς Χριστός,	Иисус Христос
εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. ἀμὴν. (Phil. 2, 11,)	в славу Бога Отца. Аминь

.

[193] *Klauser Th.* Akklamation // Reallexikon für Antike und Christentum. T. I. Stuttgard. 1950. S. 230.
[194] *Χρήστου Π* .Ἡ ὑμνογραφία τῆς ἀρχαικῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη. 1959. Σ. 9.

Этот возглас достаточно древен и возможно восходит к более древней эпохе, чем время Василия Великого, и вероятно, Великое Славословие вторично по отношению к этому возгласу.

Следовательно, в Великом Славословии мы имеем следующие литургические реминисценции:

1. «Ангельскую песнь», присутствующую в римской литургии и ранней антиохийской традиции (литургия Аддая и Мари), которая выводит нас на смыслы бдения, бодрствования, воинской стражи и борьбы.
2. «Хвалим, благословим» – соответствующий припеву «Тебе поем» епископской утрени «Завета».
3. «Агнец Божий, вземляй грехи мира» – возглас присутствующий в римской и антиохийской традиции.
4. «Един свят», (выражение, в конечном счете, связанное с «Трисвятым», которое в анафоре предваряет «Историю спасения», заключающую в себе Крест и смерть Христа) – соответствующий возглас присутствует в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоустого, т. е. – в Каппадокийской и Антиохийской традициях.
5. Великое славословие имеет отчасти покаянный характер: «вземляй грехи мира, помилуй нас», что напоминает покаянную предлитургическую молитву латинской мессы – Confiteor, а также – более поздние молитвы Трисвятого в литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста.
6. В Великом Славословии присутствуют темы Креста и страдания, прежде всего через образ Христа, как Агнца Божия, берущего на себя грехи мира. Эти темы неразрывно связаны с тематикой мученичества.

Все эти свидетельства показывают, что Великое Славословие, являясь преданафоральным триадологическим и христологическим гимном, аккумулирует в себе возгласы и литургические темы анафоры. С другой стороны, этот гимн, будучи связанным с ранними символами веры, является своего рода

догматическим памятником, в сжатом виде выражая упование древних христиан, а также осознание ими Креста и мученичества.

Если мы говорим о религиозных песнопениях, то здесь нельзя не вспомнить слова св. апостола Павла: ««И не упивайтесь вином, от которого бывает распутство; но исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами (ψαλμοῖς) и славословиями (ὕμνοις) и песнопениями духовными (ᾠδαῖς πνευματικαῖς), поя и воспевая в сердцах ваших Господу». Речь здесь идет как о ветхозаветных псалмах и библейских песнях, так и о гимнах христианского содержания**.** Песнопение становится возможностью исполниться Духом – действием, подобным пророчеству, или глоссолалии (говорения на языках). Песнопение становится «духовным» – средством стяжания Святаго Духа, освящения человеческого сердца и возможностью внутренней беседы с Богом. Сопоставление песни с вином (пусть отрицательное) выводит нас на евхаристические смыслы, вспомним образ Чаши Премудрости из Притч Соломона: Премудрость создала себе дом… Растворила в чаше вино… Послала рабов своих с высоким проповеданием на чашу… И требующим ума сказала: «Придите, ешьте мой хлеб и пейте вино, которое Я растворила вам» (Прит. 9, 1-5)

Пение становится сопричащением Чаше премудрости. Наконец, еще одна параллель – песнь и опьянение. В 11 оде Соломона говорится об опьянении «глаголющей водой» Духа:

«Бессмертья я воду испил
И ею был опьянен
В безумие не было мне
Сие опьяненье мое»[195].

Как христианские, так и языческие свидетельства говорят о удивительном нечувствии христианскими мучениками мук при допросах и во время казни.

[195] Перевод В.Василика.. Текст см. *Lattke K*. Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Göttingen. 1979 // Orbis biblicus und Orientalis. – Bd. 25/1. S.128

Возможно, оно связано с этим феноменом – духовного, трезвенного опьянения, когда страдалец еще живой, «горит желанием умереть и нет в нем огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая: иди к Отцу».

Важно, что только чистые сердцем могут могут подлинно научиться «песням духовным». Как замечательно пишет С.С. Аверинцев, «в Апокалипсисе говорится о неземной песни, которую имеют право воспеть перед Агнцем, т.е. Иисусом Христом, лишь те, кто соблюл свое девство». «И никто не мог научиться песни сей, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли»» (Откр, 14, 3). Здесь что-то центральное для общественной психологии целой эпохи. В воздухе тех веков словно звучит мелодия песни, которой не может повторить никто чужой и те, кто ее расслышал, идут на зов, как зачарованные» [196]. Именно это настроение и вело раннехристианских мучеников, давало им возможность претерпеть те неслыханные пытки, на которые их обрекала беспощадная языческая власть.

Итак, мы видим, как в раннехристианских гимнах осознание мученичества органично связывается с христологией (учении о Христе) и мистагогией (учением о таинствах). Мученик уподобляется Христу, восходящему на Голгофу, сопричащается Его кровавой жертве, крестится кровавым крещением. С другой стороны, он приобщается Воскресению Христа и Пятидесятнице.

В завершение приведем замечательные слова видного исследователя раннего христианства Альберта Гюстава Амана: «Игнатий и Бландина, Юстин и Перпетуя и все без безымянные мученики, свидетельствовавшие о вере в Лионе, Риме и Карфагене, позволяют нам понять, что особенностью христианства является не чудо, но вера, преображающая повседневную жизнь и надежда, позволяющая преодолеть трагизм бытия, ведущая сквозь ночной мрак. Те кто знакомится с жизнью первых поколений христиан и прежде всего с мучениками за веру, с их повседневными опасностями и неуверенностью в завтрашнем дне, больше всего поражают их радость жизни и вместе с тем бесстрашная готовность

[196] *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1988. С. 31

умереть. Если философия могла лишь утешить, унять страх, то Евангелие зажигало зарю в конце ночи»[197].

Подведем итоги.

1. Зачастую в доникейскую эпоху молитвенная жизнь христиан служила для них приготовлением к мученичеству. Псалмы и раннехристианские гимны подготавливали их к этому страшному испытанию. Часто мученики произносили их во время мучений и перед казнью.

2. В свою очередь раннехристианские песнопения, такие как «Великое славословие» отражали готовность древних христиан к страданию и через образ страдающего и воскресшего Христа укрепляли готовность к мученичеству.

3. Мученичество в доникейском богословии и гимнографии связывались с основными таинствами Церкви – крещением и евхаристией. В свою очередь упомянутые выше гимны, такие как Великое славословие, находились либо в преданафоральном последовании, либо в крещальном чине.

ПУНКТ 3.
ГЕОГРАФИЧЕСКЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКИХ И РАННЕВИЗАНТИЙСКИХ ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ

В предыдущем пункте рассматривался феномен мученичества, органично исходящий из новозаветной и апостольской традиции и его отражение в раннехристианской литургической жизни и гимнографии. Теперь рассмотрим, как отражалась апостольская традиция в раннехристианских и византийских гимнографических памятниках, в частности. Эти темы органично связаны между собой: во-первых апостольство и мученичество нераздельны, большинство апостолов страдальчески кончили свою жизнь. Во-вторых, для мученичества и его летописи, мученических актов и более поздних житий характерна своя региональная специфика. В третьих, тот или иной мученик становился

[197] *Амман А.Г.* Повседневная жизнь первых христиан. М., 2003. С. 180

покровителем того или иного города, неотъемлемой частью его облика и ментальной географии, а храмы в его честь, либо мартирий, возведенный над его останками – частью реальной географии и топографии города.

Как считает ряд исследователей[198], византийские гимнографические памятники стремятся отразить не только сверхъестественную, но также и историческую реальность. Безусловно, для прочтения религиозно-поэтического текста необходима особенная методология, связанная со значительной ролью Священного Писания в его формировании. Необходимо применять герменевтический подход в широком смысле этого слова, так как он способствует не только общему уразумению смысла памятника, но в ряде случаев и извлечению из него конкретной исторической информации. Т.н. «метод библейских семантических ключей», и «центонно-парафразный метод»[199] являются далеко не единственными, хотя и весьма успешными при анализе гимнографических текстов.

Если мы обращаемся к историко-географическому измерению гимнографических памятников, то, на первый взгляд, оно окажется весьма бедным и нечасто выходящим за пределы традиционных библейских топосов: Иерусалим, Вифлеем, Назарет, Вавилон, Египет и т.д. Однако, это впечатление оказывается не совсем верным: во-первых временами нам удается непосредственно получить конкретную историко-географическую информацию, во-вторых библейские топосы в ряде случаев благодаря герменевтическому подходу обретают свое конкретно-историческое звучание.

К источниками первого порядка относится в частности раннехристианский гимнографический памятник «Надпись Аверкия»[200]. Аверкий Иерапольский,

---

[198] См. в частности *Grosdidier de Matons* J. Romanos le Melode et les origines de la poesie religieuse a Byzance. Paris, 1977. *Μιτσάκης Κ.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. Ἀθῆναι, 1986.

[199] См. в частности *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.

[200] Из работ о надписи наиболее примечательны следующие: *Помяловский И.В.* Надгробие св. Аверкия // Византийский Временник 1896. Т. 3. С. 317-336. *Calder W. H* The epitaph of

стяжавший прозвище равноапостольного за свои миссионерские труды и путешествия, жил во второй половине II в. и скончался около 195 года в возрасте 72 лет[201]. Согласно житию[202], по приглашению императора Марка Аврелия он прибыл в Рим, где исцелил от беснования дочь принцепса Луциллу, а бесу приказал перенести из Иераполя языческий жертвенник, на котором впоследствии высек свою эпитафию.

Свои деяния и путешествия Аверкий запечатлел в эпитафии, которая сохранилась как в его житии, так и в оригинале – на камне, очень похожем на жертвенник сохранилось 22 метрических фрагмента, датируемых II в.[203] Причисление надписи Аверкий к гимнографическим памятникам, несмотря на то, что формально она является эпитафией, вполне законно и методологически оправдано, поскольку в ней сильны литургические мотивы: – блестящая печать, как символ Крещения, образ Евхаристии, как Священной Рыбы[204], которую вылавливает Священная Дева-Церковь и т.д. Приведем из нее те стихи, которые освещают его миссионерские путешествия и с нашей точки зрения обладают историко-географическим значением.

εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον·
λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.
καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν,

Abercius Marcellus // Journal of Roman Studies L. 1950. P. 1-4. Полную библиографию см. *Беляев Л.А.* Аверкия надпись // ПЭ Т. 1. С. 131-132.

[201] Из работ о нем см. *Dölger F*. Aberkios // Ichtys. 1922. Bd. 2 S.454-507. *Abel A*. Abercius d'Hierapole // Byzantion. 1926. T.3. P. 321-405. *Quasten J.* Patrology. T.1. Utrecht, 1950. P. 171-180. Полную библиографию см. *Виноградов А.Ю. Беляев Л.А., Никифорова А.Ю., Этингоф. О.Е.* Аверкий / Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 127-128.

[202] Издание см. Bibliotheca Hagiographica Graeca N 2-4 (Далее BHG). Acta Sanctorum. Octobrii . T. 9. P. 484. PG. T. 115. Col. 1211-1248. *Nissen Th.* Abercii vita. Leipzig, 1912.

[203] Камень, весьма напоминающий жертвенник со строками эпитафии был найден Уильямом Рамсеем в 1883 г. См.*Ramsay W.M.* The cities and bishoprics of Phrigia. Oxford, 1897. Vol. 2. P. 709-717. Письмо соответствует фригийским надписям конца II-начала Ш в. Фрагменты полностью соответствуют тексту эпитафии, сохранившемуся в житии.

[204] Связано с анаграммой ΙΧΘΥΣ - Ἰησοὺς Χριστὸς Θεοῦ Ὑιὸς Σωτὴρ

Εὐφράτην διαβάς, πάντη δ' ἔσχον συνομίλους
Παῦλον ἔχων ἔποχον. πίστις πάντη δὲ προῆγε
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή,·
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι,
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.

В Рим он меня отослал, царский город увидеть
и Царицу узреть в сандалиях и одеяньях златых.
Видел народ я, несущий печать, что пресветла,
видел долину сирийскую, все города, Нисибис.
И перешел я Евфрат, и везде сообщников встретил.
Павел предтечей был мне, вера вперед везде шла.
И уделяла мне пищу везде – от источника Рыбу,
чистую и величайшую, Дева Святая поймала ее.
И друзьям отдала, да вкушают ее постоянно,
и Вином благим обладая, с Хлебом смешенье дала.
Я повелел написать это все – предстоятель Аверкий
На земле прожив года семьдесят два[205].

Надпись Аверкия представляет целый ряд в высшей степени ценных свидетельств по церковной географии II в. Во-первых, она указывает на тесные церковные связи Сирии с Римом, известные по другим источникам (Татиан Сириец). Аверкий посылается в Рим по церковным делам: он созерцает в нем

[205] Текст дается по изданию *Quasten J*, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, vol. 1.1 // Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens, vol. 7.1. Bonn: Hanstein, 1935. P. 22, 24. Перевод В.В. Василика.

Церковь как Царицу в золотом наряде и с золотыми сандалиями[206], что, возможно, является косвенным свидетельством признания в Сирии первенства Римской Церкви в христианском мире.

Во-вторых, в ней имплицитно проявляется церковная роль Иераполя и Нисибина уже в конце II века. В третьих, Аверкий указывает, что везде ему предшествовала вера, везде она предлагала пищу в виде Рыбы, то есть везде, где он путешествовал, существовали христианские общины, где совершалась евхаристия. Это показывает, что не только Сирия, но и Месопотамия (Заевфратье) были в определенной степени христианизированы.

Весьма примечательно, что Аверкий называет своим предтечей (буквально «путем» или «носителем» апостола Павла. Это можно понимать двояко – либо относительно пути от Рима, до Сирии и посещении Аверкием тех общин в Восточном и Западном Средиземноморье, которые связаны с памятью ап. Павла, либо, что менее вероятно, относительно пребывания Аверкия в Сирии, где ему предшествовал апостол Павел. Однако, если у нас есть свидетельства из Деяний Апостолов о пребывании св. апостола Павла в Антиохии и в Дамаске, то нет известий о его посещении Восточной Сирии и Месопотамии, в частности Нисибина. Если «сирийская интерпретация» этого стиха верна, то мы получаем нетривиально свидетельство о проповеди ап. Павла в Месопотамии и Восточной Сирии.

Зачастую гимнографические тексты хранят раннехристианские предания, в том числе связанные с апостольской проповедью и с «апостольской географией» В доказательство этого тезиса приведем фрагмент из кондака преп. Романа Сладкопевца (+560) «На Пятидесятницу»:

---

[206]Здесь мы видим аллюзию на 44 псалом: Предстала царица одесную Тебя в ризах позлащенных» (Пс. 44, 10). Позднейшие толкователи такие, как Ориген (Libri X in Canticum Canticorum, P. 109), Афанасий Александрийский (Expositiones in Psalmos PG 27 Col 212) и др. также истолковывали образ царицы как Церковь. Однако, уже в V в. в анонимном кондаке появляется понимание этого стиха, как относящегося к Пресвятой Богородице (см. Tryganis K. Fourteen Byzantine cantica. Wien, 1968. P. 161).

πλησθέντες γὰρ ἐξαίφνης τοῦ πνεύματος πάντες
προσωμίλουν τοῖς ἀκούουσιν ὡς ἤκουον,
τοῖς Ῥωμαίοις οὐχ ὡς βάρβαροι, Πάρθοις ὡς ὅμοιοι
καὶ τοῖς Μήδοις ὡς ἴδιοι·
τοῖς Ἐλαμίταις εὔλαλοι ὤφθησαν τρανῶς,
τοῖς Ἀραβίοις γνώριμοι γέγοναν εὐθύς,
Ἀσιανοῖς καὶ Φρυγίοις εὔδηλοι καὶ τρανόλαλοι,
καὶ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐφθέγγοντο ὡς τούτοις ἐδίδου
τὸ πανάγιον πνεῦμα[207].
Исполнившись же внезапно * все Духа Святаго,
говорили ко слышащим * как они понимали.
К римлянам – не как варвары, к парфянам как подобные,
и ко мидянам – как сродники.
Эламитам – благословные * явились ясно.
Для арабов знакомые * стали внезапно.
Для азиатов и фригийцев * понятные и яснословные
и для всех народов * вещали, как всем давал им
Дух всесвященный.

Это место является парафразой известного стиха из Деяний святых Апостолов: «И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились? Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты…»[208].

---

[207] *Romanus Melodus*. Hymnus in Pentecosten. 49,14. См. Romanos le Melode. Hymnes, Vol.5. Ed. *Grosdidier de Matons* J. // Sources Chrétiennes. V. 283. Paris: Cerf, 1981. P. 200.

[208] ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες, Οὐχ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν; Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμῖται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ

Здесь мы видим целый ряд перестановок, которые с нашей точки зрения являются значимыми. Так, римляне ставятся в самое начало, а затем идут парфяне, мидяне и эламиты – народы, населявшие Сасанидский Иран. Возможно, подобная оппозиция связана с вековым соперничеством Римской, а затем Византийской империи с монархией Сасанидов. Подобное предположение подкрепляется упоминанием арабов, которые служили и византийцам, и иранцам[209].

Гораздо более значимой является следующая строфа:

Как увидели их * языками глаголющих всеми * отвсюду сошедшиеся,
воскликнули, дивяся: «Что это значит?
Галилеянами апостолы * являются.
И как же видим мы,* что для всех народов
теперь они соотечественники?
Когда Египет созерцал * Петр Кифа?
Когда Андрей же обитал * посредине рек?
Сыновья Зеведея * когда видели Памфилию?»[210]

Эта строфа имеет известную историко-географическую привязку. Во-первых существуют свидетельства о том, что апостол Петр проповедывал в Египте[211]. Об этом факте в частности свидетельствует завершение его первого Послания: «Приветствует вас Церковь в Вавилоне и Марк сын мой». Речь может идти только о Вавилоне Египетском, поскольку св. апостолу Петру явно было нечего делать в Вавилоне Месопотамском, который к I в. н.э. стал практически необитаем и

ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρῆτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. (Acta Apostolorum. 2, 7-10) Подробный комментарий на это место см. *Левинская И.А*. Деяния Апостолов (главы I-VIII). СПБ. 2000. С.53-60.

209 См. *Shahid I*. Byzantium and Arabs in IV-VI centuries. Oxford, 1984.

210 *Romanus Melodus*. Hymnus in Pentecosten. 49,15. См. Romanos le Melode. Hymnes, Vol.5. Ed. *Grosdidier de Matons* J. // Sources Chrétiennes. V. 283. Paris: Cerf, 1981. P. 201

211 Архиепископ *Лоллий (Юрьевский)*. Александрия и Египет. СПб: Летний сад. 2001. С. 191-208.

«великий город» стал по словам Страбона «великой пустыней»[212]. И напротив, Вавилон египетский, судя по свидетельству того же Страбона существовал как крепость в I веке по Р.Хр. [213]

На первый взгляд, слова о пребывании св. апостола Андрея посреди рек, то есть в Месопотамии, противоречат классическим деяниям Андрея, согласно которым место его проповеди – Причерноморье[214]. Однако, существуют «Деяния Андрея и Варфоломея», согласно которым апостолы Андрей и Варфоломей проповедовали в некоем городе парфян, где обратили некоего Христомея – возможного прототипа св. Христофора[215]. Возможно, под «городом парфян» (πολίς) имеется в виду столица парфянского государства – Ктесифон, который как раз находился в Месопотамии.

Наконец, что касается сыновей Зеведеевых, то. Апостол Иаков Зеведеев не выходил за пределы Палестины, так как был достаточно рано казнен Иродом в Иерусалиме. Однако, его брат апостол Иоанн действительно проповедывал в Малой Азии и завершил свои дни в Эфесе, по сути дела, экзархом всей Малоазийской Церкви. Судя по Апокалипсису, Деяниям Иоанна и другим источникам, деятельность апостола Иоанна преимущественно простиралась на Карию, Вифинию и Лидию. До нас не дошло известий о его проповеди непосредственно в Памфилии. Возможно здесь произошло определенное

---

[212] Что касается метафорического толкования Рима как Вавилона, то оно маловероятно. Оно еще годится для такой символической книги как Апокалипсис, но никак не для ясного и конкретного послания Петра. Как справедливо отмечает архиепископ Лоллий, «если под Вавилоном унего разумеется Рим, то что же нужно разуметь под Понтом, Галатией, Каппадокией, Асией и Вифинией?» См. *Лоллий.* Александрия.и Египет… С. 206. Против римской атрибуции свидетельствуют также и слова об «огненном искушении» (1 Петр.4, 12), то есть казни христиан через сожжение, которая происходила именно в Риме при Нероне в 64 году, это означало бы, что апостол Петр пишет римским христианам, сам будучи в Риме.

[213] См. *Zahn T*h, Einleitung in das Neue Testament. Leipzig, 1898. Bd. II. S. 19. См. также *Терновский С.* Очерки из церковно-исторической географии. Казань, 1899.

[214] См. Греческие предания о св. апостоле Андрее. Том 1: Жития / Издание подг. А. Ю. Виноградовым // Библиотека «Христианского Востока» — СПб., 2005 — 352 с.

[215] См. BHG 2056. Греческая версия Деяний не издана, подготовлена к изданию византологом доц. А.Ю. Виноградовым, который любезно познакомил автора с текстом.

смешение Иоанна сына Зеведеева с Иоанном, называемого Марком, который служил Павлу и Варнаве и оставил их в Памфилии, возвратившись в Иерусалим[216]. Тем не менее, само это смешение не случайно, поскольку апостол Иоанн мог проходить через Памфилию по пути в Эфес: из его сирийских Деяний мы знаем, что этот путь он прошел по суше «и благовествовал в городах и деревнях о Господе нашем сорок восемь дней»[217].

Таким образом, за этим кратким перечислением, которое невнимательному читателю может показаться лишь поэтической метафорой, стоит древнее предание, связанное с апокрифическими Деяниями Апостолов.

Таким образом, кондак Романа Сладкопевца является достаточно древним подтверждением этого предания, дошедшего до нас как в греческой (неизданной) версии

Наконец, к апостольской географии, по нашему суждению, может иметь отношение десятая строфа Акафиста, говорящая о волхвах-проповедниках:

Κήρυκες θεοφόροι γεγονότες οἱ μάγοι
ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Βαβυλῶνα,
ἐκτελέσαντες σοῦ τὸν χρησμὸν
καὶ κηρύξαντές σε τὸν Χριστὸν ἅπασιν,
ἀφέντες τὸν Ἡρώδην ὡς ληρώδη μὴ εἰδότα ψάλλειν
Ἀλληλούϊα[218]

Богоносны явились * проповедники маги,
в Вавилон они возвратились,
совершив о Тебе проречение,
проповедав Тебя всем * Христа,
Ирода оставив * как юрода, не ведущего пети
Аллилуия.

---

[216] Деян. 13, 13.
[217] *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов. М, 1997. С. 313.
[218] *Trypanis K.* Fourteen Byzantine Canticles // Wiener Byzantinische Studien. B.V. Wien, 1968. P. 33.

По нашему суждению, эта строфа, как и другие фрагменты может быть до конца понята только если мы сопоставим их с восточными преданиями о легендой из «Книги сокровищ пещеры», Хроникой Зукнина (VШ в.) и др[219]. В «Книге сокровищ пещеры» говорится о сокровищах, оставленных Адамом своим потомкам с пророческим завещанием взять их только тогда, когда явится необычной формы посланная от Бога звезда. Волхвы видят эту звезду вместе с видением Девы, несущей во чреве венчанного младенца. Три волхва забирают сокровища из пещеры, исполняя таким образом пророчество Адама, приходят и поклоняются Христу как Мессии, а по возвращении возвещают о нем в Персии. После Пятидесятницы они были крещены св. апостолом Фомой, проповедавшим в их странах и присоединились к нему для благовествования Евангелия.

Теперь, если мы обратимся к тексту Акафиста, основа которого, согласно современным научным представлениям была создана в тридцатые годы VI века, хотя он и подвергался редактуре в первой трети VII в. то увидим, что волхвы выступают как проповедники о Христе после своего возвращения. При этом они проповедуют Христа **всем,** то есть всем жителям персидского царства: в Акафисте Пресвятая Богородица восхваляется как «наставница персов в целомудрии,»[220]. Весьма значимо, что волхвы происходят из Месопотамии, конкретнее из Вавилона. О месопотамском происхождении волхвов говорит в частности произведение, приписывавшееся св. Иоанну Златоусту, известное в научных кругах как Opus imperfectum in Mattheum[221]. То, что волхвы возвращаются в Вавилон, на первый взгляд, выглядит анахронизмом: к моменту

---

[219] См. о них в частности *Olschki L.* The Wise Men of the East in Oriental Tradition // Semitic and Oriental Studies. 1951. Vol. 11. P. 375-395; *Monneret de Villard U.* Le leggendi Orientali sui Magi Evangelici Vat., 1952. Полную библиографию см. Неклюдов К.В. Волхвы // ПЭ Т.IX. М, 2005 С. 282

[220] χαῖρε, Περσῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης· Впрочем, возможна и другая интерпретация этого стиха, не противоречащая приводимой здесь и связанная с событиями ирано-византийской войны 603-629 г. См.пункт настоящей диссертаци. Военная тематика в византийской гимнографии.

[221] PG T.56. Col. 637

Рождества Христова Вавилон уже не существовал как обитаемый город (см. выше).

По-видимому, под Вавилоном имеется в виду реальный Ктесифон – столица Парфянского, а затем – Сасанидского государства. Возникает вопрос: каковы были причины подобной архаизации? Ответ кроется в символическом параллелизме между вавилонским пленом и Рождеством Христа, освобождающем нас от рабство духовному царю Вавилонскому – Диаволу. С другой стороны – немаловажен символическом параллелизме трех еврейских отроков в печи Вавилонской и трех волхвов, несущих дары Христу.

Не случайно в Акафисте волхвы восхваляют Пресвятую Деву:

χαῖρε, τῆς τριάδος τοὺς μύστας φυλάττουσα

Радуйся, Троицы таинников сохраняющая:

Под таинниками Троицы прежде всего имеются в виду три отрока в печи Вавилонской, которые явили образ святой Троицы[222]

Соответственно, волхвы – дети халдеев оплачивают духовный долг своих праотцев, не веровавших в Единого Бога и мучивших избранный народ в плену: не случайно они именуются παῖδες·

«Ἰδον παῖδες Χαλδαίων ἐν χερσὶ τῆς παρθένου

Видели отроки Халдейские на руках Девы. ..

И если три еврейских отрока пророчествуют о грядущем родиться Мессии, то халдейские отроки видят рожденного Христа и при них исполняется пророчество о Нем.

---

[222] Ср. Роман Сладкопевец. Проэмий кондака на трех отроков:

Οἱ τρεῖς τῇ Τριάδι δουλεύσαντες ἐν ὁμονοίᾳ,
θυμὸν βασιλέως καὶ πρόσταγμα ἀπανθρωπίας
κατῃσχύνατε, ἅγιοι παῖδες,
Вы трое Троице, служившие в единомыслии,
царский гнев и повеленье бесчеловечья
постыдили, святые отроки.

См. *Romanos le Melode*. Hymnes T.I. Sources Chretiennes. T. 99. Paris, 1964. P. 360.

Если мы принимаем параллелизм между тремя еврейскими отроками и отроками халдейскими, то тогда для волхвов имплицитно подразумевается число три, соответствующее «Книге сокровищ пещеры»[223]. Во-вторых слово «отрок» подразумевает молодость волхвов, следовательно, если принимать в расчет предание «Книги сокровищ», то согласно логике Акафиста, к моменту Пятидесятницы они могли быть зрелыми мужами, хотя и клонящимися к преклонному возрасту и соответственно, согласно повествованию «Книги сокровищ» могли участвовать в проповеди вместе с апостолом Фомой, соответственно слово παῖδες находит косвенное соответствие в повествовании «Книги сокровищ».

Наконец, показателен эпитет θεοφόροι. В христианской литературе он употребляется либо применительно к человечеству, или плоти Христа, либо по отношению к святым, или к христианам, к членам Церкви, то есть – к крещеным[224]. «Вы и все спутники (ваши) – богоносцы и храмоносцы, христоносцы, святоносцы[225]» – так обращается святитель Игнатий Антиохийский. Если мы вспомним слова Апостола к Галатам «елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся», ставшие крещальным гимном, то слово θεοφόρος – «богоносный» получает дополнительный крещальный оттенок в своем значении.

Встречается целый ряд контекстов, в которых эпитет θεοφόρος применяется к апостолам, например – Псевдо-Афанасий: «Я сражаюсь, Владыко, ради … чтимого и пречистого Твоего образа, который мне передали богоносные апостолы»[226].

---

[223] Три волхва – вовсе не аксиома, Число их в Евангелии от Матфея не определено. В различных источниках встречаются разные числа, в том числе – 12, характерное для хроники Зукнина. . См. *Неклюдов.* Волхвы С. 281-282.

[224] По Thesaurus Linguae Graecae было исследовано 300 контекстов, из них только в одном случае эпитет θεοφόρος относился к святым ветхозаветной церкви – к пророку Илие.(ὁ θεοφόρος Ἠλίας) См. *Pseudo-Athanasius*. Disputatio Contra Arium. PG 27 Col 497 D.

[225] Ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ· I*gnatius Antiochensis*. I.9.2.

[226] Πολεμοῦμαι, Δέσποταδιὰ τὴν σεπτὴν καὶ ἄχραντόν σου εἰκόνα, ἣν μοι παρέδωκαν οἱ θεοφόροι ἀπόστολοι PG 28 Col 1072.

Так или иначе, этот эпитет говорит о волхвах как о членах Церкви, и показывает высокий уровень их почитания как святых, возможно – равноапостольных, а не как случайных свидетелей, вновь предавшихся язычеству, подобных волхву Валааму (Числ. 24). Этот высокий уровень почитания целиком соответствует восточным преданиям о волхвах и их проповеди в Персии и на Востоке, соответственно, текст Акафиста если не верифицируют их, то, по крайней мере, свидетельствует о их раннем распространении (не позднее первой трети VI в.) и популярности.

Итак, из приведенного нами экскурса явствует, что гимнографические тексты в той или иной степени отражают древние предания, связанные с апостольской проповедью, в том числе относящиеся и к ее географии.

Временами, топонимы и этнонимы в соответствующем контексте могут способствовать пересмотру традиционных представлений о датировке и авторстве того или иного гимнографического памятника. В качестве примера приведем третий тропарь четвертой песни Рождественского канона, который традиционно приписывают св. Косме Маиумскому (685-760)[227].

Ὡς πόκω γαστρὶ Παρθενικῇ,
κατέβης ὑετὸς Χριστέ,
καὶ ὡς σταγόνες ἐν γῇ στάζουσαι·
Αἰθίοπες καὶ Θαρσής
Ἀράβων νῆσοί τε, Σαβᾶ,
Μήδων πάσης γῆς κρατοῦντες
προσέπεσόν σοι Σωτήρ.
Δόξα τῇ δυνάμει σου Κύριε[228].
«Яко на руно во чрево Дѣвы
сшелъ еси дождь, Христе,

[227] О св. Косме и его творчестве см. обобщающую работу *Δεταράκης Θ*. Ο Κοσμὰς τους Μαιουμὰ. Αναλεκτα Βλατάδων. Τ.29 Θεσσαλονίκη, 1979.

[228] См. Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. Δεκεμβρίου. Ἀθῆναι, 1993. Σ. 509,

и іако капли на землю каплющыя.

Еѳіопіа и Ѳарсісъ,

и аравійстіи острови же,

Сава, Мидовъ всю землю держащіи,

припадоша Тебѣ Спасе:

слава силе Твоей, Господи. (4 песнь третий тропарь)

На это место обратил внимание еще А.П. Каждан, к сожалению, не сделав должных выводов, хотя и отметил географическую эрудицию автора и широту его кругозора, его интерес к южным территориям, а также связи с землей амаликитян-арабов[229].

Присмотримся внимательнее к этому тропарю. Безусловно, перед нами явная аллюзия на 71 псалом – «О Соломоне» – цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары». Однако перед нами не совсем точная цитата – в пс. 71 не упомянута Эфиопия.

Это наводит мысль о том, что перед нами не просто аллюзия на псалом, а отображение известной исторической реалии – торжества христианства по всему «земному кругу» – от Фарсиса (древнего Тартесса) или Испании на Западе и до Ирана на Востоке, а также до Эфиопии и Южной Аравии

Если мы будем исходить из концепции литургического реализма, то даже при скидке на известную архаичность подобный стих в первой половине восьмого века, когда почти вся Аравия была исламизирована, а Испания дрожала под копытами арабских коней, звучал бы неуместно и даже пародийно.

И напротив, географический ареал христианских стран, очерченный в тропаре, соответствует реалиям VI в.: в шестом веке Эфиопия (Аксум)[230] была мощной христианской державой. Около 525 году Аксумский царь Эллисфей

[229] *Каждан А.П.*.История Византийской литературы (650-850). СПБ: Алетейя. 2002 С.159

[230] См. в частности *Кобищанов Ю. М* Аксум. М., 1966. Он же. Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире: VI-начало VII в. М., 1980. *Munro-Hay S.* Aksum:An African Civilisation of Late Antiquity. Edinburgh, 1991. Полную библиографию см. . *Французов.* Аксумское царство // ПЭ Т. 1. С.417-419.

(Элла Ацбэха) мстя за преследования христиан химьяритскими (йеменскими) иудеями, переправился в Южную Аравию, низложил иудейского царя Зу Нуваса (Дунаана) и посадил царем в Йемене своего ставленника – христианина Эсимифея[231]. За поддержкой к Эллисфею и Эсимифею около 530 года обращался Император Юстиниан с просьбой помочь ему в борьбе с персами [232]. Что касается «Фарсиса», т.е. Испании, которую в V веке завоевали ариане-вестготы, то в 554 году патриций Либерий завоевывает для Ромейской империи Южную Испанию, а в 587 году король Реккаред принимает православие и и в 589 году в Толедо проводит собор, на котором осуждается арианская ересь и «сделалось ясным все что относится к изъяснению православной веры»[233]. В Византии не могли не знать об этом соборе хотя бы потому, что его заседания вел епископ гиспалийский Леандр, который некогда послом принца Герменегильда в Константинополе[234]. Наконец, слова о том, что «правители всей земли мидийцев (т.е. персов) припали к Тебе, Спасе» имеют определенную историческую основу. В 590 году в Персии происходит государственный переворот, в результате которого шаху Хосрову II пришлось бежать в византийские пределы и обратиться за помощью к императору Маврикию. Изгнанного шаха пытались обратить в христианство епископ мелитенский Дометиан и антиохийский патриарх Григорий[235]. И хотя их усилия не увенчались полным успехом, после своего возвращения на престол шах

---

231 О преследовании христиан г. Награна и походе Элла Ацбэхи см. в частности *Shahid I.* The martyrs of Najran. Brussels, 1971.

232 Прокопий Кесарийский в своем сочинении «О Персидской войне» сообщает, «что царь Юстиниан отправил к царю эфиопов Эллисфею и царю омиритов (т.е. химьяритов) Τότε δὲ Ἰουστινιανὸς [ὁ] βασιλεὺς ἐν μὲν Αἰθίοψι βασιλεύοντος Ἑλλησθεαίου, Ἐσιμιφαίου δὲ ἐν Ὁμηρίταις, πρεσβευτὴν Ἰουλιανὸν ἔπεμψεν, ἀξιῶν ἄμφω Ῥωμαίοις διὰ τὸ τῆς δόξης ὁμόγνωμον Πέρσαις πολεμοῦσι ξυνάρασθαι. Procopius. De bellis. I. 20.

233 Хроника Иоанна Бикларского. 589 год. См. *Циркин Ю.Б.* Античные и раннесредневековые источники по истории Испании. СПБ.: Издательство СПБГУ. С. 114.

234 См. *Циркин Ю.Б.*.. Античные и раннесредневековые источники… С. 317.

235 О своих стараниях Дометиан сообщил римскому папе Григорию I, каковые тот одобрил (Epistulae Gregorii. 4, 14). Преувеличенные слухи об этих собеседованиях дошли даже до Испании и Иоанн, аббат Бикларский записал в своей хронике (правда, по ошибке, за 540 год) Imperator Persarum Christi fidem suscepit – Царь персов принял Христову веру. (Chronica minor. II. 219)

Хосров демонстрировал всемерное уважение христианской вере. Во-первых, после рождения сына от жены-христианки Ширин, он исполнил свой обет – подарить золотой крест на могилу св. мученика Сергия в Телле, к которому он испытывал подлинное благоговение[236]. Во-вторых, он издал указ, запрещавший христианам менять свою веру и соответственно насильственно принуждать к этому[237]. В-третьих, по свидетельству Себеоса, на государственные средства Ширин выстроила церковь и монастырь в окрестностях персидской столицы Ктесифона и каждый год, в праздник Входа Господня в Иерусалим оттуда отправлялась процессия к дворцу, у ворот читалось Евангелие и царь раздавал подарки клирикам[238]. Соответственно, данный каталог стран и народов, принявших Христа, соответствует реалиям конца VI в.

Напротив, подобный список становится неактуальным после середины VII в. – падения Сасанидской державы в 651 г. и исчезновения Аксума[239]. Вплоть до IX в. Эфиопия исчезает из поля зрения византийских авторов. В IX в. о ней вспоминает патриарх Фотий, но самые новые для него источники – Ноннос и Косьма Индикоплов, жившие и творившие в VI в.[240]. После Фотия, в византийском мире Эфиопией уже не интересовался никто.

Что касается мидийцев, то в отличие от термина «перс» (Πέρσης), который в дальнейшем употреблялся по отношению к туркам, этноним Μῆδος (мидянин) использовался либо по отношению к собственно мидийцам времен Киаксара и Кира, либо по отношению к современным византийцам персам[241] и не мог быть

[236] Вместе с крестом он послал и письмо на имя св. мученика Сергия, в котором между прочим он пишет следующее: «Чтобы ты приходил на помощь и мне и Ширин, и чтобы и я, и Ширин и все в мире надеялись на твою силу и в тебя веровали»(εἰσέλθῃς εἰς βοήθειάν μου καὶ Σειρέμ. καὶ ὃ διὰ τῆς πρεσβείας σου γέγονεν ἡμῖν τῷ ἐλέει τῆς σῆς ἀγαθότητος ἵνα κἀγὼ καὶ ἡ Σειρὲμ καὶ πάντες οἱ ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τὴν σὴν δύναμιν ἐλπίζωμεν καὶ εἰς σὲ ἔτι πιστεύωμεν) *Theophilactus Simocatta*. Historia. 5, 14, 2-11.

[237] *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т.2.(518-602 гг.). СПБ: Алетейа. 2003. С. 348.

[238] *Себеос*. История императора Ираклa. СПб. 1862. С. 50

[239] Правда, некоторые исследователи датируют гибель Аксумской державы IX в., но для окружающего мира она закрывается уже в середине VII в.

[240] См. *Photius*. Bibliotheque. Ed. et traduit par *H. Henry*. T.1. Paris, 1959. P. 11-13.

[241] Подобный узус характерен для авторов VI-начала VII в.., в частности для Феофилакта

соотнесен ни с арабами, которые, начиная с 651 года, управляли Ираном, ни с какими-либо другими народами. У нас нет возможности соотнести арабских халифов с «правящими землей мидийцев» также и по следующим причинам: во-первых «иранская самоидентификация» присутствовала у Аббасидов[242], но никак не у Омейядов, во вторых у нас нет никаких свидетельств о том, что кто-то из арабских халифов был столь лояльно настроен по отношению к христианству, что про него можно было бы сказать, что он «припал ко Христу». С середины седьмого века исчезают свидетельства о православных арабах-христианах в Южной Аравии[243].

После отвоевания вестготами южной Испании в 620 годы византийцы теряют к ней интерес. Наконец, в 711 г. арабский полководец Аль-Тарик высаживается в Испании, в 713 г. арабы наносят войску вестготского короля Родерика решительное поражение, а к 718 г. почти вся Испания была завоевана мусульманами[244].

Все эти данные показывают, что Рождественский канон мог быть создан в конце VI-начале VII в., точнее – между 590 и 603 годом, до начала ирано-персидской войны, когда политика Хосрова II по отношению к христианам и христианству резко меняется[245]. В пользу изменения традиционной датировки косвенно свидетельствуют и палеографические данные – прочтение палимпсеста

Симокатты

242 См *Петрушевский. И.П*. Ислам в Иране. СПб. 2006.

243 В семидесятые годы VII в еще существует несторианская митрополия в Бет Катрайе (Бахрейн), однако о дальнейшей ее истории ничего не известно. См. *Французов С.А.* Аравия // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2002. С. 160. К тому же, как и его молочный брат Иоанн Дамаскин Косма Маиумский не был бы расположен считать несториан полноценными христианами.

244 См. об этом в частности *Дитрих Клауде*. История вестготов. СПб. 2002. С. 140-144 (библиография вопроса – с. 254-255).

245 Во время нашествия на Палестину в 613-614 годах безжалостно уничтожались церкви и монастыри. После взятия Иерусалима храм Гроба Господня был разрушен, а тысячи священников и монахов были истреблены или проданы в рабство. В письме к императору Ираклию Хосров писал: «Не пощажу вас, пока не отречетесь от Распятого, которого вы называете Богом и не поклонитесь солнцу». См *Theophanes*. Chronographia / ed. C. De Boor. Lipsiae, 1882. P. 301.

VI в. РНБ 7, содержащего Богоявленский и Сретенский канон, которые традиция приписывает св. Косме Маиумскому[246]. Не исключая возможности использования автором более ранних источников, в том числе и гимнографических, тем не менее целесообразно поставить вопрос о пересмотре традиционной датировки и атрибуции как минимум, трех этих канонов, приписываемых Косме. В случае разрешения этого вопроса, в историю иерусалимского богослужения и византийской литературы придется внести серьезные коррективы.

Временами, благодаря языку гимнографического текста и его содержания, мы можем установить региональные особенности памятника и на этом основании сделать важные выводы относительно миграции литургических текстов, обычаев и взаимоотношений различных этносов и жителей различных регионов. Вот пример из Луксорского Остракона (VI в.) Луксорском Остраконе (Ostrakonum Luxor, Biblitotheca Strasburgiensis. 669)[247]. Этот остракон палеографически датируется шестым веком, но его содержание явно старше. Он состоит из диалога Архангела Гавриила и Девы Марии, и завершается славословием верных,

καὶ εὐαγγελίσαι ἐκέλευσεν,
ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ σου σωθήσεται
πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς Ἰουδαίας
καὶ πάντα τὰ γένη τῶν ἐθνῶν
μετὰ τοῦ Ἀρχαγγέλου καὶ τῶν ἀγγέλων
καὶ ἡμεῖς προσκυνήσωμεν αὐτῇ πάντες
Χαῖρε, ἠγαπωμένη τοῦ Κυρίου
Χαῖρε, πάρεδρε τοῦ Υψίστου,

[246] *Василик В.В.* Новые данные по истории палестинской гимнографии / Традиции и наследие христианского Востока, М., 1996. С. 181-208. Он же. Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. 1997. Т.63 (2) С.311-337. Он же. К датировке Богоявленского канона / Гимнология. Материалы Международной научной конференции «Памяти протоиерея Димитрия Разумовского». М., 2000. Книга первая. С. 87-100.

[247] *Lodi E.*. Encheridion fontium liturgicorum. Roma, 1979. P.579.

Χαῖρε, Θεοδόκη, ἡ ἀμμὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν,
ἡ περιστερὰ ἡ ἀγαγοῦσα ἐξ ὀλεθρου τοὺς ἀνθρώπους...
и благовестити повелел,
что чрез Сына Твоего спасаются
все отечествия иудеев,
и язычников все роды.
Со Архангелом и ангелами
и мы все ей поклонимся:
«Радуйся, возлюбленная Господа!
Радуйся, престоле Вышняго!
Радуйся, Богородице, Матерь Спасова,
голубица, выводящая из погибели!»

С одной стороны, этот текст носит явные египетские черты: Богородицу называют ἀμμὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, греческое слово Θεοτόκος передается искаженно – Θεοδόκη, вполне в духе египетского диалекта греческого языка. 1.
С другой стороны, с литургической точки зрения, текст относится к иерусалимской традиции и является т.н. однопеснцем на библейской песни Богородицы – «Величит». Тем интереснее присутствие в нем следов тексте имеются «иудео-христианской традиции», возможно палестинской по происхождению :
ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ σου σωθήσεται
πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς Ἰουδαίας
καὶ πάντα τὰ γένη τῶν ἐθνῶν.
Что чрез Сына Твоего спасутся
все отечествия иудеев,
и язычников все роды.
С одной стороны, здесь как бы нет ничего нового: уже у Апостола Павла в Послании к Римлянам содержится пророчество: «И весь Израиль спасется» (Рим.

11, 28). С другой стороны, детализация – спасутся все колена Иудеи – возможно связано с раннехристианским апокрифическим преданием, отраженным как в восточной, так и в ранней латинской традиции, согласно которому в конце времен соберутся все 12 колен Израилевых. Антихрист пытается их обольстить, но они в конечном счете не примут его, а исповедуют Иисуса Христа истинным Мессией[248]. Подобное предание возможно, происходит из Иерусалима, из первоначальной иудео-христианской Церкви, но для нас важны причины его актуализации. Не сказать, что отношения иудеев и христиан в Палестине IV-V в. были безоблачными, но они не достигали такого напряжения, как в в Антиохии и Египте V в. и в той же Палестине VI в., когда с одной стороны христиане поджигают синагоги, а с другой – иудеи соединяются с самарянами и вырезают христиан. Как показывают историки архитектуры, в Палестине V века синагоги и церкви строились одними и теми же мастерами, а пресвитер Исихий Иерусалимский собирал древние иудейские предания.

Но тем интереснее бытование этого текста, рассчитанного на общественное произнесение в Египте, где отношение к иудеям в Египте было очень напряженным: в начале V века с ними неоднократно происходили кровавые столкновения (411 и 412 г.), ознаменовавшиеся поджогами церквей, убийствами христиан и изгнанием иудеев. Тем значимее присутствие столь примиряющего текста в египетском регионе: очевидно, несмотря на конфронтацию, в Александрийской Церкви существовала добрая воля для выработки известного способа сосуществования с иудейским миром. Это доказывается в частности и словами свят. Кирилла Александрийского в толковании на Исайю (66:23): «с того времени, как проповедывали божественные ученики, доселе приступают жаждущие света истинного богопознания то из последователей многобожной прелести, а то из сонмищ иудейских, хотя по одиночке и не по многу. Однако и

[248] *Фокин А.Р.* Латинская патрология. М., 2005. С. 254-255.

эти (последние) придут, ибо призваны будут в последние времена, когда исполнение языков внидет, как говорил премудрый Павел (Рим 11:25)"[249].

Итак, из этих кратких экскурсов можно сделать вывод, что, несмотря на целый ряд ограничений, гимнографические тексты способны давать серьезную информацию историко-географического и регионоведческого характера.

Подведем итоги.

4. Эпитафия Аверкия дает нам сведения о его путешествии в Рим и информацию о наличие в ряде сирийских городов христианских общин, а также, возможно, указание на проповедь апостола Павла в Восточной Сирии.

5. Кондак Романа Сладкопевца на Пятидесятницу является свидетельством о проповеди апостола Петра в Египте, апостола Андрея в Месопотамии и евангелиста Иоанна в Памфилии.

6. Акафист подтверждает древние сирийские сказания о проповеди волхвов в Персии.

7. Упоминание различных стран и народов (Испания, Эфиопия, Саба, Мидяне) в Рождественском каноне связана с ситуацией конца VI в. и говорит с одной стороны о пределах христианской ойкумены, с другой – является отзвуком на реальные события либо христианизации, либо перехода в православие упомянутых стран и народов.

8. Временами, благодаря языку гимнографического текста и его содержания, мы можем установить региональные особенности памятника и на этом основании сделать важные выводы относительно миграции литургических текстов, обычаев и взаимоотношений различных этносов и жителей различных регионов, примером чего является в частности Луксорский Остракон (VI в.) (Ostrakonum Luxor, Biblitotheca Strasburgiensis. 669), гимнографический памятник, происходящий из Египта, в котором выражается надежда на спасение иудеев.

[249] PG 70 Col.1449 B.

В завершение отметим, что ментальная и реальная география соединяются в целом ряде случаев, когда ментальное отражает реальное.

ПУНКТ 4.
ГИМН ТРОИЦЕ, КАК ВОЗМОЖНЫЙ ОДНОПЕСНЕЦ.

В предыдущем пункте мы рассматривали «апостольскую гимнографию» в раннехристианских и византийских гимнах. Теперь мы можем перейти на более высокий уровень – космологический – и рассмотреть раннехристианскую космологию в замчечательном «Гимне к Троице».

Доникейская гимнографическая традиция характеризуется ограниченным количеством текстов. Тем ценнее становится для нас наличие в ней единственного нотированного гимна, который характеризуется глубоким богословским содержанием и отражает сознание египетских христиан III в. Целью данного пункта является рассмотрение гимна, дошедшего до нас Оксиринхском папирусе 1786, судя по палеографическим данным, датирующегося третьим веком. Если предыдущий пункт посвящался отражению географии, то данный гимн в этом аспекте носит несколько более широкое значение – космологическое: он объемлет уже не Египет или Эфиопию, но всю вселенную -небо, звезды, источники рек.

Ниже дается его текст с переводом[250]

I.

πρ]υταν ἠὼς σιγάτω, Пускай заря умолкнет

μηδ᾽ ἄστρα φαεσφόρα и звезды светоносны,

[ἀπο]λει[πόντω]ν пускай иссякнут

ποταμῶν ῥοθίων παγαί, источники шумных рек

II. ὑμνούντων δ᾽ ἡμῶν Когда мы поем

[250] См. *Lodi E.* Enchiridion fontium liturgicorum. Roma, 1979. P. 173, а также Werner E. N.Y.The Sacred Bridge, 1959. P. 150. Перевод, приближенный к размеру оригинала, разбивка на строфы и некоторые коньектуры – авторские.

[П]ατέρα χ᾽ Ὑιὸν Отца и Сына,
χ᾽ ἅγιον Πνεῦμα и Духа Святаго.

III. πᾶσαι δυνάμεις Всякие Силы
ἐπιφωνούντων да восклицают:
ἀμήν, ἀμήν Аминь, аминь.

IV. κράτος, αἶνος Сила, хвала,
[καὶ δόξα Θεῷ], и слава Богу,
δ[ωτ]ῆ[ρι] μόνῳ Подателю единому
πάντων ἀγαθῶν. всех благих.
ἀμην, ἀμην. Аминь, аминь.

Впервые он был опубликован Гренфелом и Хантом в 1922[251] и с того времени он стал объектом пристального изучения ряда ученых – Уэсли, Аберта, Штаблейна, Зелигера, Квастена, Скиро, Ханника, Триппа и др[252]. Большинство ученых интересовал прежде всего музыкальный текст и, в частности, вопрос о соотношении в нем семитских и греческих элементов[253]. Собственно музыковедческий анализ выходит за рамки нашей компетенции и задач данной работы, поэтому мы, используя труды профессиональных музыковедов, отметим лишь несколько необходимых моментов.

1.Музыкальный текст делится на определенные отрезки, которые можно характеризовать как определенные мелодические формулы, или т. н. «попевки». Некоторые мелодические формулы обладают определенным сходством. Таким

[251] *Grenfell B.P., Hunt A.S.* Oxyrhinchus Papyri. Part XV. London, 1922. Nr. 1786

[252] Полную библиографию вопроса см. в статье Дэвида Трипа – *Tripp D*. Die älteste christliche Hymne mit Noten – als Thema eines Seminarvorhabens in Liturgiewissenschaft // Kleine Beiträge und Miszellen zur Liturgik. 1990. S. 98-99. Библиографию см. также Wolbergs B. 1Griechische religiose Gedichte der ersten nachchristliche Jahrhunderte. Bd. I. Meisenheim,1971. P. 13-14.

[253] См. в частности *Fellerer K.G*. Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Dusseldorf, 1949. S.11.

образом, предвосхищается «принцип формул», один из базовых принципов византийской, а также древнерусской музыкальной культуры.

2. Сильные места (тонические ударения) словесного текста совпадают с мелодическими формулами. Как правило, безударные слоги не распеваются. Это свидетельствует о доминировании текста над музыкой и находится в противоречии с точкой зрения Дионисия Галикарнасского, который писал: «Считается, что слова подчиняются мелодиям, а не мелодии словам»[254]. Соответственно, нам трудно воспринимать музыкальный текст «Гимна к Троице», как произведение античной музыки, поскольку, «по мнению Дионисия, в музыкальном контексте общепринятые нормы длины и краткости, ударности и безударности, трансформируются»[255]. Напротив, гимн Оксиринхского папируса №1786 предвосхищает торжество ранневизантийского и, отчасти, средневизантийского принципа – доминирования текста над музыкой[256].

3. Относительно простой и лапидарный характер музыкального текста заставляет предполагать, что он скорее предназначался для хорового, чем сольного пения. Музыка гимна полностью соответствует эстетическим взглядам, выраженным в гимне «Педагога» Климента Александрийского:

«Хвалить свято,

петь бесхитростно»[257].

4. В музыковедении большое значение справедливо придавалось сравнению музыкальных формул «Гимна Троице» с грегорианским распевом и некоторые

---

[254] τάς τε λέξεις τοῖς μέλεσιν ὑποτάττειν ἀξιοῖ καὶ οὐ τὰ μέλη ταῖς λέξεσιν, Dionysius Halicarnassensis. De compositione verborum Sect. 11 / ed. *Usener H*. and Radermacher L.: *Dionysii Halicarnasei* quae exstant, vol. 6. Leipzig: Teubner, 1929 (repr. Stuttgart: 1965). P. 39.

[255] См. Герцман Е.М. Становление музыкальной культуры / Культура Византии IV-VII в. М., 1984. С. 627.

[256] См. в частности Wellesz E. Words and Music in Byzantine Liturgy // The Musical Quarterly, 1947. 33. P.302-310.

[257] αἰνεῖν ἁγίως,
ὑμνεῖν ἀδόλως
Hymnus Christi servatoris. Clément d'Alexandrie. Le pédagogue, vol. 3 ed. C. Mondésert and C. Matray // Sources chrétiennes. Vol. 158. Paris: Cerf, 1970. P. 192.

исследователи даже характеризовали его музыкальный текст, как «предгрегорианский». Однако, необходимо посмотреть на вопрос и с восточнохристианской точки зрения. По своей ладотональнольной организации «Гимн к Троице» можно отнести скорее к миксолидийскому ладу. Нелишне напомнить, что в более поздней византийской традиции четвертый глас (ихос) назывался миксолидийским и обладал его ладотональной организацией[258]. Учитывая, что один из древнейших однопеснцев, сохранившийся в папирусе №466 библиотеки Джона Рэйланда пелся на первый плагальный глас[259], а также упоминание о гласах (ἦχοι) в рассказе об авве Памво[260], можно с определенной осторожностью предположить, что зарождение византийских ихосов, или гласов могло начаться еще в доникейскую эпоху на основе античной ладотональной системы. Косвенным доказательством этого предположения является свидетельство, согласно которому, во времена патриаршества Севира Антиохийского (512-519) в Антиохии уже использовалось осмогласие. Если оно истинно, то система октоиха до начала шестого века должна была пройти долгий период формирования и становления.

Однако, основным предметом нашего интереса является вербальный, а не музыкальный текст памятника. Сам папирус датируется III в., следовательно, по своему содержанию он может быть еще древнее. Однако, он представляет лексические параллели к более поздним гимнам Синесия Киренского, в частности использование доризма παγὰ – источник. Сравним:

παγὰ σοφίας, Мудрости Источник,
κεκαλυμμένε νοῦ сокровенный Ум.
(Synesius. Hymnus 1. 159).[261]

[258]Герцман Е.М. Развитие музыкальной культуры // Культура Византии VII-XII в. М., 1989. С. 562.
[259]См. Василик В.В. Происхождение канона. История, богословие, поэтика. Спб. 2006. С. 130,
[260]Там же. С. 240-250.
[261]Hymni, ed. A. *Dell'Era*, Sinesio di Cirene. Inni. Rome: Tumminelli, 1968: P. 52

Кроме того, присутствуют содержательные параллели – в частности тема вселенского молчания во время священных песнопений;

λήγετε ῥιπαὶ Престаните устремления
γυρῶν ῥοθίων, шумных круговращений,
ποταμῶν προχοαί, излияния рек,
κραναὶ λιβάδες· струи источников.
ἐχέτω σιγὰ Да обладает молчанье
κόσμου λαγόνας, ущельями мира,
ἱερευομένων когда священнодействуются
ἁγίων ὕμνων. святые гимны.
(Hymnus 1. 80-86)[262].

Эти параллели далеко не случайны. Считалось, что Синесий черпал свое вдохновение из ранней дорической поэзии, но также из раннехристианских гимнов. Соответственно, мы можем говорить о «Гимне к Троице» как об одном из источников Синесия. Идея вселенского молчания ночью или утром, связанного со всемирной хвалой, однако, старше Синесия и присутствует уже в канонах Ипполита Фивейского, или в Египетских канонах: «Нам же необходимо в этот час молиться, ибо старцы (греч. т.: πρεσβύτερος) предали нам этот обычай... В этот час вся тварь покоится, благословляя Бога. Звезды, деревья и воды как бы стоят; все воинство ангелов совершает служение с душами праведных; они благословляют Бога всемогущего в этот час; посему кто верит, пусть молится в этот час»[263].

Вначале определимся со структурой «Гимна к Троице». Несмотря на фрагментированность памятика она может быть отчасти восстановлена. Предлагаемая выше разбивка на строфы подчиняется как содержательному, так и метрическому критерию: если первая строфа содержит в себе семисложники и восьмисложники, то остальные представляют собой в основном, пятисложники.

[262] Ibid. P. 41. Благодарю Д.Е. Афиногенова, указавшего мне на связь «Гимна к Троице» с гимнами Синесия.
[263] *Скабалланович М.* Толковый типикон.Вступительная глава. С. 105.

Однако в свою очередь, пятисложные строфы несут разный метрический рисунок.

Сравним вторую и третью строфы.

II. ὑμνούντων δ᾽ ἡμῶν ∪−∪∪−

[П]атέρα χ᾽ Ὑιὸν ∪−∪∪−

III.πᾶσαι δυνάμεις −∪∪−−∪

ἐπιφωνούντων −∪∪−−∪

Принцип соединения разнородных по своей метрической структуре строф в рамках единого гимна является доминирующим для такой гимнографической конструкции, как раннехристианский «протооднопеснец». Мы наблюдали его проявление в однопеснце Апокалипсиса, гимне Мелитона, Великом Славословии, наконец, в тропарях Авксентия.

Теперь рассмотрим его богослужебную позицию. В научной литературе выдвигались разные точки зрения относительно этого вопроса. «Гимн к Троице» относили то к агапе, то к евхаристии, то к службам суточного круга и даже к индивидуальным песнопениям личного благочестия. Если мы рассмотрим его содержание, то увидим, что в нем, с одной стороны, говорится о заре, с другой – о «светоносных звездах», то есть звездах утренних, несущих с собою свет. Невольно напрашивается параллель между ἑωσφόρος– «зареносная [звезда]», «денница и φαεσφόρος – светоносный.

Иными словами, временная позиция гимна – начало зари и восход утренней звезды – ante lucem. Для новозаветной и раннехристианской традиции это время обладало символическим значением. Вспомним слова из Второго послания св. апостола Петра: «И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет Утренняя Звезда в сердцах ваших» (2 Петр. 1, 19). Сам Христос именует Себя в Апокалипсисе: «Я есмь звезда светлая и утренняя» (Откр. 22, 16). Эта временная позиция соответствует утрене,

точнее, ее заключительной части, известной в латинской традиции как laudes, а в византийской традиции как «Хвалите».

Теперь возникает вопрос о месте этого гимна на утрене. Его можно установить благодаря выяснению скриптурных источников этого песнопения. В научной литературе отмечались его связи как с 148 псалмом, так и с Песнью трех отроков, однако параллели с Песнью отроков выглядят более убедительно как благодаря доксологической терминологии (термины αἶνος, δόξα), в частности – употребление глагола ὑμνέω – воспеваю, так и триадологическому славословию. Показательно, что в перечислении творений, воспевающих Бога, отчасти сохраняется порядок Песни Отроков: вначале говорится о заре, ассоциирующейся с солнцем, затем – упоминается о звездах и лишь потом – об источниках рек. Весьма значим глагол ἐπιφωνέω – «совместно восклицаю, приветствую», характерный для обозначения аккламации и припева.

Следовательно, строфы гимна могли первоначально служить аккламациями-припевами к Песни трех отроков – то есть однопеснцем. К этому склоняет также ряд содержательных параллелей между –«Гимном Троице» и рассмотренными нами в нашей первой монографии[264] однопеснцами – Великим Славословием, гимном Мелитона, тропарями Авксентия:

1.Триадологическое славословие.

Гимн Троице

ὑμνούντων δ᾽ ἡμῶν Когда мы поем

[П]атέρα χ᾽ Ὑιὸν Отца и Сына,

χ᾽ ἅγιον Πνεῦμα и Духа Святаго

Гимн Мелитона Сардийского:

Ὑμνήσατε τὸν πατέρα οἱ ἅγιοι, Воспойте Отца, святые

ᾄσατε τῇ μητρὶ παρθένοι. Воспойте песнь Матери, девы.

[264] См. *Василик В.В*. Происхождение канона. История, богословие, поэтика. Спб: Издательство Санкт-Петербургского Университета. 2006.

Ὑμνοῦμεν, ὑπερυψοῦμεν, ἅγιοι. Поем, превозносим, святые.

«Сподоби, Господи».

σοὶ δόξα πρέπει Тебе слава подобает

τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ὑιῷ Отцу и Сыну,

Καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι и Святому Духу

Νῦν καὶ αεὶ, ныне и присно,

καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. и во веки веков. Аминь.

Великое Славословие

Κύριε, βασιλευς ἐπουράνιε Господи, Царю небесный,

Θεὸς Πατὴρ Παντοκράτωρ Боже, Отче Вседержителю,

Κύριε, Υιὲ μονογενὴς Господи, Сыне Единородный,

Ἰησοῦ Χριστέ Иисусе Христе

Καὶ Ἅγιον Πνεῦμα и Святый Душе.

1 тропарь Авксентия

Δόξα τῷ Πατρὶ, Слава Отцу,

δόξα τῷ Ὑιῷ Слава Сыну,

δόξα τῷ ᾽αγίῳ Πνεύματι Слава Святому Духу

2.Тема ангельской хвалы

«Гимн Троице».

πᾶσαι δυνάμεις Силы все вместе

ἐπιφωνούντων да восклицают:

ἀμὴν, ἀμήν Аминь, аминь.

Великое Славословие

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ Слава в вышних Богу,

Καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη и на земли мир,

ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία[265]. в человецех благоволение.

Второй тропарь Авксентия:

2. Στρατιαὶ ἐν οὐρανοῖς	Воинства на небесах
ὕμνον ἀναπέμπουσιν,	воссылают пение
καὶ ἡμεῖς οἱ τῆς γῆς	и мы на земле
τὴν δοξολογίαν·	славословие:
Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος	Свят, Свят, Свят Господь
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου	Исполнены небо и земля славы Твоей.

Второй тропарь из однопесница Авксентия по своему содержанию близок к «Гимну Троице» тем, что представляет своеобразный антифонный диалог между небом и землей, небесными силами и человеками в восхвалении. Тема ангельской хвалы в «Гимне Троице», как и в других протооднопесницах, связана с евхаристией, но здесь евхаристическая тематика присутствует особенно наглядно, поскольку хвала возносится «единому Подателю всех благ». Весьма показательно то, что небесные силы лишь запечатлевают молитву Церкви, произнося «Аминь». «Аминь» небесных сил имеет очевидные параллели в Апокалипсисе, где этот возглас произносят четыре животных. В целом, «Гимн Троице», как и другие раннехристианские однопесницы, выражает идею «космической литургии»[266], в которой все творение – Небесные Силы, человеки, звезды, реки воспевают Троицу – «Единого Подателя всех благ».

Подведем итоги.

1.Гимн Троице содержит сравнительно простой музыкальный текст, скорее предназначенный для хорового пения. В нем слово господствует над напевом. Его музыкальный текст связан не только с генезисом грегорианского распева, но и с древнейшей фазой становления октоиха.

---

[265] Luc. 2, 14.

[266] Выражение Ханса Урса фон Бальтазара.

2.По своей структуре и композиции он близок ранним однопеснцам.

3. Его литургическая позиция связана с утреней и Песнью отроков. Первоначально его строфы могли являться припевами к Песни трех Отроков, а затем составили самостоятельный гимн, сходный по своим функциям с Великим Славословием и «Сподоби».

4. В своем содержании он представляет ряд параллелей древним «протооднопеснцам» – гимну Мелитона, Великому Славословию, тропарям Авксентия. Это касается прежде всего темы ангельской хвалы и тройческого славословия.

5. Этот гимн обладает космологическим значением, ибо Троице воспевает хвалу вся вселенная – небо, звезды и реки, подобно тому как в Песни трех отроков хвалу Богу приносит все творение, начиная от небес и кончая душами праведных.

6. По своим некоторым чертам он мог быть одним из источников для Синесия Киренского.

ПУНКТ 5.
ТРОПАРИ ПРЕПОДОБНОГО АВКСЕНТИЯ ВИФИНСКОГО
В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ

В этом отделе, в рамках проведения исследования принципа «текст как история», будут рассмотрены тропари преп. Авксентия Вифинского. Хотя преп. Авксентий Вифинский жил в посленикейскую эпоху, его тропари характеризуются удивительным раннехристианским духом, своеобразной архаичностью, связями с апостольской и, глубже, пророческой традицией. Его тропари, при кажущейся простоте, удивительно глубоко отражают духовный мир византийцев V в. и в то же время показывают связь византийской ментальности с раннехристианской и библейской, тем более, что преп. Авксентий – однин из авторов, стоявших у истоков византийской гимнографии. В предыдущем пункте мы уже приводили цитаты из его тропарей, ниже мы отметим их космологический характер и их связь с Песнью трех отроков, а также их жанровую природу, связанную с возможным однопеснцем.

Св. Авксентий – малоазийский подвижник V века, современник Халкидонского собора (451 года)[267]. Он родился в Сирии приблизительно в 420 году, в благородной и знатной семье, получил прекрасное образование. Авксентий пришел в Константинополь в правление Феодосия Младшего, стал воином четвертой схолы, охранял дворец, (но еще во время службы проводил ночи в псалмопении). Затем, повинуясь призыву свыше, около 442 года он оставил царский двор и ушел в один из Вифинских монастырей, где Авксентий принял постриг, затем посвящен в диакона и пресвитера, а потом удалился для уединенного подвига в пещеру на горе Оксия. Там он подвизался в беззвестности долгие годы. Согласно житию, написанным учеником святого Георгием, император Маркиан вызвал св. Авксентия на Халкидонский собор (451 г.). Хотя в

[267] Полная библиография о нем – см *Василик В.В. Никифорова А.Ю.* Авксентий // Православная энциклопедия. Т.1. М., 2000. С. 145-146.

деяниях собора имени Авксентия нет, у нас нет основания не доверять свидетельству Георгия. На соборе святой обличал несториан и евтихиан, что навлекло на него насмешки, оскорбления и преследования монофизитов. Св. Авксентий увещевал жителей Константинополя не входить в театры, заниматься пением и песньми духовными. Недоброжелатели оклеветали его в том, что будто бы он не принял решения Халкедонского собора, но Авксентию удалось оправдаться перед императором Маркианом, и вскоре после IV Вселенского собора он снова оставляет Константинополь и уходит в Вифинию. На сей раз он стал подвизаться в пещере у горы Σκόπα (позднее в VIII веке Стефан младший основал там монастырь, посвященный преподобному Авксентию). К святому стали толпами стекаться паломники за назиданиями.

Св. Авксентий способствовал строительству монастырей в Вифинии, и сам стал аввой для этой области. Так одна знатная благочестивая женщина, приближенная императрицы Пульхерии, Елевфера, побудила преп. Авксентия устроить женский монастырь в ближайшем селении Гирета. Этот монастырь назывался Трихинареа, в нем подвизалось 70 монахинь, в нем и был похоронен св. Авксентий. Он духовно провидел кончину св. Симеона Стилита, вскоре после которого почил и сам (в 470 году). Житие составлено его учеником Георгием, и переработано Симеоном Метафрастом[268]. В византийском народном почитании св. Авксентий известен, как борец с демонами[269]. Для темы нашего исследования св. Авксентий интересен, как автор гимнов.

Как гласит житие[270], св. Авксентия, к святому, когда он жил на горе Скопа, стали толпами стекаться паломники за назиданиями. Для того, чтобы наставить приходящих, а также занять их, преподобный составил краткие песнопения, или тропари, «из двух или трех фраз, весьма приятные и назидательные, с очень

---

[268] PG. T. 114. Col. 1400-1416.

[269] См. *Joannnou P.P*. Demonologie populaire-demonologie critique au XI-e siecle. Wiesbaden, 1971. P. 64-132.

[270] *Clugnet L. Pargoire. A.* Vie de saint Auxence. Mont Saint Auxence. Paris, 1904. P .42

простой и безыскусной мелодией»,[271] явившись, таким образом, первым известным автором в истории византийской гимнографии. Когда молящиеся несколько раз повторяли первый тропарь, тогда по повелению святого переходили к другому, к третьему и т.д. Текст этих тропарей – следующий:

1.Πτωχὸς καὶ πένης [272]	Бедный и нищий
ὑμνοῦμέν σε[273] , Κύριε.	поем Тебя, Господи:
Δόξα τῷ Πατρὶ,	Слава Отцу,
δόξα τῷ Ὑιῷ,	Слава Сыну,
δόξα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι,	Слава Святому Духу,
τῷ λαλήσαντι διὰ τῶν προφητῶν[274]	говорившему чрез пророков.

2. Στρατιαὶ ἐν οὐρανοῖς	Воинства на небесах
ὕμνον ἀναπέμπουσιν,	воссылают пение.
καὶ ἡμεῖς οἱ τῆς γῆς	и мы на земле
τὴν δοξολογίαν·	– славословие.
Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος	Свят, Свят, Свят Господь.
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου[275]	Исполнены небо и земля славы Твоей.

3. Δημιουργὲ πάντων	Создатель всех,
εἶπας καὶ ἐγεννήσωμεν[276]	сказал Ты и мы явились,
ἐνετείλω καὶ ἐκτίσθημεν	повелел и создались,
πρόσταγμα ἔθου[277]	повеленье положил
καὶ οὐ παρελεύσεται·	и не мимоидет.
Σῶτερ, εὐχαριστοῦμέν σοι	Спасе, благодарим Тебя.

[271] PG. T.114 Col.1416 A.
[272]Пс.73, 21
[273]Дан. 3, 52
[274] Цитата из Символа Веры.
[275] Ис. 6, 3.
[276] Пс. 32. 9
[277]Пс. 148, 6

4. Κύριε τῶν δυνάμεων, ἔπαθες καὶ ἀνέστης, ὤφθης καὶ ἀνελήφθης ἔρχῃ καὶ κρῖναι κόσμον[278]	Господи сил! Пострадал и воскрес Ты, явился и вознесся, мир судити грядеши!
5.Ἐν ψυχῇ τεθλιμμένῃ[279] προσπίπτομέν σοι καὶ δεόμεθά σου Σῶτερ τοῦ κόσμου Σὺ γὰρ εἶ Θεὸς τῶν μετανοούντων	Душею сокрушенною припадаем Тебе, и молимся Тебе, Спасе мира, ибо Ты – Бог кающихся.
6. Ὁ καθημένος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ[280] καὶ τοὺς οὐρανοὺς ἀνοίξας οἰκτειρον καὶ σῶσον ἡμᾶς	Седящий на Херувимах и небеса отверзший, ущедри и спаси нас.
7.Ἀγαλλιάσθε δίκαιοι ἐν Κυρίῳ[281] πρεσβέυοντες ὑπὲρ ἡμῶν Δόξα σοι, Κύριε, ὁ Θεὸς τῶν ἁγίων[282]	Радуйтесь, праведные о Господе, молясь за нас. Слава Тебе, Господи, Боже святых

.

Вышеупомянутые тропари пелись от третьего до шестого часа, затем сам преподобный Авксентий пел песнь Трех отроков (Дан. 3, 52-88), народ отвечал припев «пойте и превозносите Его во веки». Затем говорилось поучение[283].

---

[278]Реминисценция из "Символа веры".

[279] Дан. 3, 39.

[280] Дан. 3, 54.

[281] Пс.32,1

[282] Текст см. *Wellesz E.* A history of Byzantine music and hymnography. Oxford, 1965. P.176. См. Также *Pitra J.* B. Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata. Parisio. 1876. P.XXI – XXIV.

[283] *Halkin F.* Bibliotheka Hagiographica Graeca. Bruxellis. T.1. 1957. P.73.

Эти тропари весьма важны для истории византийской гимнографии, прежде всего для становления жанра канона, поскольку они являются так называемым однопеснцем – т.е. рядом строф, связанных с библейской песнью Трех отроков, из которого вырос впоследствие канон[284].

Эти тропари имеют особое значение не только для византийской литературы и прежде всего церковной поэзии, но и для византийской истории. Они важны прежде всего, как определенная точка бифуркации для развития византийского монашества и его отношения к творчеству, прежде всего – к поэтическому.

Позиция преп. Авксентия по поводу пения тропарей значительно отличается от мнения представителей египетского монашества в частности аввы Памво (начало V века). Его ученик уходит в Александрию и приходит на всенощное бдение в храм св. Марка. Там он слышит пение тропарей и по возвращении жалуется своему наставнику, что они зря проводят время в Скиту: «Не поем ни тропарей, ни канонов» (οὐτε τροπάρια ψάλλομεν, οὐτε κανόνες). И тогда авва Памво начинает его обличать, говоря: «Горе нам, чадо, близки дни, когда иноки оставят твердую пищу, Святое Писание, изреченное Духом, и примутся за песни и гласы. Какое может быть умиление и слезы от тропарей? Какое умиление будет иноку, когда он, стоя в церкви или келлии возвысит голос свой, как вол или осел?»[285]. В этом ответе выражается сущность египетского монашества IV-V в, носителя радикалистского ответа на обмирщение христианского сообщества, который, временами в чем-то напоминал ранний протестантизм, по крайней мере явно выраженной тенденцией Sola Scriptura (одним Писанием).

Как казалось авве Памво, возвращение к подлинному христианству, или первохристианству, возможно лишь на основании «твердой пищи», Священного

---

[284] Подробнее см. *Василик. В.В.*Происхождение канона: история, богословие поэтика СПб 2006. С. 115-116.

[285] *Никон Черногорец.* Пандекты. Слово 29. М., 1889. Л. 208. Существует более современное издание Пандектов. См. Максимович К.А. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (Юридические тексты). — М.: Языки славянских культур, 1998 См. также *Скабалланович М.А* Толковый Типикон. Вступительная глава. Киев, 1910. С. 243.

Писания, а человеческое создание – поэтические строфы или тропари – способно лишь губить душу. В этом ответе выражается также некоторое недоверие к человеческому творчеству вообще и церковному творчеству в частности. Напротив, хотя св. Авксентий опирается на Священное Писание, прежде всего на Псалтирь, он не только создает новые по сравнению с псалмами песнопения, но и придает им высокий статус, сопоставляя земное славословие с ангельской хвалой. Таким образом, преподобный Авксентий закладывает основы монашеской византийской гимнографии, которая впоследствии дала таких блестящих представителей, как св. Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, Косма Маиумский. Однако, этим не исчерпывается значение деятельности преп. Авксентия. Он – один из тех аскетов, кто показал возможность освящения и преображения человеческого творчества вообще.

Исследование текста в контексте истории неизбежно ставит вопрос о традиции, в рамках которой творил преп. Авксентий. Его тропари имеют целый ряд текстуальных, смысловых и тематических параллелей с утренним гимном III-IV в. «Великое Славословие». В предыдущем пункте мы уже рассмотрели параллели в теме тройческого славословия и ангельской хвалы. Перейдем к другим общим темам:

1. Краткий «Символ Веры», содержащий исповедание страданий, воскресения и вознесения. Сравним четвертый тропарь Авксентия с соответствующей частью Великого Славословия.

Тропарь Авксентия:

Κύριε τῶν δυνάμεων,	Господи сил,
ἔπαθες καὶ ἀνέστης,	пострадал и воскрес Ты,
ὤφθης καὶ ἀνελήφθης	явился и вознесся
ἔρχῃ καὶ κρῖναι κόσμον	приидеши и судити мир.

Великое Славословие.

Κύριε ὁ Θεὸς.,	Господи Боже,
ὁ ἀμνὸς το Θεου,	Агнче Божий,
ὁ Ὑιὸς τοῦ Πατρὸς	Сыне Отеч,
ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας. τους κόσμου[286],	вземляй грехи мира,
ἐλέησον ἡμᾶς·	помилуй нас!
ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου,	Вземляй грехи мира,
πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν·	приими молитву нашу,
ὁ καθημένος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς[287]	седяй одесную Отца,
ἐλέησον ἡμᾶς.	помилуй нас!

Очевидна общность темы – страдание, воскресение и вознесение Агнца Божия, Господа сил, Сына Отца.

2. Тема покаяния, присутствующая в пятом тропаре Авксентия и полном тексте Великого Славословия:

Тропарь Авксентия

Ἐν ψυχῇ τεθλιμμένῃ	Душею сокрушенною
προσπίπτομέν σοι	припадаем Тебе (Дан. 3, 39)
καὶ δεόμεθά σου	и молимся Тебе,
Σῶτερ τοῦ κόσμου	Спасе мира,
Σὺ γὰρ εἶ Θεὸς	ибо Ты – Бог
τῶν μετανοούντων	кающихся.

Великое Славословие

Κύριε, καταφυγὴ ἐγενήθης ἡμῖν	Господи, прибежище был еси нам
ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ[288]	в род и род.

[286] Jn. 1, 29. Разрыв библейской цитаты словами «Сыне Отеч», возможно, связан со стремлением акцентуировать Божество Сына.

[287] ὁ καθημένος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός, Сидящий одесную Отца,
ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάντα κρῖναι <καὶ> σῴζειν имеющий власть все судить и спасать,
δι' οὗ ἐποίησεν ὁ πατὴρ τὰ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι αἰώνων. чрез Него же сотворил Отец от начала до веков. Melito. Peri Pascha. Linia 82. Meliton de Sardes. Sur la Paque. / ed. O. Perler // Sources Chretiennes.T.123 Paris.1966. P. 130.

[288] Ps. 89, 1

ἐγώ εἶπα, Κύριε, ἐλέησόν με[289],	Аз рех: «Господи, помилуй мя».
ἴασαι τὴν ψυχὴν μου, ὅτι ἥμαρτόν σοι.	Исцели душу мою, яко согреших Тебе.
Κύριε, πρὸς σε κατέφυγα[290]·	Господи, к Тебе прибегох.

Поскольку Великое Славословие вероятно было создано на северо-западе Малой Азии (в Вифинии), целесообразно предположить, что тропари преп. Авксентия связаны с малоазийской литургической и богословской традицией и по-своему продолжают ее. Это предположение подкрепляет ряд параллелей с Апокалипсисом. Одна из инх – отверзение небес (тропарь 6 «Седящий на херувимах и небеса отверзший…), сравним это со словами Апокалипсиса: «И отверзся храм Божий на небе, и явился ковчег завета Его в храме Его; и произошли молнии и голоса, и громы и землетрясение и великий град». (11, 19). К тому же с Апокалипсисом связаны эсхатологические мотивы, присутствующие в тропарях, в частности – мотив суда (см. 5 тропарь).

Связь с традицией Иоанна Богослова и шире с раннехристианской традицией в целом проглядывает и в образе «бедных и нищих, которые хвалят Господа». Эта аллюзия из псалма 73, 21 (πτωχὸς καὶ πένης αἰνέσουσιν τὸ ὄνομά σου – бедный и нищий восхвалят Имя Твое) не случайна, в конечном счете она восходит к пророческой традиции самоназвания пророков как ebionim we anawim, «нищих и кротких», бедняков Господних[291]. Эта традиция находит свое выражение в Нагорной проповеди – «блаженны нищие духом» (Мф. 5, 3), а также в послании Иакова: «Послушайте, братия мои возлюбленные: не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое н обещал любящим Его?» (Иак. 2, 5). В пользу связей с этой традицией свидетельствует

289 Ps. 40, 5.

290 Я же прибегнул к Богу живому, к Спасителю царей и владык, Который есть Судия всех. Acta Thomae. Sect. 139. / ed. *M. Bonnet*, Acta apostolorum apocrypha, vol. 2.2. Leipzig: Mendelssohn, 1903 (repr. Hildesheim: Olms, 1972). P. 139.

291 См. например *Мень А.* Исагогика. Ветхий Завет. М., 2000. С. 350-351.

проводимое исследователями сопоставление тропарей Авксентия с другими гимнами, восходящих к раннехристианской эпохе и иудео-христианской среде, в частности, строфах, содержащихся в в папирусе пятого века Oxyrinchos 1927:

Ψάλλετε τῷ Θεῷ ἡμῶν	Пойте Богу нашему,
αἰνέσατε αὐτὸν ᾄσμα καινὸν	восхвалите Его в песне новой,
ὅτι ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα αὐτοῦ	ибо возвеличились дела Его.

Ψάλλετε τῷ Θεῷ ἡμῶν	Пойте Богу нашему,
αἰνέσατε αὐτὸν ᾄσμα καινὸν	восхвалите Его в песне новой,
ὅτι ἐμεγαλύνθη ὁ Θεὸς ἡμῶν	ибо возвеличились дела Его. [292]

Эта традиция весьма важна для понимания происхождения монашества и его судеб, в том числе его преемства от ветхозаветной и новозаветной пророческой традиции, а также как изначального служения добровольной бедности. Восхваление бедности имело особое социальное значение в ранневизантийском обществе, характеризовавшемся резкими контрастами между кичливо выставляемым богатством и вопиющей нищетой[293]: славословие бедняков для Бога оказывается не менее драгоценным чем ангельская хвала. В конечном счете, подобная максима работала на снятие социальной напряженности и установление определенного общественного согласия

Для понимания догматической борьбы в V веке на уровне простых верующих не менее важен четвертый тропарь. Известно, что св. Авксентий был сторонником Халкидонского собора. Тем важнее, что в этом тропаре

[292] *Mercati. G*. – Osservazioni sul testo e sulla metrica di alcuni papiri cristiani / Chronique d' Egypte. – Paris, 1932. -T.7. P.194.

[293] О социальной дифференциации и проблеме бедности и богатства в византийском обществе см. *Чекалова А.А*. Быт и нравы византийского общества // Культура Византии IV-VII в. М., 1984. С. 630-667 Там же библиография вопроса.

присутствует т.н. «ассиметричная христология: пострадал и воскрес именно Господь сил, а не «храм божества», или безгрешный человек. Если в христологическом томосе папы Льва Римского говорится: «Слово действует то, что свойственно Слову и плоть выполняет то, что свойственно плоти, одно из них блистает чудесами, другое подвергается уничижению»[294], то св. Авксентий Вифинский, следует христологии св. Кирилла, ярче всего выражаемой максимой «Бог пострадал во плоти» и закладывает основы «неохалкидонизма»[295], то есть учения о двух природах во Христе и едином субъекте, которому усвояются свойства обеих природ, в том числе и страдания человечества. Достаточно важно, что это тонкое и глубокое богословие он выражает простыми и ясными словами и понятиями, укорененными в раннехристианском богословии[296], доступными любому слушателю – от сенатора до простолюдина.

Возможно, что в тропарях Авксентия содержится намек на некое историческое событие стихийного характера и воспринимавшееся современниками святого как некий малый Апокалипсис. К подобному пониманию склоняет как молебно-покаянный характер пятого и шестого тропаря, который ассоциируется с литией или литанией, службой, совершавшейся во время стихийных бедствий и нападений врагов, так и связь с Апокалипсисом

---

294 Лев Великий. 28 послание. Цитируется по кн. *Болотов В.В*. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. Пг. 1918. С. 268.

295 О христологической проблематике V-VI в. см. *Мейендорф И.* Христос в восточно-христианской мысли. М., 2004.

296 Приведем пример «теопасхистского» богословия в гимнографии третьего-четвертого века. Папирус Амхерст, датируемый первой половиной четвертого века, содержит несколько более ранний текст – акростихический крещальный (?) гимн, в котором есть следующие строки:
Θεὸς ἦλυθε πολλὰ κομίσας, Бог пришел, даруя многое,
Θανάτου τὸ τριτόπημα τελέσας. Свершив триденствие смерти
Ἰησοῦς ὁ παθὼν ἐπὶ τούτοις, Иисус, при сем пострадавший,
Εἴπων ὅτι νότα παρέχω, Сказав, даю плечи [на раны],
Ἵνα μὴ θανάτῳ περιπέσῃς. Чтобы ты не подвергся смерти.
Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία. Ἀθῆναι. 1986 Σ.112-118, *Grenfell B.P.*, Hunt A.S. The Amherst papiri. London, 1900. T.1. P.25 Перевод- В.Василика. Еще один гимнографический пример взят из «Увещания к деве» св. Григория Богослова:
Καὶ Χριστὸς ἔπαθε σαρκὶ Христос во плоти пострадал,
Προελθὼν ἐκ παρθένου. Произойдя от Девы. P.G. T.37. Col. 640 A. Перевод – В.Василика.

шестого тропаря (см. выше). В соответствующем стихе Апокалипсиса (11, 19) для нас важно, что отверзение небес связано с землетрясением (и произошли молнии и голоса, и громы и землетрясение и великий град». (11, 19). Кроме того, важна следующая скриптурная параллель: пс. 98, 1-2. Господь воцарися, да гневаются людие, седяй на херувимех, да подвижется земля. Тот, Кто сидит на херувимах, ангельских силах, связанных с мощью и движением в Ветхом Завете, видит разверзающиеся бездны и от Него подвигается земля.

Теперь возникает вопрос: какое стихийное бедствие могло иметься в виду? Во времена препопобного Авксентия наиболее серьезным событием стихийного характера было землетрясения, происходившие между 438 и 447 годом. Вот как о них сообщает Феофан Исповедник:

«При сем святом Прокле в Константинополе происходили великие землетрясения в течении сорока месяцев, так что византийцы, убоявшись, бежали из града в место, называемое Камп и так пребывали с епископом, умоляя Бога и совершая литании. В один из дней, когда колебалась земля и весь народ протяжно взывал «Господи, помилуй», около третьего часа, на виду у всех божественной силой был восхищен некий отрок на небо и услышал божественный глас и ему было поручено возвестить епископу и народу так совершать литанию и так говорить: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бесссмертный, помилуй нас», ничего не прибавляя. А святой Прокл, приняв это повеление, приказал народу так петь и немедленно прекратилось землетрясение. Блаженная же Пульхерия и ее брат удивишись чуду повелели петь этот божественный гимн по всей вселенной и отсюда все церкви приняли каждый день воспевать его Богу»[297].

[297] πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸν θεῖον τοῦτον ψάλλεσθαι ὕμνον καὶ ἀπὸ τό ἐπὶ τούτου τοῦ ἐν ἁγίοις Πρόκλου σεισμοὶ γεγόνασι μεγάλοι ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τέσσαρας μῆνας, ὥστε φοβηθέντες οἱ Βυζάντιοι ἔφυγον ἔξω τῆς πόλεως ἐν τῷ λεγομένῳ Κάμπῳ καὶ ἦσαν διημερεύοντες σὺν τῷ ἐπισκόπῳ ἐν ταῖς πρὸς θεὸν δεήσεσι λιτανεύοντες. ἐν μιᾷ οὖν κυμαινομένης τῆς γῆς, καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ κράζοντος τὸ ˝κύριε ἐλέησον˝ ἐκτενῶς, περὶ ὥραν τρίτην ἄφνω πάντων ὁρώντων συνέβη ὑπὸ θείας δυνάμεως ἁρθῆναί τινα νεανίσκον εἰς τὸν ἀέρα καὶ ἀκοῦσαι θείας φωνῆς παρεγγυώσης αὐτὸν ἀναγγεῖλαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ λαῷ λιτανεύειν οὕτω καὶ λέγειν ˝Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.˝ μηδὲν ἕτερον προστιθέντας. ὁ δὲ ἐν ἁγίοις Πρόκλος ἡ δὲ μακαρία

Вернемся ко второму тропарю. В контексте покаянно-умилостивительных пятого и шестого тропаря, он дает картину, сходную с описанной Феофаном: на небесах воинства Ангелов на земле люди воспевают «трисвятую песнь», победный гимн (ἐπινίκιον ὕμνον) – «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф». Тогда возникает законный вопрос: если тропари Авксентия несут в себе воспоминание о землетрясении и совершившемся чуде, то почему он приводит гимн «Свят, Свят, Свят», а не «Святый Боже…»? Ответ коренится во-первых в относительной взаимозаменяемости этих двух гимнов в пятом веке и их общем наименовании – «Трисвятое» (Τὸ τρισάγιον), а во-вторых – в общей литургической композиции тропарей, связанной с жанром однопеснца, которая отчасти воспроизводит структуру евхаристического богослужения, возможно, литургии Василия Великого[298], вначале цитата из Символа Веры (см. выше, первый тропарь), затем «Свят» (второй тропарь), хвала, обращенная к Отцу, затем – воспоминание домостроительства спасения, совершенное Сыном (четвертый тропарь), поминовение святых (седьмой тропарь), в этом контексте цитирование «Свят» гораздо уместнее, чем «Святый Боже». Однако, покаянный характер пятого и шестого тропаря заставляет предположить возможное влияние чуда с отроком на второй тропарь Авксентия. К этому склоняет также мотив «отверзения небес», присутствующий в шестом тропаре и рассказе Феофана.

Подведем итоги.

1.Тропари Авксентия являются значимым явлением в истории монашества, определенной перемены его отношения к творчеству и развития в нем творческого начала.

Πουλχερία καὶ ὁ ταύτης ἀδελφὸς ὑπεραγασθέντες τῷ θαύματι ἐθέσπισαν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸν θεῖον τοῦτον ψάλλεσθαι ὕμνον καὶ ἀπὸ τό ἐπὶ τούτου παρέλαβον πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ᾄδειν αὐτὸν τῷ θεῷ. *Theophanes*. Chronographia ed. *C. de Boo*r, / vol. 1. Leipzig: Teubner, 1883. P. 93.

[298] Об этом может свидетельствовать общая для литургии Василия Великого и шестого тропаря Авксентия достаточно показательная цитата «Душею сокрушенною» (Дан. 3, 39).

2. Тропари Авксентия являются частью малоазийского литургического предания и в конечном счете восходит к традиции св. Иоанна Богослова и к иудео-христианской линии в раннехристианском богословии. Слова о «бедных и нищих», воспевающих Господа, с одной стороны восходят к ветхозаветной пророческой традиции «бедняков Господних», связывая с ней монашество, с другой стороны отчасти обозначают социальную позицию монашества вообще и преподобного Авксентия в частности относительно бедности, как богоугодного и равноангельского состояния.

3. Как и ряд раннехристианских гимнов, в т.ч. «Гимн к Троице он содержит темы вселенской хвалы и «космической литургии», поскольку связан с Песнью Отроков и вероятно являлся древним однопеснцем, однако, в отличие от Гимна Троице он более «антропоцентричен».

3. Возможно, в них содержатся в скрытом виде воспоминания о великих землетрясениях сороковых годов пятого века.

§ 2
ВИЗАНТИЙСКАЯ ГИМНОГРАФИЯ И ПАТРИСТИКА

Введение.

Доникейская гимнография явилась базисом для собственно византийской. Последнюю отличает гораздо большая разработанность, как в смысле догматическом и эстетическом, так и в метрическом. В византийской гимнографии ставится целый ряд вероучительных проблем и вопросов, которые доникейскому церковно-поэтическому творчеству были неведомы и которые для византийцев обладали жизненно важным значением. В то же время в них проявлялись богословские модели и интуиции, которые были актуальны и для доникейского христианства. Христологические вопросы и проблемы эпохи Вселенских соборов (IV-VIII в.) предвосхищались в доникейском богословии и, отчасти, в доникейской гимнографии, в т.ч. и в тех гимнах, которых мы отчасти

касались выше. И все же теснейшее взаимодействие догматического богословия и церковно-поэтического творчества – наиболее характерная черта византийского периода. Мы рассмотрим его на примере связи богословия св. Кирилла Александрийского и византийской гимнографии, а также учения о Евхаристии в гимнографических памятниках Церкви.

ПУНКТ 1.
ВЛИЯНИЕ БОГОСЛОВИЯ СВ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО НА ВИЗАНТИЙСКУЮ ГИМНОГРАФИЮ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНОЙ БОРЬБЫ В ВИЗАНТИИ V-VIII ВЕКОВ.

Христологические споры V-VII века оказали огромное влияние на судьбы Византийской империи. Несторианство, видевшее во Христе лишь простого человека, благодаря Своему подвигу ставшему совершенным Храмом Божества, вызвало волну сирийских эмигрантов в Персию и создание особой и культуры, распространившейся благодаря несторианским торговцам и миссионерам вплоть до Китая. Монофизитство, или учение о единой природе Бога Слова воплощенной, по сути дела подразумевавшее умаление или растворение человечества Христа в Божестве, вызвало отход значительной части Христианского Востока от Православной Церкви, образование национальных церквей – армянской, сирийской, коптской, эфиопской, и подготовило арабское завоевание восточных византийских провинций. Хотя бы по этой причине христологические споры V-VII в. должны стать предметом глубокого внимания историка, не говоря уже о том, что они серьезно повлияли как на византийскую ментальность, так на сознание христианских народов. Это можно проследить и на литературе, и в архитектуре, и изобразительном искусстве.

Для изучения влияния богословия на общественное сознание достаточно показательна византийская гимнография. Само по себе влияние богословия и догматики на церковно-поэтические тексты не нуждается в особом

доказательстве: достаточно вспомнить такой жанр, как догматик, созданный св. Иоанном Дамаскиным (+753)[299].

Влияние общественного сознания на гимнографические тексты не столь очевидно, однако доказуемо, для примера приведем тропарь Воздвижения Креста:

Σῶσον, Κύριε, τὸν λαὸν σου	Спаси, Господи, народ Твой
καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου,	и благослови достояние Твое,
νίκας τοῖς βασιλεῦσι	победы царям
κατα βαρβάρων δωρούμενος	на варваров даруя,
καὶ τὸ σὸν φυλάττων	и Твое сохраняя
διὰ τοῦ σταυροῦ σου πολίτευμα.	Крестом Твоим общество[300].

Подробнее мы рассмотрим его в части «Империя». Здесь же мы отметим, что в нем выражена вера в то, что Ромейская империя является христианской политией и Крест – хранитель Вселенской империи, ее защитник от дикости и варварства. Для Ромейской империи – Нового Израиля, Крест то же, что Ковчег Завета для Израиля ветхозаветного.

И здесь реализуются те же взгляды, что выражены у церковных историков, в частности в «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского.

Однако, справедлив и обратный тезис: гимнографические тексты не только являлись плодом общественного сознания, но и сами влияли на него. Достаточно показателен поэтический поединок еретика Аполлинария Лаодикейского, сочинившего еретические псалмы и св. св. Григория Богослова, который

[299] Об этом жанре см. в частности *Wellesz E.* The poetical Forms of Byzantine Hymnography // New Oxford History of Music. Oxford, 1954. *Wellesz E.* A history of Byzantine music and hymnography. Oxford, 1961.

[300] Критический текст Константинопольской традиции – см. *Mateos J.* Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle). T. 2 // Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1962. T. 165. P. 28-29. Присутствие этого тропаря в Типиконе Великой Церкви говорит за его древность. Возможно, он восходит к IV-V в., когда основными врагами Восточно-Римской империи являлись северные варвары – готы, вандалы и гунны. Этот тропарь употребляется также в современном богослужении: см Μηναια τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. Σεπτέμβριου.Ἀθῆναι, 1993. Σ. 234. Русский перевод В.Василика.

составлял свои поэмы, зачастую исполнявшиеся в церковном собрании и тем самым он давал в руки православным идеологическое оружие против ересей[301].

Более показательный пример – уже упомянутое восстание против императора Анастасия. Конкретным поводом к нему послужило попытка императора ввести в Константинополе монофизитскую редакцию гимна «Трисвятое» (τρισάγιον) «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный помилуй нас», состоявшую в еретическом прибавлении к гимну» слов «распныйся за ны» (распявшийся за нас). Данное прибавление кардинально меняло смысл текста: из триадологического он не только становился христологическим, но по сути дела божественной природе приписывались человеческие страдания[302]. Неудивительно, что подобная редактура весьма популярного гимна привела к возмущению православных константинопольцев и восстанию.

Безусловно, для исследований византийской гимнографии в рамках тезиса «текст как история» необходимо комплексный подход, привлечение собственно исторических, агиографических и вероучительных источников. Однако, этот комплексный подход должен дать серьезные результаты, в том числе – применительно к влиянию богословия на текст и на общественное сознание.

---

[301] См. хотя бы его гимн «Против Аполлинария». Carmina dogmatica. PG. 37. Col. 464

[302] О полемике вокруг Трисвятого см. в частности св. *Иоанн Дамаскин*. О трисвятой песни. // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Святоотеческое наследие. Т. 3. М., 1997. С. 202-223.

Для иллюстрации этого тезиса мы решили привлечь богословие св. Кирилла Александрйского[303], его влияние на православную гимнографию и, через нее, на общественное сознание византийского мира.

Св. Кирилл Александрийский (444) вошел в историю как властный патриарх Александрии, борец с язычеством и иудейством, но прежде всего – с несторианством. Учение Нестория (точнее его учителя Феодора Мопсуэстийского) подразумевало представление о Христе как о «совершенном человеке», который возрастал в Боге, сражаясь со страстями и только в смерти достигает «совершенной непорочности» . С Богом, Логосом он связан лишь непрочным союзом – «относительным соприкосновением» (σχετικὴ συνάφεια), или благоволением (εὐδοκία) и лишь после смерти достигает конечного усыновления. В свете этого Дева Мария не может называться Богородицей, а только «человекородицей» (ἀνθρωποτόκον) или христородицей (χριστότοκον)

Учение Феодора и Нестория рано стало известным на Западе и, несмотря на соборное осуждение Нестория, не будет преувеличением утверждать, что оно глубоко повлияло на католическую, протестантскую, а затем и новоевропейскую мысль: несторианский Христос временами весьма напоминает ренановского и толстовского персонажа. Соответственно, идеологов несторианства можно с известными оговорками назвать предтечами новоевропейского гуманизма со всеми вытекающими отсюда последствиями[304].

---

[303] Наиболее подробная библиография, посвященная жизни, богословию и трудам св. св. Кирилла Александрийского см. *Χρήστου.Π* Ἑλληνικὴ πατρολογία. Τ.Δ. Θεσσαλονίκη, 1989. Σ. 373-382. Из сравнительно недавних работ следует выделить *Houdek F.J.* Contemplation in the life and woriks of St. Cyril of Alexandria. Los Angeles, 1979. *Imhof P.* Lorenz B. Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien, Muenchen, 1981. На русском языке – *Тихон еп. (Лященко)*. Св. Кирилл, арх Александрийский. Киев, 1913. *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. *О. Георгий Флоровский*. Восточные отцы V-VIII в. М., 1992. С. 43-73. *Болотов В.В.* Лекции по истории Вселенской Церкви. М., 1994. С. 175-236.

[304] См. в частности *Уивер Р.Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М.: Империум Пресс, 2006. Возможно, именно такое

Хотя на Востоке несторианство нашло своих последователей, в основном среди сирийцев, а затем среди персидских христиан[305], в основном оно не было принято. Главным борцом против несторианства явился св. Кирилл Александрийский. Он противопоставил учению Нестория православную богословскую традицию: Слово стало плотию (Иоанн. 1, 14). Под словом «плоть» св. Кирилл Александрийский понимал всего человека, «нового Адама», и, в некотором смысле, все человечество. В противоположность Несторию, св. Кирилл настаивал на теснейшем ипостасном единстве Божества и человечества во Христе, необходимом для обожения и спасения человека[306]. Если для Нестория на Кресте умер простой человек, то св. Кирилл, проповедуя т.н. теопасхизм[307], категорично утверждал: «Бог пострадал во плоти».

Таким образом, в лице Нестория и св. Кирилла столкнулись две христологии (учения о Христе) – симметричная несторианская (два отдельных субъекта – Бог и человек) и ассиметричная кирилловская (или православная): Божество и человечество, соединенное во едином субъекте – Логосе.

За моделью св. Кирилла было будущее. Во-первых, она говорила уму и сердцу простого страдающего человека гораздо более, чем несторианская, ибо облекала его страдания и скорби божественным смыслом: если ради меня умер Бог, то я не напрасно несу свой личный крест. Во-вторых, при перенесении на мир человеческий она утверждала теснейшую связь божественного и человеческого,

---

представление о Христе, вызвало к жизни западноевропейский «Культуру Фауста» (определение Освальда Шпенглера), европейский деизм, а затем – просвещение, атеизм и радикальные социальные доктрины XIX-XX века (социал-дарвинизм, марксизм троцкистского толка, национал-социализм).

305 *Meyendorf J.* Imperial unity and Christian divisions. N.Y. 1989.

306 См. хотя бы его второй анафематизм: Если кто не исповедует, что Логос Бога Отца соединен с плотью по ипостаси, что таким образом Он есть Единый Христос с собственной плотью, а именно Он же Самый и Бог, и Человек, да будет анафема.

307 Буквально «Богострадание». Термин применяется прежде всего для того учения, которое развивали монахи из Малой Скифии (нынешняя Добруджа) при императоре Юстиниане. Их основной тезис был следующим: «Бог пострадал во плоти». Однако, предпосылки для подобного учения возникли гораздо ранее. см. *Meyendorf J.* Christ in the Eastern Christian thought. N.Y.:St. Vladimir Seminary press, 1987. P. 25-35.

церковного и государственного, мирского и духовного. Богословие св. Кирилла по сути дела предваряло Халкидонский собор с его оросом – «исповедуем Одного и Того же Христа в двух природах неразлучно, нераздельно, сходящихся в одной ипостаси», хотя неправильная интерпретация его учения и породило монофизитство с его антропологическим минимализмом.

Богословие св. Кирилла Александрйского оказало глубокое влияние на византийскую гимнографию не только и не столько на уровне текстов, сколько на уровне базовых идей и принципов. Действительно, в христологических спорах V в. решалась ключевая проблема церковной поэзии и шире, христианского сознания – проблема антропологическая, идти ли христианской культуре путями гуманизма или теогуманизма. В этом судьбоносном выборе ассиметричная христология явилась гораздо более вдохновляющей для православных поэтов и гимнографов, чем симметричная, это понимали великие историки и богословы XX века, о. Иоанн Мейендорф и о. Георгий Флоровский[308].

Тем не менее, воздействие св. Кирилла Александрийского на византийскую церковную поэзию, а через нее – на общественное сознание византийцев, практически не изучено. Этот пункт нашей диссертации призван хотя бы отчасти заполнить данную лакуну в исторической и богословской науке.

В истории Церкви св. Кирилл Александрийский остался прежде всего как вдохновитель III Вселенского (Эфесского) собора Именно благодаря св. Кириллу Эфесский собор завершился осуждением Нестория, несмотря на сопротивление ряда восточных епископов. Одним из ключевых вопросов собора был статус Девы Марии как Богородицы.

Св. Кирилл стяжал себе славу прежде всего, как защитник имени Богородицы. В первом анафематизме он заявляет: «Если кто не исповедует, что Эммануил есть воистину Бог и посему Святая Дева есть Богородица, ибо Она плотию родила ставшего плотью Слово Бога Отца, да будет анафема».

[308] См. в частности О. Георгий Флоровский. Восточные отцы V-VIII в. С. 5-7.

Отзвуки Эфесского собора, прежде всего победы над несторианством явственно ощущаются в анонимном кондаке, написанном вскоре после 431 года

Θεοτόκον σε καλῶ	Богородицей зову,
Θεοκύμονα λέγω,	Богоматерь, взываю:
Θεία δύναμις ἐν σοι	Сила Божия в Тебе,
Θεικὴ προστασία.	И от Бога защита.
χαῖρε ἡ μετὰ τόκον	Радуйся, по рождестве
ὑμνουμένη παρθένος	многопетая Дева.

Χαῖρε, ἄχραντε σεμνὴ,	Радуйся, нескверная,
χαῖρε τεῖχος τοῦ κόσμου	радуйся, стена мира,
χαῖρε, νίκη τῶν πιστῶν	верных победа, радуйся,
χαῖρε, πτῶσις απίστων,	и неверных паденье.
χαῖρε ἡ μετὰ τόκον	Радуйся, по рождестве
ὑμνουμένη παρθένος	многопетая Дева[309].

Для историка в этом кондаке прежде всего важна фиксация веры в Богородицу, как Защитницу верных и Победительницу. Образ «Стены мира», помимо своего общехристианского значения, может быть связан с образом Богоматери, как защитницы имперской столицы. Именно в начале V века зарождается почитание Богородицы как Покровительницы Константинополя.

[309] *Trypanis C*. Fourteen byzantine canticles. – Wien, 1968. P. 162.

Неудивительно, что константинопольцы поднялись на дыбы, когда Несторий дерзнул назвать их Защитницу «христородицей», или «человекородицей».

Под неверными имеются в виду несториане, поскольку их постоянно так называли их противники. Возможно, что «падение неверных» является цитатой или реминисценцией из послания папы Келестина отцам собора после низложения Нестория: «Тот же, кто пытался повредить душам, было падение его великим, (ἐγένετο η πτῶσις αὐτοῦ μεγάλη)[310], столь великим, как и суетного учения его [311].

Во многом благодаря св. Кириллу и его деятельности развивается богородичная гимнография, а слово Θεοτόκος (Богородица) канонизируется и входит в широкий литургический и гимнографический обиход. Особенно наглядно это видно на примере древнего Благовещенского двупеснца (современные 8 и 9 песнь Благовещенского канона), песни которого были составлены в разное время: современная 8 песнь, представляющая своеобразный диалогический кондак – в конце IV-начале V века, современная 9 песнь – после 431 г.[312] В первой части Пресвятая Дева ни разу не именуется Богородицей, напротив, во второй части Она именуется так дважды. Особенно значим ирмос современной 9 песни: «Яко одушевленному Божию кивоту да никакоже коснется рука скверных (букв. непосвященных – ἀμυήτων), устне же верных Богородице немолчно глас Ангела воспевающе в радости да вопиют: «радуйся, Благодатная, Господь с Тобою». Безусловно, в ирмосе использован эпизод из Библии из второй книги Царств (6,6-7) – рассказ о поражении Озы, осмелившемся коснуться ковчега. Но под «одушевленным Бога Кивотом» (ἐμψύχῳ Θεοῦ κιβωτῷ)[313] здесь понимается

[310] Мф. 7, 27.

[311] Acta Conciliorum Oecumenicorum. T.1. 1. 7. P. 125.

[312] См. *Василик В.В.* О древнем двупеснце в составе Благовещенского канона // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. М., 2002. С. 68-78.

[313] Наименование Пресвятой Богородицы кивотом встречается уже у св. Прокла Константинопольского в его шестой проповеди: Сия есть кивот позлащенный извне и изнутри, освящений плотью и Духом. (αὐτὴ ἡ κεχρυσωμένη ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν κιβωτὸς, σώματι καὶ πνεύματι ἡγιασμένη).. Proclus Constantinopolitanus. Oratio.6.17 (P.G. T.65.

Богоматерь. И здесь нельзя не вспомнить предание, присутствующее в ранних рассказах о Успении Богоматери, в частности в «Слове Иоанна Богослова о Успении Богородицы»: когда иудей Афония пытался сбросить с погребального одра тело Богородицы, Ангел невидимо отсек ему руки[314].

Однако эта реминисценция несет в себе явный антинесторианский подтекст: Нестория и его последователей часто сравнивали с иудеями и именовали их подражателями их нечестия, которые «возобновляя их хулы, говорят, для чего ты, человек, делаешь себя Сыном Божиим?"[315]. Вероятно в каноне под ἀμύητοι подразумевается Несторий и его сторонники, отказывавшие Приснодеве Марие в именовании «Богородица» и уничижавшие Ее роль в спасительном домостроительстве[316]. Таким образом, Несторий и его последователи как бы уподобляются нечестивому Афонии, и подобно сему их руки как бы невидимо отсечены Вселенским собором. Подобная метафора была бы весьма уместна непосредственно после низложения Нестория и его сторонников, например Александра Дамаскского (низложен в 434 году). Сам термин «отсечение» неоднократно применялся к отлучаемым, или низлагаемым клизирикам, или к еретическим сообществам.

Однако, влияние св. Кирилла на «мариологическую» гимнографию и чрез нее на общественное сознание не ограничивается столь общим характером. С его

Col.753B).

314 *Tischendorf K.* Apocalypses apocryphae. Lipsiae. 1866, P. 188.

315 Пусть некоторые не негодуют, слыша, как Святую Деву называют Богородицей, и не наполняют свои души иудейским неверием (Περὶ μὴ δυσχεραινέτωσαν τινὲς θεοτόκον ακούοντε τὴν ἁγίαν παρθένον μήτε μὴν απιστίᾳ Ιουδαικῇ τὰ ἑαυτῶν ἀναπιμπλάντων ψυχάς).... Ведь Иудеи исполнялись гневом на Христа, говоря. Не за доброе дело хотим тебя побить камнями, но за богохульство. Ибо ты человек делаешь себя Богом. Acta concilorum oecumenicorum. Ed.Schwartz E. Lipsiae, 1939. T.1. 5. 1. P. 224. Перевод В.Василика. Русский перевод см. также Деяния вселенских соборов. Казань, 1858. Т.2. С.634.

316 Естественно, высказывания Нестория приводили не только к шокированию общественного мнения, но и к активным выступлениям в защиту веры в Богородицу и Ее достоинства. Следует вспомнить манифестацию константинопольских монахов, когда они узнали об аресте св. Кирилла, которая во многом предрешила низложение Нестория.

именем связана богословская традиция, которое уделяла особое внимание факту девственного рождения Спасителя именно в аспекте нетления Его тела.

Вот один из примеров – фрагмент проповеди Псевдо-Иоанна Златоуста «Против еретиков и о Пресвятой Богородице (настоящим автором является св. Кирилл Александрийский): «Отец родил неслиянно, Дева родила нетленно (ἡ Παρθένος **ἀφθόρως** ἔτεκεν).. Ни Бог не претерпел слияния, родив, ибо родил боголепно, ни Дева не подверглась тлению, (οὔτε ἡ Παρθένος φθορὰν ὑπέστη) ибо родила духовно. Дерзаю сказать, и не ошибусь в том, что скажу, что и горняя родила девственная природа (ибо чиста и нетленна сущность божества) и дольняя Дева родила нетленная нетленного καὶ κάτω Παρθένος ἄφθορος ἄφθορον ἔτεκεν[317]. Эти взгляды воздействовали на афтартодокетические споры VI в[318].

Эта традиция отразилась в ирмосе «Честнейшую Херувим».

Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ,	Честнейшую Херувим
Καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ,	и славнейшую без сравнения Серафим,
Τὴν ἀδιαφθόρως τὸν Θεον Λόγον τεκοῦσαν	Без истления Бога Слова рождшую,
Τὴν ὄντως Θεοτόκον	сущую Богородицу
Σὲ μεγαλύνομεν[319].	Тя величаем.

Подробнее о нем см. ниже в соответствующем пункте.

Ярче всего эта линия в гимнографии представлена в ирмосе 9 песни Великого канона Андрея Критского:

Ἀσπόρου συλλήψεως	Безсеменнаго зачатия
ὁ τόκος ἀνερμήνευτος	рождество несказанное

[317] PG 59 Col 711a.

[318] Споры о нетленности тела Христова. О них см. Meyendorf John, Fr. Christ in the Eastern Christian Thought. N.Y. 1987 P. 69-89.

[319] Τριῴδιον.Ἀθῆναι. 1996, Σ.451.

μητρός ἀνάνδρου	Матере безмужныя
ἄφθορος γὰρ ἡ κύησις[320]	Нетленен плод.

.

Возможно, текст этого ирмоса старше VIII в.

Общественная актуальность темы нетления Тела Христова – вне сомнения. В конце правления Юстинианa (565 г.) его декрет о нетленности Тела Христова едва не вызвал серьезного кризиса в Церкви и империи: патриарх Анастасий Антиохийский категорически отказывался его подписывать, за что едва не был сослан. Этот спор и его последствия в дальнейшем сказались на отношениях христианского Востока с Западом.

Близость «мариологической» гимнографии к творчеству св. Кирилла Александрийского проявляется также на уровне текстов. Это видно при сопоставлении с церковно-поэтическими текстами одиннадцатой проповеди в честь Пресвятой Богородицы, приписываемой св. Кириллу Александрийскому:

Радуйся, Мария Богородице,
досточтимый сосуд всей вселенной,
светильник неугасимый,
венец девства,
скипетр православия,
храм неразрушимый
и вместилище невместимого,
Матерь и Дева.
Радуйся, невместимого вместившая

[320] Τριῴδιον... Σ.311.

Во утробе святой девственной[321].

Эта проповедь представляет целый ряд параллелей к Акафисту:

Φωτοδόχον λαμπάδα	Светоприемную свечу
τοῖς ἐν σκότει φανεῖσαν	сущим во тьме сияющую
ὁρῶμεν τὴν ἁγίαν παρθένον	Видим святую Деву (11 икос)[322].

Ψάλλοντές σου τὸν τόκον	Воспевая Сына Твоего,
εὐφημοῦμεν σε πάντες	славим Тебя все,
ὡς ἔμψυχον ναόν, θεοτόκε	как одушевленный храм, Богородице, (12 икос)[323].

χαῖρε, τὸ στέμμα τῆς ἐγκρατείας	Радуйся, венче воздержания!
χαῖρε, ἀναστάσεως τύπον ἐκλάμπουσα	Радуйся, воскресения образ облистающая (7 икос)[324].

[321] Χαῖροις παρ᾽ ἡμῶν Μαρία Θεοτόκε,
τὸ σεμνον κειμήλιον πάσης τῆς οἰκουμένης,
ἡ λαμπὰς ἡ ἄσβεστος,
ὁ στέφανος τῆς παρθενίας,
τὸ σκήπτρον τῆς ὀρθοδοξίας,
ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος,
και χώριον τοῦ ἀχωρήτου
ἡ μήτηρ καὶ παρθένος.
Χαίροις ἡ τὸν ἀχώρητον χωρήσασα
ἐν μήτρᾳ ἁγίᾳ παρθενικῇ
PG 77. Col.992a

[322] *Trypanis K.* Op. cit. .. P. 38.

[323] Ibid.P. 39.

[324] Ibid. P. 35.

Значимость Акафиста для общественной жизни и самосознания Византии – несомненна, достаточно вспомнить, что именно он был воспет во Влахернской Церкви после снятия аварской осады 626 года и проэмий (вступление) к нему напоминает победный гимн:

Τῷ ὑπερμάχω στρατηγῷ τα νικητήρια
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, Θεοτόκε,
Всесильной воеводе песнь победную,
избавившись от зол, гимн благодарственный
Тебе пишу я град Твой, Богородице.

Подробнее общественное значение Акафиста мы рассмотрим в главе, посвященной империи.

Дискуссионным является вопрос: заимствовал ли автор Акафиста рассмотренные выше образы из текста св. Кирилла, или оба текста восходят к общему источнику, или, скорее – к общей традиции и, если так, то является ли эта традиция гомилетической или гимнографической. Это должны показать будущие изыскания.

Вклад св. Кирилла в христологические тексты и образы византийской гимнографии, на первый взгляд, очевиден. Чтобы убедиться в этом, достаточно рассмотреть некоторые гимнографические тексты «теопасхистского» характера, например гимн «Единородный Сыне»:

Σταυρωθεὶς Χριστέ ὁ Θεὸς	Распныйся же, Христе Боже,
Θανάτῳ θάνατον πατήσας	Смертию смерть поправый[325].

Этот тропарь был написан императором Юстинианом[326]. Его государствообразующее значение – вне сомнений: по-видимому он был впервые

[325] Ἱερατικὸν. Αθῆναι, 1980. S. 83.

[326] Правда, монофизиты приписывают его Севиру Антиохийскому, но, по-видимому безосновательно.

воспет в 537 году во время освящения св. Софии Константинопольской – главного храма империи. Сам его текст является результатом богословских собеседований с монофизитскими вождями в 531 году. Мысль Юстиниана целиком находится в русле богословия св. Кирилла Александрийского[327]. Во-первых в гимне торжественно утверждается, что «Бог пострадал во плоти», и за ним явно стоит ассиметричная христология: распинается и воскресает именно Бог. Во-вторых, в гимне нет диофизитских формулировок: реальность человеческой природы во Христе Юстиниан предпочитает осторожно описывать определениями, взятыми из Символа Веры (изволивый воплотитися от святыя Богородицы… непреложно вочеловечивыйся). Характер песнопения следует определить как миссионерский по отношению к монофизитам: не случайно позднее они безосновательно приписывали его Севиру Антиохийскому.

Следует отметить, что влияние христологии св. Кирилла проявляется в византийской гимнографии очень рано, возможно, при жизни святителя. Один из примеров тому – тропарь из древнего двупеснца V века, сохранившегося на грузинском языке, в сборнике Иадгари:

Бог вочеловечившийся
открылся в воде Христос.
Его же крещенного
во Иордане Иоанном
в песнях величаем[328].

---

[327] Вот лишь несколько примеров из творений святого Кирилла: "Ведь распявшись за всех и ради всех Эммануил (Σταυρωθεὶς γὰρ ὑπὲρ πάντων καὶ διὰ πάντας ὁ˜Εμμανουὴλ), Своею Кровию искупил жизнь всех и соединил Собою с Богом и Отцом., Epistula Paschalis. PG 77. Col. 609. Ведь божественные Писания научают нас веровать в распятого и умершего и воскресшего из мертвых (σταυρωθέντα τε καὶ αποθανόντα, καi εγηγερμένον ἐκ νεκρῶν), не иного, как сущего во плоти Бога Слова. Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium commentarii, Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol 1 P.402 (далее – Commentarii in Joannem. Vol.. P.)

[328] Перевод с древнегрузинского В.В.Василика. См. Древний Иадгари // Под ред. *Е. Метревели, Л.Хевсуриани* и др. Тбилиси, 1980. С. 62.

Иадгари отражает иерусалимскую традицию V века, двупеснец – специфический иерусалимский жанр. Подобная приверженность кирилловской христологии в Палестине закономерна, вспомним о про-монофизитском восстании 452-454 года, которое подняли палестинские монахи под предводительством Феодосия[329].

Однако, влияние, оказанное христологией св. Кирилла на византийскую гимнографию, в ряде случаев оказывается не столь общим и не столь простым.
Следует отметить, что византийские гимнографические тексты зачастую поддерживают наиболее радикальные формулировки св. Кирилла.
Снова вернемся к ирмосу 9 песни Великого Канона:

Θεοῦ γὰρ ἡ γέννησις	Божие бо рождение
καινοποιεῖ τὰς φύσεις	обновляет естества.

При внимательном чтении этого привычного нам текста возникают вопросы: какие «природы» (во множественном числе) обновляются рождением Бога. Ведь Христос, по учению отцов Церкви, пришел обновлять только человеческую природу, а не какую-либо иную (ангельскую, например). Поскольку в гимнографических текстах, как правило, отсутствует двойственное число, то целесообразно было бы предположить, что речь идет о божественной и человеческой природах, которые как бы «обновляются» воплощением Сына Божия. Наши предположения превращаются в уверенность, когда мы знакомимся со следующим вариантом ирмоса, сохранившимся в южноиталийских рукописях:

[329] *См. Болотов В.В*. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. Спб. 1994. С 324-325. См.: *Мейендорф Иоанн*. Христос в восточно-христианской мысли. М., 2001. С. 233. См. также *Давыденков Олег*, иер. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002. С. 78. Безусловно, ассиметричная христология далеко не всегда подразумевает монофизитство и восставшие монахи являлись все-таки радикальной частью палестинского монашества. Для нас важно подчеркнуть доминирование ассиметричной христологии для Палестины V века.

Θεοῦ γὰρ ἡ ἕνωσις	Божие бо единение
καινοποιεῖ τὰς φύσεις	обновляет естества[330].

Следовательно, можно говорить о том, что, по мысли автора ирмоса, единение Божественной и человеческой природ преобразовало их. На наш взгляд, здесь ощущается воздействие временами достаточно нечеткой терминологии св. Кирилла и, в частности, его формулировки μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη – «единая природа Бога Слова воплощенная».

Под природами здесь вероятно, понимается субъекты – реальный субъект Божества и воображаемый субъект человечества, лишь мыслимый и только до воплощения. С этой точки зрения т.н. «природы» действительно обновляются – человечество входит в Божество, которое становится единственным (но сложным) субъектом Христа. Иное понимание «природы» – т.е. как сущности – неизбежно ведет к еретическому прочтению текста.

Вероятно, автор ирмоса опирался на те тексты св. Кирилла, в которых понятие природы варьировалось и смешивалось с ипостасью и субъектом, например – на его сороковое послание: «Мы говорим, что соединилось две природы, а после соединения, так как уже отъемлется разделение на два, мы веруем, что едина природа Сына, как единого, однако воплотившегося и вочеловечившегося»[331].

Тем не менее, употребление столь нечеткой и несколько благоприятствующей монофизитизму терминологии для св. Андрея Критского вряд ли случайно: он был одним из тех епископов, кто поставил свою подпись под решениями еретического собора 713 года, который отменял решения VI Вселенского собора, направленного против т.н. монофелитской ереси, одной из разновидностей

[330] См. Τομαδακης Ε. Ἄισματα τοῦ Τριῴδιου, ἐρανισθέντα ἐκ κωδίκων τῆς κάτω Ἰταλίας. Ἀθῆναι, 1995. Σ. 29.

[331] δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φάμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν ὡς ἀνηρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν, ὡς ἑνός, πλήν ἐνανθρωπήσαντος και σεσαρκωμένου. Epistula 40. PG 77. Col. 192d.

монофизитства – учения о единой божественной воли во Христе. Этот собор был инициирован императором Варданом-Филиппиком, армянином по происхождению и, возможно, тайным монофизитом, который, по легенде, получил предсказание от некоего монаха-монофизита, что царствование его будет долгим и непоколебимым, если он отменит решения VI вселенского антимонофелитского собора. Однако, этот поступок имел диаметрально противоположные последствия: он внес дополнительный раскол в византийское общество, способствовал дальнейшему упадку императорской власти и скорому падению самого Вардана-Филиппика, который был ослеплен своим оруженосцем. Деяния еретического собора 713 года были отменены преемником Филиппика Анастасием II.

В связи с собором 713 года возникает вопрос о мотивации тех епископов, которые его подписали. Относительно позиции патриарха Иоанна VI и митрополита Кизического Германа можно сказать, что они подчинились административному нажиму императора. Однако, возможно, со св. Андреем Критским дело обстоит сложнее: текст приведенного выше ирмоса проливает дополнительный свет на его богословскую позицию. Возможно, поступок Андрея Критского связан не только с прямым государственным давлением, но и со спецификой его богословских взглядов, которые, однако, претерпели известную эволюцию в сторону классического халкидонского православия.

Учение о «единой сложной природе» (μία φύσις σύνθετος) Христа, присутствующее у св. Кирилла Александрийского, встречается в некоторых гимнографических текстах. Рассмотрим первый тропарь четвертой песни канона Пятидесятницы, надписанного именем Иоанна Арклийского:

Λουτρὸν τὸ θεῖον τῆς παλιγγενεσίας,
Λόγῳ κεραννὺς συντεθειμένῃ φύσει
Ὀμβροβλυτεῖς μοι ῥεῖθρον ἐξ ἀκηράτου
Νενυγμένης σου πλευρᾶς, ὦ Θεοῦ Λόγε,

ἐπισφραγίζων τῇ ζέσει τοῦ Πνεύματος[332].

Купель божественнную пакибытия
смешав во Слове, в сложном естестве,
Ты источаешь реки из нетленного,
ребра пронзенного, о Слово Божие,
запечатлевши Духа теплотой меня.

В этом тропаре нас интересует прежде всего формула συντεθειμένη φύσις. Эта формула восходит к святому Кириллу Александрийскому, рассмотрим один из наиболее характерных пассажей из сочинения «О поклонении Богу в духе и истине». Рассуждая о том, почему в Законе предписано составное благоухание, святитель говорит: «Ведь составное благоухание потому, что Сущий Бог, Слово, стало плотию. И составляется Эммануил из Божественной природы и человечества во единство, неизреченно сопрягаемое»[333].

Разумеется, у формулы «единая сложная природа» в православной традиции сложилась не очень хорошая репутация, поскольку ей пользовался Севир Антиохийский[334], однако, при желании, в ней можно найти православный смысл, если понимать под «единой сложной природой» сложную ипостась воплощенного Бога-Слова.

Именно в этом понимании данная формула представляет для нас интерес, поскольку автором данного текста скорее всего, является один из наиболее видных византийских богословов св. Иоанн Дамаскин. При том, что он являлся сторонником классической халкидонской формулы – «единая ипостась, или лицо, он мог применять также альтернативную терминологию: «Исповедуем также единое естество Бога Слова воплощенное, чрез то, что сказали воплощенное,

---

[332] Πεντηκοστάριον.Ἀθῆναι, 1991. Σ. 221 Перевод В.В. Василика.

[333] καὶ σύνθετον μὲν τὸ θυμίαμα. Θεὸς γὰρ ὢν ὁ Λόγος, γέγονε σάρξ. Καὶ συντέθειταί πως ἡμῶν ὁ Ἐμμανουὴλ, θείας φύσεώς τε καὶ ἀνθρωπότητος εἰ ἑνότητα τὴν ὑπὲρ νοῦν, απορρήτως συνηνεγμένην In Octoteuchum. PG 68. Col. 621b.

[334] См. *Мейендорф Иоанн*. Христос в восточно-христианской мысли. М., 2001. 233. СМ. также *Давыденков Олег*, иер. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002. С. 78.

обозначая сущность плоти»[335]. Из контекста явствует, что под единой природой Бога Слова воплощенной св. Иоанн Дамаскин на самом деле понимал сложную ипостась. Исповедуем, что прежде бывшая простой Ипостась Слова сделалась сложною – из двух совершенных природ, и Божества и человечества и Она имеет характеристические и разграничительные свойства божественного сыновства и человеческой плоти.

Соответственно можно предположить, что употребление формулы «сложная или составная природа» имело миссионерское значение и употреблялось для привлечения к Православию монофизитов, которые не только представляли значительную политическую и идеологическую силу в Халифате Омейядов[336], но также оказывали определенное влияние на религиозные и общественные процессы внутри самой Византийской империи. Для нас важно, что эта миссионерская формула употребляется в гимнографическом тексте, который обладал не только богослужебным, но и вероисповедным, догматическим значением, и опосредованно являлся не только фактом, но и фактором общественного сознания.

Следует отметить, что приведенный выше пример не единственный в гимнографическом употреблении альтернативной терминологии св. Кирилла – обозначение ипостаси через термин «природа. Рассмотрим лишь один из примеров из Богоявленского канона – восьмая песнь, третий тропарь:

Τριάδος ἡ φανέρωσις	Троицы явление
Ἐν Ἰωρδάνῃ γέγονεν	во Иордане бысть:
αὕτη γὰρ ὑπέρθεος φύσις	Само бо пребожественное естество,
ὁ Πατὴρ ἀνεφώνησε	Отец провозгласи[337].

[335] См. *Иоанн Дамаскин.* Точное исповедание православное веры. М. 1904. С. 138.
[336] См. в частности. *Пигулевская. Н.В*. Культура сирийцев в средние века. М, 1979.
[337] Μηναῖον τοῦ Ἰανουαρίου.Ἀθῆναι, 1995. Σ. 186.

Поскольку контекст недвусмысленно говорит о связи природы (φύσις) с Отцом, то несомненно, что в данном случае под природой имеется в виду личность Отца.

Возникает вопрос, с чем связано подобное нетрадиционное использование термина φύσις, тем более – в триадологии? Ответ проистекает из его этимологии: φύω означает «произвожу, рождаю». Отец – не просто одна из ипостасей Троицы, Его ипостасная особенность – рождать Сына и изводить Духа, следовательно, употребление φύσις может обозначать ипостась рождающую. Подобное понимание φύσις полностью соответствует богословию св. Кирилла Александрийского, если не коренится в нем. Для примера рассмотрим только одно место из «Сокровищницы» (или Тезауруса) св. Кирилла: «Если же подобный взгляд нечестив, то божественная природа всегда плодородна (ἀεὶ γὰρ καρπογόνος ἡ θεία φύσις), и ничто в ней не является новым, и совечен Родившему происшедший от него подлинный Логос, проистекающий из Отчей сущности, как бы из некоего источника (ὥσπερ᾽ἀπὸ τινός πηγῆς τῆς πατρῴας ἀναβλύζων οὐσίας»[338]. Однако, подобное неконвенциональное употребление термина φύσις может иметь не только сугубо теоретические внутренние богословские причины, но и причины внешние, связанные с миссионерским воздействием на монофизитов, нахождением общих с ними богословских позиций посредством употребления общей с ними терминологией и попыткой их привлечения к Православию.

Однако, проблема влияния творчества св. Кирилла на византийскую гимнографию стоит глубже и состоит не только и не столько в заимствованиях более или менее удачных терминов св. Кирилла, или образа их употребления, сколько в сущностном и глубинном влиянии его христологии на византийскую церковную поэзию.

[338] Thesaurus. PG 75. Col. 49a.

Для византийской гимнографии важное значение имеет богословская проблема кенозиса, или добровольного истощания, самоумаления Логоса в воплощении. Приведем всего два примера из творчества Космы Маиумского – ирмос 5 песни трипеснца Великой Пятницы:

Πρὸς σε ὀρθρίζω	К Тебе утреннюю,
τὸν δι εὐσπλαγχνίαν σεαυτὸν	милосердия ради Себе
τῷ πεσόντι κενώσαντι ἀτρέπτως	ради падшаго истощившему непреложно
καὶ μέχρι παθῶν	и до страстей
ἀπαθῶς ὑποστρέψαντα[339].	безстрастно преклоньшемуся.

Сравним эти строфы с комментарием св. Кирилла Александрийского на слова Исаии: «Я есмь Господь Бог, сотворивший тебя…». «…Сущий Бог по природе и Сын истощил себя (κενῶσαι μὲν ἑαυτὸν), воспринял [наше] и пострадал за нас и таким образом удостоил великой милости сущих на земле, положив душу свою, как заместительный выкуп(ὡς ἀντάλλαγμα τὴν ἰδίαν προέσθαι ψυχὴν) »[340].

Тема божественного кенозиса приобретала важное социальное звучание в контексте византийской ментальности. Возьмем хотя бы один из ее аспектов: если император являлся отчасти являлся своеобразной живой иконой Христа, то он должен был нести не только образ Божественной славы, но и образ уничижения Богочеловека. Характерен следующий эпизод. По преданию, донесенному до нас Никифором Каллистом Ксанфопулом, когда Ираклий 21 марта 630 года в пышных царских одеждах нес возвращенный им Крест Господень на Голгофу, ему явился Ангел со словами: «Не подобает восходить в пышных одеждах туда, где Царь мира был распят как раб». Ираклий немедленно снял обувь и переоделся в простую одежду и так вознес Крест на Голгофу.

[339] Τριώδιον.. Σ. 450. Здесь мы даем точный славянский перевод греческого текста, отличающийся от славянского текста, употребляемого в богослужении.

[340] Commentaria in Isaiam. PG 70. Col. 957b.

Итак наше исследование подвело нас к следующим выводам.

1.Как в поздней античности и так и в средневековье для Византии богословская мысль являлась важным общественным фактором, во многом формировавшим историческую действительность, в том числе культуру и литературу и определявшим социально-этнические процессы

2.Византийская гимнография была не просто литературным жанром, но религиозно-общественным явлением, зачастую своеобразным знаменем противоборствующих сторон. Являясь частью религиозной жизни и церемониала она не только отражала жизнь византийцев, но и формировала ее. Ряд гимнографических текстов обладал не только культурно но и государственнообразущим значением.

3.Влияние св. Кирилла на византийскую гимнографию значительно и многообразно. Оно проявляется как на текстуальном и терминологическом, так и на базовом идейном и догматическом уровне.

4. Огромно значение деятельности и творчества святого Кирилла для развития и утверждения гимнографии, посвященной Пресвятой Богородице. Примеры его влияния становятся заметны уже в середине пятого века. Благодаря ему в гимнографии развивается важная богословская тема нетленного рождества Христова.

5. На византийскую гимнографию огромное влияние оказала ассиметричная христология св. Кирилла, воздействие которой ощущается еще при жизни святителя. Зачастую, византийские гимнографы используют «неконвенциональную» терминологию св. Кирилла, в частности термин φύσις в значении ὑπόστασις. В некоторых текстах присутствует представление о «единой сложной природе» воплотившегося Бога Слова. Неконвенциональная терминология использовалась в миссионерских целях для привлеченя монофизитов к православию.

6. В некоторых византийских гимнографических памятниках, в частности – наблюдается общее со св. Кириллом учение о кенозисе, искуплении и животворной смерти Христовой. Идея кеносиса оказала глубокое влияние на государственную и общественную идеологию Византии.

7.Возможно, ирмос 9 песни Великого канона является догматическим своеобразным объяснением церковно-политической позиции Андрея Критского, основанной на взглядах св. Кирилла Александрийского.

ПУНКТ 2.
УЧЕНИЕ О ЕВХАРИСТИИ
В ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ ЦЕРКВИ.

Как мы видели, святитель Кирилл Александрийский внес значительный вклад в учение о евхаристии, поэтому более чем уместно рассмотреть тему Евхаристии в гимнографических памятниках Церкви. Она является в высшей степени значимой и едва ли обозримой в рамках одного пункта. Собственно евхаристическая гимнография зарождается еще в Новом Завете. Особое значение для ее развития имели гимны в Апокалипсисе, которые так или иначе повлияли на дальнейшее богослужение: «Свят» (Откр 4, 8), «Достоин агнец закланный принять славу и честь»[341] (Откр. 5, 12) песнь Агнца (Откр. 15, 3-4)[342]. В них для нас важен жертвенный аспект Евхаристии: созерцание Христа как закланного Агнца, Который искупил нас для Бога Своею Кровию от всякого племени и народа. Однако древняя Церковь знала и другое измерение Евхаристии – доксологическое, ибо она есть не только жертва, но и жертва хваления. В качестве

[341] Библиографию по гимнографии Апокалипсиса и его связях с литургией см. выше — сноска 128 (Глава 1. Параграф первый. Пункт 1).

[342] См. о ней в из последних исследований Василик В.В. Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. Спб. 2006.

примера достаточно привести гимн Мелитона Сардийского, завершающий его проповедь О Пасхе:

–Ὑμνήσατε τὸν πατέρα οἱ ἅγιοι,

ᾄσατε τῇ μητρὶ παρθένοι.

–Ὑμνοῦμεν, ὑπερυψοῦμεν, ἅγιοι.

–Ὑψώθητε, νύμφαι καὶ νυμφίοι,

ὅτι ηὕρατε τὸν νυμφίον ὑμῶν Χριστόν.

Εἰς αἶνον πίετε, νύμφαι καὶ νυμφίοι,

Воспойте Отца, о святые,

И пойте *песнь* Матери, Девы.

Поем, превозносим, святые.

Вознеситесь, невесты с женихами,

Ибо нашли вы Жениха вашего Христа.

В хвалу испейте, женихи и невесты[343].

Этот гимн является и крещальным, и евхаристическим одновременно. Женихи и невесты – новокрещенные духовные дети Сардийской Церкви, родившиеся для новой жизни в пасхальную ночь. Евхаристия для них – духовное вознесение и духовный брак со Христом[344], теснейшее соединение с Ним. Этот гимн основан на песне Трех Отроков, которая сыграла ключевую роль как в создании жанра канона, так и в разработке евхаристической тематики[345].

Весьма своеобразное учение о Евхаристии присутствует в гимне «Педагога» Климента Александрийского[346].

---

343 *Meliton de Sardes.* Sur la Paque. / ed. *Perler O.*// Sources Chretiennes. T.123 Paris: Cerf, 1966. P. 130.

344 В этом памятнике ощущается влияние богословия, близкого Псевдо-Ипполиту Римскому и его Толкованию на Песнь Песней. См. Толкование Ипполита Римского на Песнь Песней» . Издание текста и перевод Нико Марра. СПб, 1910.

345 Подробнее об этом *Василик.* Происхождение канона…С. 79.

346 См. *Wolberg Th*. Griechische religiose Gedichte der ersten nachchristliche Jahrhunderte. Band I. Psalmen un Hymnen der Gnosis und der fruehen Christentums // Beitraege zur klassischen Philologie. T. 40. Meisenheim am Glan, 1971. P. 11-12, 83-99.

Χριστὲ Ἰησοῦ·	Христе Иисус,

γάλα οὐράνιον	млеко небесное,
μαστῶν γλυκερῶν	от сладких сосцов,
νύμφης χαρίτων,	благ невесты
σοφίας τῆς σῆς,	премудрости твоей
Ἐκθλιβόμενον.	истекающее.
οἱ νηπίαχοι	Младенствующие,
ἁταλοῖς στόμασιν	устами нежными
ἀτιταλλόμενοι,	вскармливаясь,
θηλῆς λογικῆς	от словесной жены,
πνεύματι δροσερῷ	духом росоносным
ἐμπιμπλάμενοι,	исполняясь,
οἱ χριστόγονοι·	христорожденные.
λαὸς σώφρων,	Народ премудрый,
ψάλλωμεν ὁμοῦ	воспоем совместно
θεὸν εἰρήνης.	мы Бога мира.

В гимне Климента проводится образ Евхаристических даров как духовного млека, которым питаются члены Церкви – духовные младенцы. Евхаристия осмысляется как причащение Вечной Премудрости – Логосу и в то же время – рождение во Христе, происходящее во Святом Духе. Исполнение росоносным Духом не только вводит пневматологический аспект, но и связывает его с песнью Трех отроков, и с доксологическими и евхаристическими мотивами, заключенными в ней. Сходный образ духовного млека присутствуют и в т.н. Девятнадцатой Оде Соломона.

«Чаша млека предложена мне.

И испил я в сладость утешения Господня

Чаша – Сын есть»[347]

[347]XIX Ода Соломона.См. *Lattke.* Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung fuer Neues Testament und Gnosis. Goettingen. 1979 // Orbis biblicus und Orientalis. Bd. 25/1. S.128.

Для раннехристианской гимнографии весьма важна тема евхаристического реализма.

Вера Древней Церкви в тождество евхаристических Даров и Тела Христова, распятого, погребенного и воскресшего и Крови, излиянной за жизнь мира, выражается в частности, в евхаристических гимнах III в., дошедших до нас благодаря традиции преп. Нила Криптоферратского.

Το σῶμα σου τὸ ἅγιον	Тело твое святое,
ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθέν	ради нас распятое,
ἐσθίομεν	мы вкусили.
Τὸ αἷμα σου τὸ τίμιον	Кровь твою драгоценную,
ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκχύθεν	за нас излиянную,
ἐπίομεν	мы испили
Αντὶ τοῦ ἀκανθίνου	И, вместо терновного
στεφάνου ἐκείνου	венца этого,
τὸν στέφανον πάρασχε	венец нам даруй
ἡμῖν ἀμαράντινον	неувядаемый.
Αντὶ δὲ σινδόνης	Вместо же плащаницы,
ἧς καὶ ἐνειλήθης	которой Ты обвился,
ἡμᾶς τὴν ἀήττητον	нас в непобедимую
σου ἔνδυσον δύναμιν	Твою облеки силу.
Οτι δὲ ἀνέστης	Ибо Ты воскресл
καὶ ἡμας ἀνεβίωσας,	и нас оживил,
βιώσαντες ζήσωμεν	ожив, будем жить,
καὶ ἐν κρίσει δικαίᾳ	и на суде праведном

σου στῶμεν ἔμπρος[348] пред Тобой встанем.

Итак, выражается вера, что христиане причащаются тела распятого, погребенного и воскресшего. Трудно не сопоставить это с анамнезой литургии, например – святителя Иоанна Златоустого «Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся еже о нас бывшая – крест, гроб, тридневное воскресение, вознесение, одесную сидение, второе и страшное паки пришествие»[349].

Встречаются, однако тексты, в которой выражается вера в то, что Евхаристия есть реальное приобщение ко всему домостроительству спасения:

Αἷμα τοῦ σαρκωθέντος	Се Кровь воплощенного
ἐκ ἁγίας Παρθένου	от Пресвятыя Девы.
Ἰησοῦ Χριστέ·Ἀμὴν	Иисусе Христе, аминь.
Αἷμα τοῦ βαπτισθέντος	Сия кровь крещенного
ἐν Ἰορδάνῃ ὑπὸ Ἰωάννου	во Иордане от Иоанна.
Ἰησοῦ Χριστέ·Ἀμὴν	Иисусе Христе, аминь
Αἷμα τοῦ προσένέγκατος	Кровь себя принесшего
ἑαυτὸν θυσίαν ἀμωμον	в жертву непорочную
ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν	за прегрешения наши.
Ἰησοῦ Χριστέ·Ἀμὴν	Иисусе Христе, аминь[350]

Новый этап осмысления Евхаристии в гимнографических памятниках наступает в эпоху Вселенских соборов. Весьма показательно творчество св. Романа Сладкопевца, в котором продолжается богословие священного реализма и созерцание Евхаристии как жертвы. Вот какую экзегезу предлагает он словам

[348] *Τρεμπέλας Π*. Εκλογὴ ελληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας.Ἀθῆναι, 2006. Σ.138.
[349] Εὐχολόγιον τὸ μέγα. Ἀθῆναι, 1991. Σ. 45.
[350] *Τρεμπέλας*. Εκλογὴ.... Σ 139.

притчи о блудном сыне «И заклавше тельца упитанного, ядше, возвеселимся» (Лук. 15, 23):

Ἱερεῖς, δοῦλοί μου πιστοί, θύσατε τοῦτον τὸν μόσχον
καὶ δότε πᾶσι τρώγειν τοῖς τοῦ δείπνου μου ἀξίοις
τὸν ἄσπιλον μόσχον, τὸν καθαρὸν κατὰ πάντα,
τὸν σιτευθέντα ἐξ ἀσπόρου γῆς ἥσπερ ἔπλασε·
δότε δὲ πρὸς τούτοις τίμιον πόμα,
αἷμά τε καὶ ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πλευρᾶς τῆς αὐτοῦ
πηγάζον τοῖς πιστεύουσι.
Πάντες οὖν πάντοτε φάγετε τοῦτον·
κάν γὰρ μελίζεται, ἀλλ' οὐ μερίζεται,
οὐδὲ διαιρεῖται, οὐδὲ δαπανᾶται,
ἀλλ' εἰς αἰῶνας χορτάζει πάντας·
εἰς ἔδεσμα γὰρ πρόκειται
πανάγιον ὁ φιλάνθρωπος,
ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης καὶ κύριος.»
Τῶν κεκλημένων πᾶς λοιπὸν ὁ θίασος ὡς ἐδείπνει
καὶ πάντες εὐφρανθέντες ἐμελῴδουν θεῖον ὕμνον·
ὁ πατὴρ μὲν πρῶτος κατήρξατο τῶν παρόντων,
«Γεύσασθε, λέγων, καὶ ἴδετε ὅτι Χριστός εἰμι».
Καὶ μετ' αὐτὸν δὲ βοᾷ ὁ Παῦλος·
«Τὸ πάσχα τὸ ἡμέτερον
ἐτύθη νῦν Ἰησοῦς Χριστός,

Иереи, верные рабы, * тельца принесите в жертву.
И дайте всем вкусити * пира моего достойным
тельца непорочна, * чистого по всему.
К сему же дайте * питие честное,
кровь и воду * от ребра его

истекающую верным.

И когда всех созвали, * началось пированье.

И все, возвеселившись, * воспели песнь божественну.

Отец средь первых * начал воспевать:

«Вкусите» – глаголет * и видите, что Христос аз есмь».

И с ними же * Павел восклицает:

«Принесена в жертву

Пасха наша * Иисус Христос»[351].

Итак, мысль святого Романа предельно ясна. Евхаристия есть прежде всего – жертва Христова. Евхаристические дары единосущны распятому Христу-жертвенной Пасхе нашего спасения. В Евхаристии Он раздробляется, но не разделяется и не уменьшается.

Особое значение имеет богословие евхаристической крови как единосущной с той, которая пролилась из пронзенного ребра Христова на Голгофе. Эта тема позднее станет весьма актуальной в богословии канонов Иоанна Дамаскина и Космы Маиумского.

Для примера рассмотрим первый тропарь четвертой песни канона Пятидесятницы, надписанного именем Иоанна Арклийского:

Λουτρὸν τὸ θεῖον τῆς παλιγγενεσίας,

Λόγῳ κεραννὺς συντεθειμενῃ φύσει

ὀμβροβλυτεῖς μοι ῥεῖθρον ἐξ ἀκηράτου

νενυγμένης σου πλευρᾶς, ὦ Θεοῦ Λόγε,

ἐπισφραγίζων τῇ ζέσει τοῦ Πνεύματος[352].

Купель божественнную пакибытия

смешав во Слове, в сложном естестве,

[351] Hymnus 28. 9-10. Cantica, ed. J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode. Hymnes, vol. 3 // Sources chrétiennes, 114, Paris: Cerf, 1965. P. 253.

[352]Πεντηκοστάριον.Ἀθῆναι, 1991. Σ. 221 Перевод В.В. Василика.

Ты источаешь реки из нетленного
ребра пронзенного, о Слово Божие,
запечатлевши Духа теплотой меня.

В нем заключается учение как о крещении, так и евхаристии, и наблюдается влияние чина теплоты, введенном в VI в. при императоре Юстиниане для утверждения Кирилловой Христологии. Как известно, чин теплоты, подразумевает влитие в Евхаристическую чашу горячей воды со словами: «Теплота веры, исполненная Духа Святаго». Этот чин был весьма важен, поскольку свидетельствовал о пребывании Святаго Духа в теле Христа, лежавшем во гробе. Теплота Духа трансформирует физическую природу, и даже само название ζέον «теплота» было созвучно слову «жизнь» – ζωὴ. Подобно тому, как Тело Христово благодаря действию Духа становится нетленным во гробе, так же Дух освящает хлеб и делает его телом Христовым, на что и указывал чин теплоты[353]. Позднее в связи с этим чином развертывалась полемика православных с латинянами (римо-католиками) и армянами[354].

Этот тропарь, имеет очевидную параллель в каноне Андрея Критского (4 песнь, 20 тропарь)

Γενέσθω μοι κολυμβήθρα	Да будет мне купель
τὸ αἷμα τὸ ἐκ πλευρᾶς σου	кровь от ребра Твоего
ἅμα και πόμα	купно же и питие,
τὸ πηγάσαν ὕδωρ τῆς ἀφέσεως	источившая воду оставления,
ἵνα ἑκατέρωθεν καθαίρωμαι	да обоими очищаюсь,
χριόμενος, πίνων	помазуюся, пия,
ὡς χρῖσμα καὶ πόμα, Λόγε,	яко помазание и питие, Слове,
τὰ ζωηρά σου λόγια	живоносная Твоя словеса[355].

[353] См. в частности *Прот. Иоанн Мейендорф.* Византийское богословие. М., 2006. С. 154.

[354] См. в частности *Бусыгина М.А.* Трактат об опресноках св. Никиты Стифата // Славяне и их соседи. N 5. М., 1991. С. 9-18.

[355] Τριώδιον. Σ. 302. Традиционный славянский перевод — Триодь Постная. М, 1992. Л. 90.

Приведенные гимнографические тексты говорят о укорененности не только евхаристии, но и крещения в Голгофской жертве, принесенной Христом. Они тесно связаны с учением о евхаристии и крещении, содержащимся в «Толковании на Евангелии от Иоанна св. Кирилла Александрийского: «Чрез некоторое время, не поверив, что Он уже умер, пронзают копием ребра, а они источают кровь, смешанную с водой, ибо Бог нам предложил совершившееся как некий образ и начаток таинственного благословения и святого крещения. Ибо, воистину, святое крещение есть Христово и от Христа и сила таинственного благословения произросла от Его святой плоти[356].

Вершиной евхаристического богословия в гимнографии по справедливости считается канон Великого Четверга, написанный св. Космой Маиумским[357]. Во многом его богословие связано с традицией св. Кирилла Александрийского.

Особой темой является влияния св. Кирилла как экзегета на византийскую гимнографию.

Один из примеров связан с экзегезой на Аввакума, отраженной в ирмосе 4 песни канона Великого Четверга:

Προκατιδὼν ὁ προφήτης	Провидев пророк
τοῦ μυστηρίου σου τὸ ἀπόρρητον,	тайну твою неизреченную,
Χριστε, προανεφώνησεν	Христе, провозгласи.
ἔθου κραταιὰν ἀγάπησιν ἰσχύος	«Положил еси твердую любовь крепости,

[356] βραχὺ δέ τι καὶ ἀπιστήσαντες, ὡς ἤδη τεθνήκοι, λόγχῃ διανύττουσι τὴν πλευρὰν, ἡ δὲ μεμιγμένον ὕδατι τὸ αἷμα διέβλυσε, τῆς μυστικῆς εὐλογίας καὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος εἰκόνα καὶ ἀπαρχὴν ὥσπερ τινὰ τιθέντος ἡμῖν τοῦ Θεοῦ τὸ γεγενημένον. Χριστοῦ γὰρ ὄντως ἐστὶ καὶ παρὰ Χριστοῦ τὸ ἅγιον βάπτισμα, καὶ τῆς μυστικῆς εὐλογίας ἡ δύναμις ἐκ τῆς ἁγίας ἡμῖν ἀνέφυ σαρκός. Commentarii in Joannem, ed. P.E. Pusey, Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium, Vol.2 Oxford: Clarendon Press, 1872. P. 307. Перевод В.В. Василика.

[357] Полную библиографию см. в *Szowerffy.I.* A guide in Byzantine hymnography. Leyden, 1978. P. 134.

Πάτερ οἰκτίρμων	Отче щедрый,
τὸν μονογενῆ Ὑιὸν γὰρ ἀγαθὲ	Единородного бо Сына, благий,
ἱλασμὸν εἰς τὸν κόσμον ἀπέστειλας	Очищение, в мир послал еси».

В толковании на Аввакума св. Кирилл пишет: «Некоторые говорят, что двое животных – это Ветхий и Новый Завет, посреди которых познается Христос… Мы же, обращая все слово к лицу Христа, дадим законное истолкование этих понятий. Ведь Господь наш Иисус Христос стал очищением через веру… И свидетельствует, говоря, премудрый Иоанн: «Дети, пишу это вам, чтобы вы не согрешали, а если кто согрешит, то Ходатая имеем к Отцу, Иисуса Христа»[358]. Смысловые параллели налицо. Нелишним будет отметить, что 4 песнь канона основана на песни пророка Аввакума, книге которого посвящено толкование Святителя.

Таким образом, Христос предстает, как очищение. Термин ἱλασμὸς трудно не связать с ἱλαστήριον – очистилищем, особенно в контексте песни Аввакума,

[358] Ἕτεροι δὲ αὖ δύο ζῷα εἰρήκασι, τὴν τε νέαν καὶ τὴν παλαιὰν διαθ῎κην, ὧν ἐν μέσῳ γινώσκεται ὁ Χριστός. ἡμεῖς δὲ ἅπαξ τὸν λόγον εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον περιτρέποντες, νομικὴν ποιησόμεθα τὴν τῶν νοημάτων ἀφήγησιν. γέγονε τοίνυν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως καὶ μαρτυρήσει λέγων ὁ σοφὸς Ἰωάννης ῞Τεκνία, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμαρτάνητε. ῞καὶ ἐάν τις δὲ ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι ῞περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ῞ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.῞ Commentarius in xii prophetas minores, ed. P.E. Pusey, Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas, Vol 2. Oxford: Clarendon Press, 1868. P. 121.

слова которой «посреди двою животных познан будеши» толкователи соотносили с херувимами славы, осенявшими очистилище (kapporet – ἱλαστήριον) – золотую крышку ковчега, куда первосвященник возливал раз в году жертвенную кровь. Но тогда в основе данного ирмоса лежит богословие не только св. Евангелиста Иоанна, но также и св. апостола Павла в Послании к Евреям: «Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устроения, не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление. Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает осквернených, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному!" (Евр. 9 11-14). Следует отметить, что тема Божественной крови и ее очистительного значения близка преп. Косме Маиумскому, сравним с ирмосом 6 песни канона Входа Господня во Иерусалим:

Возопиша с веселием праведных дуси,
Ныне Завет Новый миру явися
И кроплением да окропятся людие
Божия крови.

В каноне Великого Четверга решается целый ряд весьма тонких и сложных проблем. Одна из них – проблема статуса Святых Даров на Тайной Вечери: если Распятие и искупление еще не произошло, то как Святые Дары, принесенные на вечере, являются Телом Христовым?. Св. Косма решает эту проблему следующим образом: Господь намеревается умереть за людей и заранее Сам Себя приносит в жертву:

Καὶ πάσχα οις ἔμελλεν θανεῖν	И пасха за яже хотяше умрети
αὐτὸς ὢν σεαυτὸν ἐτύθη	Сам сый себе предпожре:
Φάγετε βοῶν τὸ σῶμα μου	«Ядите, – вопия, –тело мое»[359].

У Космы еще не совершившееся распятие мыслится как уже совершаемое. Например – 3 тропарь 8 песни он так говорит об Иуде:

Εδεξιοῦτο τὸ λυτήριον	Приимаше разрешающее
τῆς ἁμαρτίας σῶμα ὁ ασυνείδητος	от греха тело безсовестный.
Καὶ το αἷμα το χεόμενον	И кровь, изливаемую
ὑπὲρ κόσμου τὸ θεῖον	За мир Божественную

В связи с этим возникает законный вопрос: а не оказывается ли тогда возможной для византийского богословия точка зрения митрополита Антония Храповицкого, согласно которой нравственные страдания Христа (в Гефсимании или до нее) сами по себе имели искупительное значение? Ответ состоит в следующем: явно преп. Косма Маиумский не мыслил в подобных категориях. Скорее здесь идет речь о том, что с точки зрения Божества Христа, пребывающего в вечности, нет человеческого разделения на прошлое, настоящее и будущее и смерть Христова приуготовляется на Тайной Вечере. И Христос заранее Себя приносит в жертву, что безусловно не уменьшает значения Голгофской Жертвы, и конечно, тем более, не отменяет ее. И, однако, то что совершается на Тайной Вечери, – не символ, не прообраз, а Сама Истина.

Вторая важная проблема для византийского богословия – кто совершает Евхаристию? Христос – жертва, но Он же и Первосвященник и Ходатай будущих благ, согласно св. апостолу Павлу (Евр. 9, 11), входящий во Святая Святых со Своею кровию. Св. Косма Маиумский решает эту проблему в духе молитвы «Никтоже достоин»[360], точнее – ее завершения: «Ты бо еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый».

Αὐτὸς γὰρ σεαυτὸν ἱερουργεῖς	Сам себе священнодействуеши.

[359] Ирмос 3 песни канона Великого Четверга.
[360] Молитва священнослужителя перед перенесением Даров.

Итак, Христос как Бог священнодействует Себя как человека. Он – Пасха, пасхальный агнец как Человек и в то же время – приносящий Его в жертву Бог.

Для богословия Космы Маиумского характерно то, что он созерцает Евхаристию, как приобщение к Телу и Крови Христовой, тому же Телу, что было распято и Той же Крови, что была пролита на Голгофе. В то же время таинство Евхаристии для него неразрывно связано с воплощением и в связи с этим он проводит глубокую экзегезу:

Ἡ πανταιτία καὶ παρεκτικη ζωῆς	Всевиновная и содержащая жизнь
ἡ ἄπειρος σοφία τοῦ Θεοῦ	неизмерная Мудрость Божия
ᾠκοδόμησε τὸν οἶκον ἑαυτῆς	созда дом себе
ἁγνῆς ἐκ ἀπειράνδρου μητρὸς	от чистыя неискусомужныя Матере,
ναὸν σωματικὸν περιθέμενος	во храм телесный облекийся,
ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται	славно бо прославися
Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν	Христос Бог наш.

Μυσταγωγοῦσα φίλους ἑαυτῆς	Тайноводствуя други своя,
τὴν ψυχοτρόφον ἑτοιμάζει τραπέζαν	душепитательную уготовляет трапезу
ἀμβροσίας δὲ ὄντως σοφία τοῦ Θεοῦ	безсмертия же воистину премудрость Божия

κιρνᾶ, κρατέρα πιστοῖς.	растворяет чашу верным.
Προσέλθομεν εὐσεβῶς και βοήσωμεν	Приступим благочестно и возопим:
ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται	«Славно бо прославися
Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν	Христос Бог наш».

Святой Косма Маиумский следует в русле традиции св. Афанасия Александрийского, который говорит следующее: «Ибо сей Логос и Бог, Отчая мудрость и сила, будучи бестелесен, как Бог и Отец Его, ради нашего спасения создал дом во чреве Марии Богородицы, без общения мужа, и стал, как я сказал, человеком и сделал себя образцом для всякой добродетели, чтобы желающие следовать ему по пути, имели запечатление божественной добродетели, уподобляясь которому, становились причастниками Божественной природы. Предлагает трапезу, то есть святой жертвенник и на нем хлеб небесный и нетленный и дарующий жизнь всем причащающимся от него, священное и всесвятое его тело, а также вино, веселящее сердце и создающее тревзение во всякой душе отведывающих от него, и как в чаше смешав свою кровь, созвав званных и избранных чрез своих апостолов, тех, кто оставил всякое безумие, указанных граждан царствия небесного, послушных голосу Его»[361].

[361]Οὗτος οὖν ὁ Λόγος καὶ Θεὸς, σοφία καὶ δύναμις πατρικὴ ὑπάρχων, ἀσώματος ὢν, ὥσπερ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ αὐτοῦ, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ᾠκοδόμησε τὸ σῶμα ἐν τῇ γαστρὶ Μαρίας τῆς Θεοτόκου, ἄνευ κοινωνίας ἀνδρὸς, καὶ γέγονεν, ὡς ἔφην, ἄνθρωπος, καὶ ἑαυτὸν ἐποίησεν ὑπόδειγμα πάσης ἀρετῆς· ἵνα οἱ βουλόμενοι ἐξακολουθεῖν ὡς διὰ τρίβου ἔχωσι θείας ἐκτύπωμα, πρὸς ὃ ὁμοιούμενοι, γίνονται θείας φύσεως κοινωνοὶ, προτεθεικὼς τράπεζαν, τουτέστι τὸ ἅγιον θυσιαστήριον, καὶ ἐπ' αὐτῷ ἄρτον οὐράνιον καὶ ἄφθαρτον, καὶ πᾶσι ζωὴν χαριζόμενον τοῖς μεταλαμβάνουσιν ἐξ αὐτοῦ, τὸ ἅγιον καὶ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα, οἶνόν τε εὐφραίνοντα καρδίαν, καὶ νῆψιν ἐμποιοῦντα ἐν τῇ ἑκάστου ψυχῇ τῶν ἀπογευομένων ἐξ αὐτοῦ, ὡς ἐπὶ κρατῆρα κεράσας τὸ ἑαυτοῦ αἷμα, καλέσας τοὺς κλητούς τε καὶ ἐκλεκτοὺς διὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, πᾶσαν μὲν ἀφροσύνην ἀπολιμπάνοντας, βασιλείας δὲ οὐρανῶν πολίτας ἀναδεικνυμένους, τοὺς ὑπακούοντας τῆς φωνῆς αὐτοῦ *Athanasius*.

Однако, при этом он ее значительно обогащает. Во-первых, он созерцает Божию Премудрость как в катафатическом, так в апофатическом аспекте: для него она всепричинная и содержащая жизнь. Во-вторых плоть Господню он созерцает как храм, при этом мы не видим никаких несторианских коннотаций: в этом определении видно прежде всего стремление подчеркнуть святость и обоженность тела Господа. В-третьих, следует отметить тонкую игру словами: для преп. Космы евхаристическая чаша – чаша бессмертия (ἀμβροσίας δὲ ὄντως κρατέρα) и здесь трудно не удержаться от ее сопоставления с чашей амвросии античной религии[362]. Здесь преп. Косма следует традиции муч. Юстина Философа, для которого ряд положений греко-римской религии являются истиной, искаженной злыми демонами[363]. Соответственно мысль преп. Космы понятна: если в античной мифологии, являющуюся творением демонов и заблуждающихся людей, злые и эгоистичные боги удержали амвросию и соответственно бессмертие для себя, лишив его людей, то в истине Нового Завета Сам воплотившийся Бог растворяет чашу бессмертия в Своей крови для всего человечества, готовясь умереть за него.

Подведем итоги.

1. Гимнография, посвященная теме Евхаристии, отражает богословие Церкви, основанное на переживании единосущия евхаристических даров Телу Христову, распятому на Голгофе и Крови Христовой, излитой ради спасения мира.

2.В осмыслении этого богословского догмата следует выделить доникейский период, где оно выражается скорее на языке символов и достаточно простых суждений и период Вселенских соборов, когда в гимнографических текстах отражаются решения достаточно сложных проблем, связанных с Евхаристией. В числе их – проблема единосущия евхаристических даров с историческим Телом

Disputatio contra Arium. PG T.28 Col.457.

[362] Иначе было бы употреблено слово ἀθανασία

[363] Например. «И демоны, услышав об этом омовении (т.е. крещении) сделали так, что люди идут и совершенно омываются пред тем, как войти в храмы, им посвященные». (I Апология.

Христовым, вопрос о соотношении Голгофской жертвы и Евхаристии, Тайной Вечери и Распятия, вопрос о Совершителе Евхаристии и Жертвы в ней.

3. Отметим, что данные проблемы носили серьезный догматический характер и не являлись чем-то самоочевидным длявсех ранних христиан и византийцев. Так, несторианское евхаристическое учение, отразившееся в трудах Нестория, Феодора Мопсуэстийского и Феодорита Киррского, подразумевало то, что евхаристические дары являются лишь символами, которые не единосущны историческому Телу Христову. Подобное учение связано с несторианской христологией, подразумевавшей лишь относительное соприкосновение Божества и человечества во Христе. Соответственно, евхаристическая проблематика являлась важной составляющей догматических, а значит и общественных споров и, следовательно общественных движений в Византии, учитывая то, что несторианский вопрос далеко вышел за пределы собственно религиозной проблематики.

§ 3
ПРАЗДНИК В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Введение.

Праздники исключительно важны для понимания византийской жизни и ментальности. Они не только организовывали время, как годовой, так недельный и суточный круг, но и формировали византийскую ментальность. На втором месте по значению после Господских праздников, т.е. посвященных Троице и Иисусу Христу, в византийском типиконе стояли богородичные праздники, некоторые из которых начали формироваться в IV в., а своими корнями восходят в доникейскую эпоху. На примере праздников Успения и Благовещения будут показаны как догматические и литургические смыслы, содержащиеся в церковно-поэтических текстах, так и отражение в них историческо реальности, а на примерах служб святым – понимание святости в сознании византийцев. Этот пункт находится в органической связи с предыдущим, поскольку Отцы Церкви не только участвовали в создании праздничного календаря, не только писали праздничные гомилии, но и выявляли богословское содержание праздников. В этом параграфе мы рассмотрим такие богородичные праздники, как Успение и Благовещение, а также службы св. Николаю и Або Тбилисскому.

ПУНКТ I.
ИСТОЧНИК ЖИЗНИ ВО ГРОБЕ ПОЛАГАЕТСЯ
(Гимнографическая программа Успения в контексте других праздников)

Успение Божией Матери среди двунадесятых праздников занимает особое место как одно из наиболее чтимых церковных торжеств на Христианском Востоке. Существует немало работ, посвященных празднованию Успения[364]: над этой темой работали такие видные литургисты, историки, богословы,

[364] Полную библиографию см. в работе. *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. München. 1977. S. 260.

исследователи агиографии как прот. Михаил Скабалланович[365], Ванже[366] Мартин Жюжи[367], о. Михаил Ван Эсбрук[368]. Однако немногие исследователи останавливались на гимнографии праздника, на ее истоках и программе. Между тем, как мы постараемся показать, гимнографические элементы праздника несут в себе весьма архаический материал, и отличаются глубоким богословием.

Напомним вкратце события праздника и его историю. Согласно «Слову Иоанна Богослова об Успении Богородицы»[369], Пресвятую Деву посетил святой Архангел Гавриил, который, обратившись к ней со словами «Радуйся, благодатная, Господь с Тобою», известил Ее о грядущей кончине. Как повествуется в данном памятнике, перед успением Богородицы множество апостолов собралось с концов всей вселенной, перенесенные по воздуху «на облаках легких». Все они, во главе с Апостолом Петром и Иаковом Братом

---

365 *Скабалланович М*. Христианские праздники. Успение. Спб. 1901. *Он же*: Толковый типикон. Вступительная глава. История богослужебного устава. Киев. 1910. С. 306, 363-364, 454. Его работы ценны для истории богослужения праздника и при естественном устаревании до сих пор не потеряли своего значения.

366 *Wenger A*. La Dormition de la Tres Sainte Vierge dans la Tradition Byzantin de VI a X siecle // Archives d'Orient Chretien (5). Paris. 1955. D этой обобщающей работе рассмотрен почти весь известный византийский материал по истории праздника, однако более ранняя традиция в ней не анализируется.

367 *Jugie M*.. La Fête de la Dormition et de l'Assomption de la S. Vierge en Orient et en Occident // Studi e Testi. 1944. 114 . Эта книга представляет собой сравнительно-литургический анализ западной и восточной традиции празднования Успения.

368 *Van Esbroeck M.* . La Dormition de la Très Sainte Vierge, Louvain, 1996. Эта книга является сборником статей о. Михаила, среди которых следует выделить следующие: La Dormition chez les coptes // Actes du IVe Congrés Copte. Louvain la Neuve, 5-10 septembre 1988/ Ed. par M. Rassart-Debergh, J. Ries. II. Louvain-la-Neuve, 1992 //Publication de L'Institute Orientaliste de Louvain, 41) P. 436-445. В этой работе подробно разбирается коптский агиографический и литургический материал и дается соответствующая библиография. См. также *Van Esbroek M.* . L' Assomption de la Vierge dans un Transitus Pseudo-Basilien // Analecta Bollandiana. 1974. T. 92, pp. 125-163. В этой статье рассматривается весьма архаический грузинский материал – в частности рассказ о Успении Божией Матери, приписываемый Василию Великому. См. также его работу – Les Trois Formes de L'Atichalcedonisme de 451 a 553 // Традиции и наследие Христианского Востока. М. 1996. С. 82-99.

369 Текст опубликован Тишендорфом. *Tischendorf K.* Apocalypses apocryphae. Lipsiae, 1866. P. 95 ff. Такие ученые, как Энцо Лоди, относят его к VI веку, см. *Lodi. E.* Encheridion Fontium Lliturgicorum. Roma, 1979. P. 470. Древнейшая рукопись с фрагментами данного текста, находится в собрании БАН (шифр – Срезневский 2.24. 25), относится к рубежу VIII-IX века (см. *И.В. Лебедева.* Каталог греческих рукописей Библиотеки Академии Наук. 1975 С. 12).

Господним, собрались в Сионской горнице, где на смертном одре возлежала Матерь Божия. Она завещала им похоронить Ее в Гефсимании, и со словами «Сыне и Боже мой, приими дух Мой» мирно предала свою пречистую душу в руки Господу. При этом апостолы увидели Христа во славе с Ангелами, пришедшего за душой Своей Матери. С радостью и слезами они понесли пречистое тело Божией Матери в Гефсиманский сад. По дороге один из иудеев (родственник Каиафы, по словам св. Иоанна Дамаскина)[370] пытался опрокинуть одр с телом Богородицы, и немедленно был наказан отсечением обоих рук. Покаявшись, он получил исцеление. По погребении апостолы вернулись в Иерусалим, где встретили апостола Фому, не успевшего на погребение. По его неотступной и слезной просьбе они вернулись в Гефсиманию на гроб и отвалили камень, но тела уже не нашли. По возвращении во время агапы им явилась Пресвятая Дева. Такова канва событий, содержащихся в «Слове» и легшая в основу праздника. Отметим, что хотя этот текст относят к V-VI веку, он содержит гораздо более древний материал. В послании к Иерофею, приписываемом Дионисию Ареопагиту, также сообщается о Успении Божией Матери.[371]

«Ареопагитики» создавались в конце V-начале VI в. в Антиохийской среде, однако, не исключено влияние на них и Иерусалимских традиций Одно из первых упоминаний о праздновании Успения содержится в похвальной речи Феодора святому Феодосию, в которой говорится, что в Палестинских монастырях с большой торжественностью празднуют *память* Богородицы – Θεοτόκου μνήμη[372]. Сообщение относится к 500 году. Однако Иоанн Дамаскин передает, что когда в

---

370 Смотри Третье Слово св. Иоанна Дамаскина на Успение Богородицы (- Sermo Sancti Joannis Damasceni in Assumptionem Deiparae / ed. J.P. Migne. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca. (далее P.G.) T. 96. Col 747. A. Русский перевод – Творения Иоанна Дамаскина. М.,1997. С.320-340.

371 P. G. T. 3, 274.

372 *Скабалланович М* .Толковый Типикон. Вступительная глава... С. 306 Достойно внимания, что в иерусалимском тропологии, (Иадгари), дошедшем на грузинском языке и отражающем реалии иерусалимского богослужения V-VIII века, Успение чаще называется «память» – sahsenebeli

Константинополе императрица Пульхерия строила в 451 году во Влахерне церковь Богородицы, она спросила патриарха Ювеналия, где находится тело Богороматери, чтобы перенести его в этот храм. Патриарх изложил ей предание, по которому тело Приснодевы было вознесено на небеса, и передал царице ризы Девы Марии, найденные во гробе[373].

По сообщению Никифора Каллиста Ксанфопула, император Маврикий установил праздник Успения 15 августа (вероятно, речь идет об установлении общеимперского празднования)[374].

Определенно можно сказать, что праздник Успения засвидетельствован в чтениях Синайского евангелия 715 года, и в VIII веке Иоанн Эвбейский упоминает его среди других двунадесятых праздников[375]. Имеются свидетельства, что этот праздник существовал до 431 года: он есть у несториан, празднуется как у православных, 15 августа и называется «Прохождение Девы». Он есть и у монофизитов, в армянской традиции это переходящий праздник и празднуется в ближайшее воскресение к 15 августа (по старому стилю)[376]. У коптов и эфиопов он совершается 15 августа, однако в эфиопской церкви Успение праздновалось дважды – в январе (15 января) и в августе.[377]

Теперь перейдем к гимнографии Успения и ее авторам. По своему происхождению гимнография праздника за некоторыми исключениями –

---

373 Третье Слово Иоанна Дамаскина / Творения Иоанна Дамаскина. М. 1997, стр. 315. *Kellner H.*. Heortologie der das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg in Bavaria. 1901. S. 62.

374 «И Маврикий устанавливает Успение Пречистой и Богоматери пятнадцатого августа» Καὶ Μαυρίκιος τὴν τῆς πανάγνου καὶ Θεομήτορος κοίμησιν τάττει κατὰ τὴν πεντεκαιδεκάτην Αὐγούστου. P.G. T. 147. Col.292.

375 *Скабалланович М* .Толковый Типикон. Вступительная глава. С.363.

376 Там же. С. 360-362.

377 Вероятно, вторая дата празднования Успения, январская, сложилась после Халкидонского собора, под влиянием памятей монофизитских «мучеников» – иерусалимских монахов, отказавшихся принять Халкидонский собор. См. M. Van Esbroeck. La Dormitoin chez les Coptes...P. 438.

палестинская.[378] Авторы – святые Косма Маиумский[379] и Иоанн Дамаскин. Известна одна стихира непалестинского происхождения, приписываемая Льву Премудрому – παρθενικαὶ χόροι[380]. Существует проблема авторства некоторых канонов св. Космы Маиумского[381]. Однако, канон на Успение с акростихом – «Празднуют благочестивые», начинающийся словами «Преукрашенная Божественною славою», равно как и стихиры, по-видимому принадлежат ему: в них чувствуется определенная зависимость от гомилий на Успение святого Иоанна Дамаскина. Эту зависимость мы рассмотрим ниже. Авторство второго канона, приписываемого Иоанну Дамаскину, также никто не оспаривал.

Очень важен и интересен для богословия праздника кондак на Успение[382], из которого в праздничной службе используется проэмий[383] и первый икос. Этот кондак имееет акростих Τοῦ ταπείνου Κοσμᾶ ὕμνος – «смиренного Космы гимн (или песнь)». По мнению Константина Трипаниса[384] этот Косма не тождественен святому Косме Маиумскому, гимн был написан между 630-670 годом.

В лексике канона и стихир праздника ощущается значительная зависимость от Ареопагитик: цитируются любимые выражения Дионисия, например «явленными богословиями песнословяще» (ταῖς ἐκφαντορικαῖς θεολογίαις

[378] Издание текстов см. В Μήναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. Ἐν Ῥώμῃ, 1888. Σ. 380-420. далее M.R. Канон св. Косьмы Маиумского на Успение издан в издании *Christ W., Paranikas K.*. Anthologia Graca carminum christianum. Lipsiae, 1871. P. 180-183. (далее Anthologia.) Славянский перевод дается по изданию: Великий сборник. Часть вторая. Минея праздничная. Мукачево 1993. (далее В.С).

[379] Обобщающая работа по творчеству св. Косьмы Маиумского -Θ.Δεταράκις Κοσμὰς τοῦ Μαιουμὰ. Θεσσαλονίκη. 1979.

[380] См. M.R. t. VI, p. 475.

[381] См. *Kazhdan A*. Cosmas of Maiouma. A More critical approach to his biography / Kazhdan A. Authors and texts in Byzantium. 1988, *Kazhdan A.* What was not written by Cosmas of Maiouma // Rivista di studi Byzantini e Neoellenici / T. 58, 1993. P.34 ff. *Василик В.* Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. Praha, 1997 T.LVIII (2) С.311-337. *Василик В.* Новые данные по истории палестинской гимнографии / Традиции христианского Востока. М.1996. *Василик В.В*. К доказательству древности Богоявленского канона/Hymnologia. 2000.

[382] См. *Trypanis C.A*.. Fourteen Early Byzantine Cantica // Wiener Byzantinische Studien. Wien.1968. P.117-125. (Далее Trypanis).

[383] Кондак в традиционной литургической терминологии.

[384] Trypanis p. 116.

ὑμνολογοῦντες), «премирный» (ὑπερκόσμιος), «чиноначальник» (ταξίαρχος) и т.д. Особенно это чувствуется в световой терминологии: ἀστράπη – блистание, φέγγος – сияние, αἰγλὴ – заря[385].

Первое, что бросается в глаза в гимнографических образах и цитациях – это тесная связь праздника Успения с текстами и топосами других церковных празднеств, по-видимому, более древних по своему происхождению. В первую очередь это относится к Сретению. Вот несколько примеров – ирмос четвертой песни:

φέγγος ἀστραπῆς σου
εἰς φῶς τῶν ἐθνῶν ἐξελεύσεται,
καὶ φωνεῖ σοι ἄβυσσος ἐν ἀγαλλιάσει.
Τῇ δυνάμει σου δόξα, φιλάνθρωπε.

Сияние блистания твоего
во свет языков изыдет,
и возгласит тебе бездна с веселием:
силе Твоей слава Человеколюбче»[386].

Здесь трудно не вспомнить Сретение и песнь Симеона Богоприимца – «свет во откровение языков (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν) и славу людей Твоих Израиля»[387].

---

385 . См. *Van Daele A.* Indices pseudo-Dionisiani. Louvain. 1941.

386 *Anthologia* P. 181; B.C. стр. 275.

387 (Лук. 2, 32) Здесь особенно важна параллель «свет» и «слава». Песнь св. Симеона судя по первоначальной позиции (по данным Синайского и Александринского кодексов) пелась на утрени. Первый памятник, который регистрирует ее позицию на вечерни – Сирийская Псалтирь VIII века (Г.П. Б. Сир. Новая Серия N19), однако скорее всего в ней Песнь Симеона была Песнью Перенесения Святых Даров на литургии Преждеосвященных Даров апостола Иакова (о чем надеюсь написать специальную работу). Богословие данного песнопения (а особенно – его литургического употребления в литургии Преждеосвященных Даров весьма близко содержанию праздника Успения, который как и Сретение, связан с Йом Киппур (см. ниже в отношении Успения). О связи Сретения и Йом Киппур см. *Василик В.В.* Новые данные по истории палестинской гимнографии / Традиции христианского Востока. М. 1996. 180-206.

Другой пример – песнь пятая, тропарь второй: «служити Тебе облаку легкому – τῇ νεφέλῃ κούφῃ собирашеся»[388]. Сравним сретенский канон св. Косьмы: «Солнце бо на облаце легце (ἐν νεφέλῃ κούφῃ) носимо настало есть, на нетленую руку, Христос в Церкви»[389] и в стихиру «Украси чертог твой Сионе « где Дева – облако света есть» νεφέλη φωτὸς ὑπάρχει[390].

Возможно, здесь реминисценция из более раннего канона и стихир на Сретение (которые, как считает автор, не принадлежат св. Косме, а относятся к V-VI веку)[391] или цитата из паримийного чтения Сретения – Пророчества Исаии: «Се, Господь грядет во Египет во облаце легце» (ἐν νεφέλῃ κούφῃ)[392].

Важно, однако, что это паримийное чтение читается и на Вознесение, что придавало празднику Сретения, помимо очистительно-покаянного, эсхатологический характер. Об эсхатологизме празднества Успения и его связи с Вознесением свидетельствует как этот пример, так и многие другие. Например – первый тропарь первой песни канона: «Да провожает невещественных чин небесношественное в Сион Божественное тело Твое» (ἀμφεπονεῖτο αὔλων τάξις *

---

388 Anthologia. P. 181; B.C. C.276.

389 Anthologia. P. 173; B.C. C. 511.

390 M.R. T.III, P. 472, C. 508. Эта стихира может датироваться концом пятого-первой половиной шестого века: она засвидетельствована в грузинской традиции – Иерусалимском Тропологии, а также в латинской традиции как входное песнопение (introitus) праздника Сретения – Adorna thalamum tuum Sion. Данная стихира связана с Пасхой и притчей о десяти девах, поскольку в грузинском тексте мы имеем чтение «Украси чертог твой Сионе, и приими Жениха Христа (эта редакция стихиры дошла в первой редакции грузинского Иадгари – см. Древний Иадгари. Под ред. *Е.Метревели, Л. Хевсуриани* и др. Тбилиси. 1980, стр. 90), поэтому восхваления Богородицы в ней «Целуй Мариам, небесную дверь, та бо престол Херувимский явися, Та бо носит Царя славы, облак света есть Дева...»

391 *Василик В.* Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии С.320; *Василик В.* Новые данные по истории палестинской гимнографии. С.210

392 (Ис. 29, 1). Самая ранняя рукопись, фиксирующая это паримийное чтени – унциальный паримийник девятого века, хранящийся в Российской Национальной Библиотеке - РНБ. греч. 51, также унциальный паримийник девятого-десятого века собрания РГБ – Фонд Севастьянова 270 I 1а) – Это же чтение зарегистрировано в Иерусалимском Канонаре – третье чтение Сретения, (см. *Tarchnichvili M*. Le grand Lectionnaire de Jerusalem. // Corpus scriptorum Christianorum orientalium. T. 188. Scriptores iberici. pars secunda. P. 36-37), что позволяет нам фиксировать его для времен св. патриарха Модеста (+634).

οὐρανοβάμων ἐν Σιὼν τὸ θεῖον σῶμα σου)[393]. Или третий тропарь четвертой песни: «взяшася врата небесная и ангели воспеша» (ἐπήρθησαν πύλαι οὐράνιαι καὶ ἄγγελοι ἀνύμνησαν)[394]. Имеются определенные параллели в каноне Вознесения, приписываемом Иоанну Монаху - второй тропарь пятой песни:

Ἀγγέλων αἱ δυνάμεις,
αἰρόμενον σε ἰδούσαι
πυλὰς ἔκραζον τῷ βασιλεῖ ἡμῶν ἄρατε[395]
«Ангельския силы
вземлема тебе видевше,
врата, вызваху царю нашему, возьмите» , также третий тропарь девятой песни: «Тебе безплотных чинове Христе Боже, на облацех вземлема видяще, взываху: славы царю врата возьмите» (δόξης βασιλεῖ πυλὰς ἄρατε)[396].

Здесь возможны заимствования из канона Вознесения, но скорее всего мы имеем дело с параллельным обращением к общему источнику (псалом 23 стих 7). «Возьмите врата князи ваша и возьмитеся врата вечная» (ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, κᾶι ἐπάρθητε, πύλαι αἰωνιοι[397]. Показательно, однако, что в гимнографии Успения этот стих используется не менее часто, чем в гимнографии Вознесения, в частности – стихира «Богоначальным мановением»:

ἄρατε πύλας
καὶ ταύτην ὑπερκοσμίως ὑποδέξασθε
ᾗ ἀτενίζειν οὐκ ἰσχύομεν[398]
Возьмите врата
и сию премирно подымите

---

393 Anthologia... P. 180, B.C. C.275.
394 Anthologia. P. 181 B.C. C.276.
395 Пентекостάριον χαρμοσύνον. Θησσαλονίκη. 1988. σ.471. *Триодь Цветная.* Издание Московской Патриархии. Москва 1992, лист 189.
396 Пентекостάριον ... S. 478. Триодь С. 193.
397 Septuaginta. ed.Ralfs. Stuttgart. 1949 T. II. P. 22 Далее Sept.
398 M.R.T. VI. P. 382.

присносущную Матерь света,...
на ню же воззрети не можем[399].

Интересен греческий глагол ἀτενίζειν передаваемым славянским «воззрети». Он означает «пристально смотреть, не отрывая взора». В античной медицинской литературе употребляется, когда речь идет об остановке зрачка[400]. В церковной литературе употребляется весьма редко. В Новом Завете употребляется один раз, когда Апостолы смотрят на возносящегося Христа: «καὶ ὡς ἦσαν ἀτενίζοντες εἰς τὸν οὐρανὸν, πορευομένου αὐτοῦ.. «И егда бяху воззревше в небо, проходящу ему»[401].(Деян. 1, 10)

Сочетание этого глагола с описанием премирного вознесения Богоматери не случайно, тем более – цитата из 23 псалма – «Возьмите врата, князи ваша». Таким образом, согласно византийским богословам и гимнографам, Пресвятая Богородица приемлет честь Царя Славы, ибо Она есть Царица неба и Земли, и вознесение Ее Пречистой Плоти (основное содержание праздника на Западе, а также у несториан, и первоначальное значение праздника 15 августа в иерусалимской традиции[402]) уподобляется Вознесению Христа, тем более, что и в том и в другом празднике присутствует момент удивления ангельских воинств при виде возносящегося Христа или Богоматери. «Ангели Успение Пречистыя видевше удивишася, како Дева восходит от земли на небо» (припев канона

---

399 Перевод традиционный церковнославянский. В.С. С. 270.

400 По сообщению И.А. Левинской. См. *Левинская И.А*. Деяния Апостолов (главы I-VIII). — М.: Библейско-богословский институт. 1999. С.30. См. также *Liddel H. G. and Scott R. A* Greek-English Lexicon. New Edition. (9th) by H. *Stuart Jones*. Oxford. 1925-1940. P.102. В словаре *Lampe G.*. Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1961, данный глагол не приводится, что указывает на его редкость в церковной литературе.

401 Act. 1, 10. См. *Nestle-Aland.* Novum Testamentum Graece. 26 Auflage.1985 Stuttgart P. 321 . Далее – Nov. Test.

402 Сами названия Assumptio – восприятие, то есть восприятие тела Девы, и Прохождение Девы» говорят за себя. См. о западной традиции названия – Jugie, op. cit. p. 23. Первоначально 15 августа было октавой к исконному празднику Успения – 9 августа, а 15 августа праздновалось Вознесение Божией Матери. См. *Лурье В.М*. Три типа раннехристианского календаря / Христианский Восток. М. 1996, с. 295

Успения[403]). «Дивляхуся лицы ангельстии видевше с плотию вознесенного Тя, Христе (второй тропарь третьей песни первого канона)»[404].

Рассмотрим еще одну аналогию с Вознесением во втором тропаре четвертой песни первого канона Успения

Ἴδετε λαοὶ καὶ θαυμάσατε
ὄρος τὸ ἅγιον καὶ ἐμφανέστατον Θεοῦ,
τῶν ἐπουρανίων βουνῶν ἐφ ὑπέρθεν αἴρεται.
«Видите, людие, и удивитеся,
гора бо святая и явственная Бога
небесных холмов выше вземлется»[405].

Следует вспомнить первое паримийное чтение Вознесения (пророчеств Исаии, глава вторая, 1-3): «И будет в последние дни явственная гора Господня (ἐμφανὲς τὸ ὄρος) и дом Божий на высотах гор и превознесется противу холмов вышних»[406]. В пророчестве, помещаемом в контекст праздника Вознесения речь идет о Христе. Перенесение этого пророчества на Пресвятую Деву знаменательно как свидетельство христологизма в почитании Богородицы.

Связь с Благовещением – на поверхности, достаточно вспомнить припев стихир на «Господи воззвах». Возьмем хотя бы первую стихиру на «Господи воззвах» – «О дивное чудо» (ὦ παραδόξου θαύματος):

Βοήσωμεν οἱ πιστοί,
Γαβριήλον ταξίαρχον κεκτημένοι,
Κεχαριτωμένη, χαῖρε,
Κύριος μετά σου,
ὁ παρέχων τῷ κόσμῳ διὰ σου τὸ μέγα ἔλεος.

403 M.R. T. VI. P. 418. B.C. C. 282.
404 Триодь Цветная лист 187 об, Пентекостáριον. Σ.175.
405 *Anthologia*. p. 181.(Перевод авторский).
406 См. прим. 28.

«Возопием вернии,
Гавриила имуще чиноначальника
Благодатная, радуйся, с тобою Господь,
подаяй миру Тобою велию милость»[407].

Не исключено, что это место связано с третьим словом на Успение св. Иоанна Дамаскина[408]. Вот интересующая нас параллель: «С Гавриилом возопиим, Ангелов предстателем (ἀγγέλων πρωτοστάτῃ)[409]: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою. Радуйся, радости неисчерпаемое море, радуйся чрез Нея же поражена есть смерть, жизнь же внесена есть».

Особенно наглядно связь двух праздников выступает в успенской стихире на «Хвалите», дошедшей в традиции Иерусалимского тропология (Иадгари) на грузинском языка:
Vγaγadebt da vitqodit:
kurtheul har šen dedata šoris
da sanatrel ars sašoi šeni,
romelman šev Kriste, γmerti čveni,
rametu helta ukwdavta mitsa
sul cmidai šeni miutwale.
Вопием и глаголем:
«Благословенна Ты в женах
и благословенно чрево Твое,
Ты родила Христа Бога нашего,
ибоо на руках Своих безмертных

[407] M.R. T. VI P. 382. Перевод традиционный церковнославянский. См. В.С. С. 270.
[408] P.G. T.96. Col. 744, Перевод В.Василика. Существует русский перевод третьего слова, сделанный о. Максимом Козловым: см. Творения преподобного Иоанна Дамаскина, М.»Мартис».1997. С.293-300.
[409] Ср. Акафист – 1 икос, ἄγγελος πρωτοστάτης – «Ангел Предстатель».

душу святую Твою носил он»[410].

Успение связано с Рождеством, вспомним тропарь праздника: »В рождестве девство сохранила еси, во Успении мира не оставила еси, Богородице». Гимнографические тексты, дошедшие в грузинской традиции, дают определенные параллели между Рождеством и Успением:

Ukorcinebelisagan šobai šeni, Kriste,
gamoubrcqinda qovelsa sopelsa da Kalculisa
gardacvalebai gza chovrebis ekmna
morcmuneta šenta da momatqebel
čvenda qovelta samothisa.
mγdelni akurtxevdit,
erni uprois amγlebdit mas ukunisamde[411]: «
От Пренепорочныя рождество Твое,
Христе возсияло всему миру
и Успение Матери Твоея
путь жизни соделало
верным Твоим и открыло нам рай.
Священники, благословите,
люди, превозносите во все веки»[412].

С одной стороны, Успение сравнивается с Рождеством, что имеет определенные аналогии в иконографии Успения, сложившейся к XI веку: душа Богоматери изображается в виде спеленутого младенца на руках Христа. С другой стороны, в цитированном выше тропаре говорится о том, что Успение «соделало путь жизни и открыло путь рай», выражение, гораздо приличествующее

[410] Древний Иадгари. Тбилиси. 1980, С. 275, строки 6-8
[411] Древний Иадгари. Тбилиси. 1980. С. 268, строки 31-35. Четвертый тропарь седьмой песни Успенского канона
[412] Перевод В.Василика, как и всех гимнографических грузинских текстов в диссертации.

празднику Пасхи: можно вспомнить воскресный тропарь 7 гласа – «Разрушил еси Крестом Твоим смерть, отверз еси разбойнику рай».

Здесь нельзя не упомянуть о связи Успения и Пасхи. С одной стороны – она на поверхности и коренится в древности, что, в частности, отражается в коптской и эфиопской традиции. Александрийский монофизитский патриарх Вениамин (626-665) в чтении на память апостола Фомы (имеется только в эфиопской версии), приводит апостольскую заповедь праздновать Успение Божией Матери «в подобие Пасхи»[413]. В эфиопской хронике «История царя царей Адьям Сагада» (Иясу I, 1682-1705) о празднования Успения 16 нехасе (приблизительно соответствует 15 августа) говорится, что царь «справил праздник Пасхи, то есть праздник Успения Царицы неба и земли, коей является владычица всех нас Святая Дева обоюду естеством Мария Богородица»[414]. Как предполагают некоторые исследователи[415], иерусалимское празднование Успения возникло на основе одного из меньших пасхальных празднований в цикле 150 дневного календаря с повтором Пасхи через каждые 50 дней. В палестинской гимнографии праздника мы наблюдаем пасхальные мотивы – празднование торжества над смертью, над падением и тленностью человеческой природы:

Νενίκηται τῆς φύσεως οἱ ὅροι
ἐν σοι, Παρθένε ἄχραντε,
παρθενεύει γὰρ ἡ τόκος
καὶ ζωήν προμνηστεύεται θάνατος.
Ἡ μετὰ τόκον Παρθένος
καὶ μετὰ θάνατον ζῶσα,
σῴζοις ἀεὶ, Θεοτόκε
τὴν κληρονομίαν σου.

[413] *Arras V.* De Transitu Mariae apocrypha aethiopica. II. Louvain 1974. (C.S.C.O. Aeth. Vol.351 – 352) P.68-69.
[414] Эфиопские хроники XVII-XVIII веков. пер. *С.Б. Чернецова*. М.1989. С. 96.
[415] *Лурье В.М.* Три типа раннехристианского календаря. С.293-295.

Побеждаются естества уставы
в Тебе, Дево чистая,
Девствует бо рождество
и живот предобручает смерть,
по Рождестве Дева и по смерти жива,
спасаеши присно, Богородице, наследие Твое.
(Ирмос 9 песни)[416].

Количество параллелей можно умножить: рассмотрим хотя бы начало кондака:

Τὴν ἐν πρεσβείαις ἀκοίμητον Θεοτόκον
καὶ προστασίαις ἀμετάθετον ἐλπίδα
τάφος καὶ νέκρωσις οὐκ ἐκράτησεν (Act. 2, 24)[417].
В молитвах неусыпающую Богородицу
и в предстательствах непреложное упование
гроб и умервщление не удержаста.

Соотношение между Пасхой и Успением оказывается однако не всегда очевидным. Рассмотрим седален по второй кафизме:

«В рождестве Твоем зачатие безсеменное *
Во Успении Твоем мертвость нетленная».
ἐν τῇ γεννήσει σου * σύλληψις ἄσπορος
ἐν τῇ κοιμήσει σου * νέκρωσις ἄφθορος [418]

Как и в 9 песне, так и в седальне подчеркивается парадоксальное (а лучше сказать – преславное) сочетание несочетаемого. Мы наблюдаем параллельные понятия: девство – рождество, жизнь – смерть. Вглядевшись в эту бинарную оппозицию, мы не без некоторого удивления отметим, что девство соответствует жизни, а рождение – смерти, равно и в седальне – бессеменность зачатия

[416] Anthologia. P. 183. Перевод дается традиционный церковнославянский. В.С. 282.
[417] *Trypanis* P. 117.
[418] M.R. T. VI. P. 405.

соответствует нетлению, а само зачатие- смерти. Приведем также слова из девятой песни канона Космы:»По рождестве – Дева, и по смерти жива». Рождество структурно сопоставляется со смертью, а, девство – с жизнью.

Оговоримся, что эта оппозиция принимается как общее противопоставление, не применительно к рождению Христа, и тем не менее, она знаменует грандиозный переворот по сравнению с языческими понятиями, где девство приравнивается к смерти, а рождение, естественно, означало жизнь. Девство в христианской традиции связывается с воскресением. Стоит вспомнить хотя бы притчу о десяти девах и ее пасхальный контекст[419].

Но вглядимся еще раз в слова седальна: «Мертвость нетленная». Тело Богоматери и в смерти оказывается нетленным, и в этом уподобляется Телу Христову, субботствовавшему во гробе. Вспомним хотя бы стихиры вечерни Великой Пятницы «Егда от древа»: «И любовию подвизашеся сердцем и устнами тело нетленное (τὸ σῶμα σου ἄφθορον) твое облобызати»[420].

Догмат о актуальном нетлении Тела Христова в силу ипостасного почивания Духа Святого, и о пребывании Духа Божия в нем, даже когда оно субботствовавло во гробе, становится в VI веке одним из основополагающих для православной мысли[421]. Отметим, что именно он не был принят римо-католиками в XI веке и послужил в числе прочих поводом для их отторжения от Вселенской Церкви[422]. В

---

[419] По мнению некоторых исследователей (*Jaubert A*. La date de la Cene: calendrier biblique et liturgie chrétienne. Paris, 1957 (Etudes bibliques), La notion d' Alliance dans le judaisme aux abords d'ere chrétienne Paris. 1963). Первоначальное время совершения Пасхи Господом Тайной Вечери – ночь со вторника на среду, что в византийском чине Великого Вторника отразилось в чтении причи о десяти девах. Наиболее ярко пасхальное истолкование притчи о десяти девах повлияло на «Пир» святого Мефодия Олимпского и в частности, на гимн. См. Methode d'Olympe. *Le Banquet* / Introd. texte critique par H. Musurillo. Trad. et notes par. V.H. Debidour. Paris. 1963 (Sources.Chrétiennes 95)

[420] Τριῴδιον. Αθῆναι. 1990. Σ. 450.Триодь постная. Москва 1992. лист 463 об.

[421] См. Meyendorf J. Christ in the Eastern Christian Thought. N.Y. 1975 P. 120. Следует отметить полемику св. царя Юстиниана с афтартодокетами и несторианами по поводу актуального нетления Тела Христова, и введенный при нем в литургию чин теплоты. Примечательно, что кардинал Мартин Жюжи обвинял в разрыве 1054 г. именно Императора Юстинииана.

[422] См. четвертое слово св. Никиты Стифата против латинян. *Hergenrother J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel. Seine Schriften und das griechische schisma. Regensburg. 1867. P. 70.

VII-VIII веке, по мере усиления почитания Богородицы с этим догматом связывается учение о нетлении тела Богородицы во гробе, в силу веры в Ее обóжение, предельно возможное для человека. В каноне особенно подчеркивается, что Матерь Божия своей нетленной смертью отчасти повторяет путь Своего Сына, когда Она «паче естества повинуется естественным законам». Рассмотрим второй тропарь первой песни:

«Победные почести взяла еси на естество, Чистая,
Бога рождши,
обаче же подобящися (μιμουμένη) Творцу Твоему и Сыну,
паче естества повинуешися естественным законам,
темже умерши, с Сыном восстаеши, вечнующи [423].

В меру Богоподражания смерть для Божией Матери становится животворной, «сном жизни», как сказано в кондаке:

«Сном жизни уснула Мария,
бдя своим взором»
Ὕπνον ζωῆς ὑπέστη Μαρία,
γρηγοροῦσα τὸν ὅμμα[424]. И в контексте темы животворящей смерти для византийских гимнографов становится важным созерцание Христа, как «Жизни во гробе» и Богоматери, как Животворного источника во гробе. Вспомним начало Похвал Великой Субботы: «Жизнь во гробе положился еси, Христе и ангельская воинства ужасахуся»[425]. Сравним со стихирой «О дивное чудо! Источник жизни во гробе полагается»[426].

Приведем также стихиру Великой Субботы: «Благообразный Иосиф» -
«И во гробе нове закрыв положи»[427] и сравним с кондаком на Успение

[423] διὸ θνησκοῦσα σὺν τῷ Ὑιῷ * ἐγείρῃ διαιωνίζουσα. См. Anthologia. P. 180. Здесь дается традиционный церковнославянский перевод. В.С. С. 275.
[424] *Trypanis* P. 118.
[425] Триодь постная. 1992. лист 467 об.
[426] В.С. С. 267.
[427] Триодь постная. Лист 467.

ἡ μήτηρ τοῦ πάντας ζωογονοῦντος

κᾶι τὴν κτίσιν τοῦ σκότους λυτρωσαμένου

λίθῃ ταφῆς κᾶι μνημείῳ καινῷ πῶς ἐτέθη ποτέ.

«Матерь Животворящаго всех и тварь от тьмы Избавляющаго

На камени гроба и во гробе нове како положена бысть иногда?»[428]

Еще одна параллель – седален после пятнадцатого антифона Великой Пятницы: «Искупил ны еси от клятвы законныя честною твоею кровию..... Безсмертие источил еси человекам (τὴν ἀθανασίαν ἐπήγασας ἀνθρώποις), Спасе наш, слава Тебе»[429] и ирмос восьмой песни: «Живоначальный же источник содела Богородицу (ζωαρχικὴν δὲ πηγὴν ἐποίησε τὴν Θεοτόκον) тлю смерти и живот точащу (φθορὰν τοῦ θανάτου κᾶι ζωὴν πηγάζουσαν) поющим, Содетеля Единаго поим избавлении»[430].

Безусловно, византийские гимнографы вовсе не хотели сказать, что Матерь Божия принимает участие в искуплении рода человеческого (сообразно римо-католическому учению о Деве Марии как Соискупительнице – Corredemprix и т. д.) а о том, как она его принимает, с какой чистотой и полнотой, благодаря чему Она как бы становится для верных животворным источником, вторым после Христа.

Сравнение двух животворящих гробов – гроба Господня и Гефсиманского гроба Богоматери пронизывает третье слово св. Иоанна Дамаскина на Успение, вероятный источник для гимнографии Успения (не исключена, впрочем, и обратная возможность).

---

428 Trypanis, P. 118.

429 Триодь Постная лист 441 об. Данный седален, как и сами антифоны – очень древний, относится к четвертому-пятому, находится в составе Проскомидии (С*м.* Ἱερατικὸν. Αἱ θεῖαι λειτουργίαι. ἐκδοσις τῆς ἀποσοτολικῆς διακονίας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*).* 1967 Σ. 94 . Далее Ἱερατικὸν

430 Anthologia P. 182-183. B.C. 279.

«Ты же, о священнейший из гробов священных после живоначального владычня гроба, который был источником воскресения (πηγὴ τῆς ἀναστάσεως)[431] как с одушевленным буду с тобою говорить. Где одушевленная трапеза, где новый свиток, в нем же неизреченно Бог Слово нерукотворно начертался, где животворящий источник?»[432].

Сравнение Богородицы с животворящим источником христологично и вписывается в пасхальный контекст. Вспомним тропарь Преполовения: «Источниче жизни нашея (πηγὴ τῆς ζωῆς ἡμῶν),
Христе Боже наш, слава Тебе»[433].

Богородица именуется животворным источником прежде всего в связи с воплощением Сына Божия – см. второй тропарь пятой песни:
«Χαίροις, ἀκήρατε πηγὴ
τοῦ Θεοῦ ζωαρχικῆς
κᾶι σωτηρίου πάντων σαρκώσεως.
Радуйся, нетленный источниче
Божия живоначальнаго
и спасительного всем воплощения» [434]

В разговоре о праздничных параллелях и их отражении в гимнографии следует упомянуть Пятидесятницу, которая по одной из церковной традиций отражает иудейский праздник дарования Закона, а по другой – воспоминание о том, как Моисей при виде тельца разбил скрижали[435]. Это связано с образом Богоматери, как скрижалей завета – причем в каноне Космы Маиумского образ скрижалей дан скорее по противопоставлению, чем по сходству: 7 песнь – первый тропарь:

---

431 Ср. Яко живоносец, яко рая краснейший.... Христе, оказася гроб Твой, источник нашего Воскресения. Часы Пасхи. Триодь цветная. М. 1992, Л. 8.
432 P.G. 96, 745 A.
433 Триодь Цветная. 1992 Л. 111 об.
434 B.C. C. 277. Anthologia, P.180.
435 См. Синаксарь в Пятидесятницу. Триодь Цветная 1992. Л. 244.

«Богоделанныя скрижали Моисей,
писанныя божественным Духом,
яростию сокрушъ,
но сего Владыка рождшую невредженную
в небесныя сохрань домы,
ныне внутрь всели,
с нею играюще вопием Христу..»[436].

С одной стороны мы видим здесь развитие образа Богоматери как Ковчега Завета, ибо в ковчеге хранились скрижали. С другой стороны здесь мы имеем эволюцию одной раннехристианской идеи – Христос как Закон, начертывающийся в верных[437], и поэтому Богоматерь естественно уподобить скрижали, в которой прежде всех начертано спасение человечества.

В связи с Успением в иерусалимском Тропологии также вспоминается явление Моисею купины неопалимой:

Moses mtasa cmidasa sascauli ačvena Upalman,
vitarmed cecxli igi ara Šescwida maqlovansa mas,
egretve bunebaman γmrtisaman daicva kalculebai,
xolo čven aka, Sions šina ganchadebulad vixilet
gardacvalebuli cmidai kalculi
ka suli mis nebsa šina uxrcnelsa Uplisasa.
Моисею на горе чудо показал Господь.
Как огнь не опалил в купине его,
так естество божественное сохранило девство.
Мы же в Сионе явленно видим
усопшую Святую Деву

[436] В.С. С.278.

[437] В частности – в книге Ерма «Пастырь» – книга Третья – Подобия, подобие восьмое гл. 3 «Этот закон есть Сын Божий, проповеданный в пределах вселенной» (Русский перевод – Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель 1978 стр. 221. Критическое издание текста – Pasteur d'Hermas. / Sources Chrétiennes. T. 53.

и душу ее во длани пречистой Господа[438].

Еще один праздник связан с Успением, более отдаленно, но и более глубоко – день обновления Святого Сиона – 15 сентября, а также – на более глубоком уровне – «День очищения», Iom Kippur[439]. Для установления этих связей обратимся к второму слову св. Иоанна Дамаскина и к слову на обновление Святого Сиона, сказанное св. Иоанном II Иерусалимским 15 сентября[440].

Вот что говорит св. Иоанн Дамаскин об Успении Богородицы. «О, пастыри лучшие, призовем воплощенное Слово, исполняющего всякие уста, к нему отверзаемые τὸν πληροῦντα πᾶν στόμα πρὸς αὐτὸν ἀνοιγμένον ...»

«Днесь святая[441] и единая Дева премирному и небесному святилищу τεμένει приводится. Днесь священный и одушевленный (ἔμψυχος) кивот живаго Бога, Носившая во чреве Создателя Своего, во храме Божием нерукотворном[442] упокояется, и пляшет (σκιρτᾷ) Давид, ее праотец, (2 Царств, 6, 16) и соликуют συγχωρεύοσιν с ним Ангелы»[443].

«Тогда же кивот Господень был понесен с горы Сион на славных плечах апостолов, приближаясь к небесному святилищу (πρὸς τὸ οὐράνιον τέμενος). И подобно тому, как царь Соломон при упокоении кивота (ἐπὶ τῇ καταπαύσει τῆς κιβωτοῦ) во храме Господнем собрал всех старейшин Израиля (3 Царств, 8, 1), чтобы изнести ковчег Завета Господня из града Давидова, который есть Сион,

---

438 Второй канон на Успение, вторая песнь, третий тропарь, Древний Иадгари.. С.269.

439 О связи праздника обновления Святого Сиона и дня очищения – Йом Киппур см. *Лурье В.М.* Чаша Ездры – чаша Соломона» // Славяне и их соседи. Выпуск 5. М., 1994. С. 12, 15. (далее Лурье. Чаша..)

440 Армянская версия (единственная, дошедшая до нас) издана о. Михаилом Ван Эсбруком с латинским переводом в журнале Museon. *Van Esbroek M.* Une homelie sur l'Eglise, attribuée a Jean de Jerusalem // Le Museon. 1973. T. 86. P. 289-304. Французский перевод, – в работе о. Михаила Ван Эсбрука. *Van. Esbroek M.* Jean II de Jerusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte Sion et de la Croix // Analecta Bollandiana. 1984. T. 102, P. 99-134 (Далее Esbroek. Jean II...)

441 Буквально – «преподобная» – ὁσία.

442 ἀχειροτμήτη – буквально «нерукосечном». Возможно здесь имеется в виду видение Навуходоносора, в котором камень, отсеченный без рук, скатился с горы и разбил кумир. (Дан. 2, 10).

443 P.G. T. 96. Col.721 A-B. Здесь и далее перевод В.В.Василика.

тогда все множество народа шло пред ним, и приносили жертвы (8, 5), и вносят священники ковчег завета Господня в место его, в давир храма[444], во Святая Святых, под крылья Херувимов, (8, 6) так и ныне, при упокоении мысленного кивота (νοερᾶς κιβωτοῦ) не завета Господня, но Самой Ипостаси Бога Слова, Сам новый Соломон, Начальник мира[445] и совершенный Художник[446] всего, собрал днесь премирные чины небесных умов и Нового Завета служителей (говорю об Апостолах), со всем народом Святых в Иерусалиме днесь и вселяет душу чрез Ангелов во Святая Святых, в истинные и небесные первообразы (εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων τὰ ἀρχήτυπα τὰ ἀληθινὰ καὶ οὐράνια) под самые крылья четверовидных животных и пред своим поставил престолом, во «внутреннейшее завесы, куда Предтечей сам Христос телесно вошел» (Евр. 6, 19-20). Тело же руками апостолов приносится, в то время, как Царь Царствующих (1 Тим. 6,15) покрывает его зарею невидимого Божества (αἰγλῇ τῆς ἀοράτου Θεότητος) и все собрание святых идет впереди и священники приносят жертвы хваления (θυσίαν τῆς αἰνέσεως), пока наконец, оно не возлагается во гробе, как в чертоге (ὡς παστάδι τῷ τάφῃ) и чрез него – в сладости Эдема и небесных жилищах» [447].

Сам по себе этот отрывок интересен, он построен на восьмой главе книги Царств, которая вместе с девятой читалась при освящении, или обновлении (ἐγκαίνια) Церкви, ныне эта паримия читается в праздник Введения Богородицы во храм, а также в день Воскресения Словущего[448] (13 сентября), в этот праздник вплетается память обновления храма Гроба Господня, но также и обновление Церкви Святого Сиона (394 год). Этот фрагмент основан на богословии Послания к Евреям, на видении Христа, как царя-священника, иерея по чину

---

444 Или дома – οἴκου.

445 εἰρηνάρχης (Ср. Ис. 9, 5).

446 ἀριστοτεχνίτης. См. прекрасный комментарий о. Максима Козлова к этому месту: Творения Иоанна Дамаскина. М. 1997. С. 335.

447 PG T. 96. Col.737 B-C.

448 Библия на Церковнославянском языке. Российское Библейское общество. Москва. 1993. стр. 1713.

Мелхиседекову «дабы в двух непреложных вещах, в которых невозможно Богу солгать, твердое утешение имели мы, прибегшие взяться за предлежащую надежду, которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий, и входит во внутреннейшее за завесу, куда предтечею за нас вошел Иисус, сделавшись Первосвященником навек по чину Мелхиседека (Евр. 6, 18-20). В этом отрывке раскрывается прообразовательное значение храма и ковчега, которое относится к воплощению Сына Божия и к Пресвятой Деве, как «кивоту самой ипостаси Бога Слова». Явная связь с пасхальной тематикой: тело полагается во гробе, как в чертоге. Сравним этот текст хотя бы с одной из стихир Пасхи, поемых на «Хвалитех», точнее со стихами «Да воскреснет Бог» : «Пасха красная.... Ибо из гроба днесь, яко от чертога возсия Христос»[449]. Этот фрагмент проповеди Дамаскина наполнен евхаристической тематикой: «Царь Царствующих» – цитация из послания к Тимофею, (6, 15) из гимна, евхаристического по своему содержанию, цитируемого в песнопении перенесения Святых Даров на литургии Апостола Иакова (а также – употребляемой в литургии Василия Великого в Великую Субботу: «Да молчит всяка плоть человеча»... Царь бо царствующих (ὁ γὰρ Βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων) и Господь Господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным»[450]. Тем более, что далее говорится, что священники идут впереди и приносят «жертвы хваления». Слова «Жертва хваления» – (θυσία αἰνέσεως) возможно является цитатой из евхаристического диалога между предстоятелем и народом, присутствующего в литургиях апостола Иакова, Марка, Василия Великого, Иоанна Златоуста ἔλεος εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως[451]. Таким образом, перенесение честного тела Богоматери становится в гомилии Иоанна Дамаскина Евхаристическим торжеством, сравнимом в типологическом плане с Великим Входом, перенесением Честных даров с Жертвенника на престол,

[449] Триодь Цветная.... лист 15 об.
[450] Ἱερατικὸν .... Σ. 170.
[451] Ibid. p. 123, 175. См. также Lampe p. 659 (θυσία). Впрочем здесь не исключена возможность цитации из 106 псалма.

которое в Византийской традиции толкования литургии уже со времени св. Германа Константинопольского, символизирует снятие Тела Господня с Креста и перенесение Его во гроб [452].

Особенное значение приобретает здесь образ Христа, как Нового Соломона и начальника мира, а также изнесение ковчега из града Давидова в святилище Соломоново, и сравнение с ним погребального шествия с Сиона в Гефсиманию, восприятие которого, как мы видим, имеет евхаристический характер и в контексте стациональной литургии сравнимо с Великим Входом[453].

Обратимся к речи св. Иоанна II Иерусалимского на обновление Святого Сиона. Данная гомилия относится к «иудео-христианской традиции» и содержит элементы богословствования раннехристианской общины Иерусалима, которое во многом связано с Посланием к Евреям[454]. Речь посвящена описанию Сионской горницы и ее таинственного смысла. Храм Святого Сиона описывается как священное пространство из восьми кругов, причем семь внешних кругов, соответствующие семи небесам в вознесении Исаии, олицетворяют пространство Дома Давидова[455]. Для нас важна типология кругов, которые по слову Иоанна Иерусалимского прообразуют «небо небес (Пс. 113, 16), небесный Иерусалим (Откр. 21, 2), Скинию Моисея (Исх. 25), дом Божий, Купину неопалимую (Исх. 3, 2), Лествицу Иакова (Быт. 28, 18), светильник о семи ветвях (Исх. 25, 37), храм Соломона и Иезекииля (3 Царств 6, Иез. 40, 16), врата небесная (Быт. 28. 17, Иез. 44, 1), горницу, в нюже вниде Бог (Иез. 44, 2, Ин. 20, 19), церковь преподобных» (Пс. 149, 1) Евр. 12)[456]. Отметим, что в палестинской гимнографии все эти образы

---

[452] См. *Borgia N*. Il commentario liturgico di S. Germano patriarca constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario. Grottaferatta. 1912. p. 30 (далее Borgia.) См. работу *Schulz Hans-Joachim*. Die byzantinische Liturgie // Sophia. Quellen ostliche Theologie. Bd. 5. Freiburg im Breisgau. 1964. S. 126 (далее Schulz).См. также *Bornert J.* Les commentaires byzantines sur la liturgie divine // Cahiers liturgique. Paris, 1965.

[453] О Великом Входе, его истории и богословии см. работу о. Роберта Тафта. *Taft Robert* . The Great Entrance // Orientalia Christiana Analecta T. 196. Roma. 1970. См. также *Schulz* S. 69-75.

[454] *Van Esbroek M*. Jean II de Jerusalem *P*. 102. *Лурье В*. Чаша Ездры...С. 12.

[455] *Van Esbroek M*. Jean II de Jerusalem. P. 114.

[456] *Van Esbroek M.* Jean II de Jerusalem. P.117

переносятся в дальнейшем на Богоматерь[457]. В восьмом круге – в горнице Сионской, согласно описанию Иоанна Иерусалимского находятся главный предмет «очистилище», или чаша очищения, которая должна быть связана с евхаристией. В речи св. Иоанна – две доминанты: очистилище, или чаша очищения, и ковчег завета (описание которого дается в шестом круге), причем они взаимосвязаны[458].

Рассмотрим возможные параллели между словом на обновление с одной стороны, и гомилией Иоанна Дамаскина с другой.

«Приступим, ибо Господь «даст глагол, благовествующим силою многою», (Пс. 67, 12) нам, упоенным Духом Святым, (1 Кор. 12, 13) яко «Дух Господень исполни вселенную», коснувшись моих нечистых уст божественным громом, (Откр. 6-1) как Он божественно касался уст бесплотных и бестелесных» (Ис. 6)[459]. Перед нами тот же мотив сверхъестественного отверзения и исполнения уст, что и в гомилии св. Иоанна Дамаскина, библейский мотив, восходящий к видению Исаии, безусловно связанный с Евхаристией[460]. В гомилии этот образ развивается при описании первого круга – огненного, в котором пребывают Херувимы и Серафимы, поющие славу. «Станем Херувимами и Серафимами, поющими Трисвятое»[461]. Безусловно, восприятие евхаристии имеет в гомилии Иоанна Иерусалимского, не только покаянно-очистительный, но и ликующе-праздничный характер. Здесь прослеживается раннехристианский мотив упоения чашей веселия: «Упоенные волнами Духа Святаго *воспляшем, яко Давид* пред ковчегом с

---

457 О типологии образов Богородицы см. *Eustratiades K.*. Ἡ Θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφία. Louvain. 1931.

458 *Лурье В.М.* Чаша Ездры С. 14.

459 *Van Esbroek M*. *J*ean II de Jerusalem P. 115. При переводе и ссылках на библейские цитаты автор отчасти ориентировался на перевод В.М.Лурье – *Чаша Ездры* С. 13.

460 *Лурье В.М.* Чаша Ездры стр. 12, 14. См. также *Василик В. В*.Новые материалы...,с.194.

461 Имеется в виду не песнопение «Святый Боже, Святый Крепкий..», а евхаристический гимн «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф»).

органом. (2 Царств, 6, 16)». Сравним это со сходным местом из гомилии Иоанна Дамаскина: «*И пляшет Давид, Ее праотец,* и соликуют с ним Ангелы»[462].

О Пресвятой Деве св. Иоанн II Иерусалимский говорит в описании третьего круга Храма: «Я познал, что о третьем круге можно говорить как о саде, насажденном Богом (Быт. 2,6) с ограждением Серафимов и Херувимов, с пламенным оружием (Быт. 3, 24), здесь – древо жизни (Быт. 2, 9), здесь Енох и Илия (Евр. 11, 5, 2 Царств 2, 11), здесь распятый разбойник (Лук. 23, 43) и река о четырех потоках, орошающих Рай (Быт. 2, 10), здесь – второй Адам (1 Кор. 15, 45), новотворенный от источников копием отверстых (Ин. 19, 34). Здесь – вторая Ева, Святая Дева Мария, которая даровала миру древо жизни и израстила цвет из корени своего (Ис. 11, 1). На Нее снисшел Дух Божий (Лук. 1, 35) и проклятье и Сатана умолкли под стопами ее (Быт. 3, 15) и смерть исчезла»[463]. В этом отрывке мы видим реминисценции Рождества (в Иерусалимской традиции конца четвертого века сочетавшегося с Богоявлением) – «цвет из корени Иессеева», Благовещения (ср. Лук. 1, 35 «Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя»), Великой Пятницы – образ Древа жизни, связанный с Крестом, – воспоминание о благоразумном разбойнике, а также – образ второго Адама, обновленного потоками Крови и Воды, исшедшими из пронзенного бока Христа, которые типологически уподобляются четырем райским потокам, [464] и Пасхи –

---

462 *Van Esbroek M*. Jean II de Jerusalem... P.116.

463 Ibid. p. 118.

464 За данным фрагментом стоит очень древнее евхаристическое богословие, согласно которому вода и кровь, вышедшие из ребр Христовых – питие верных, а ребра – живоносная чаша. Это богословие есть уже у Оригена: «Христос затопил вселенную Божественными и освящающими потоками. Из раны отверстой копием в Его боку, надлежало истечь, как из источника, живой воде, чтобы напоить жаждущих» (Комментарий на Псалом 77, 31). Данное богословие было актуально для IV века, независимо от богословской традиции. Оно есть в гимнах Ефрема Сирина, у Иоанна Златоуста «Это – то же тело, что было прободено копьем и явило источники спасения для всей земли – источник крови и источник воды». (Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея, гомилия 50). Отчасти это толкование переходит в византийскую гимнографию – см. Великий Канон Андрея Критского – тропари четвертой песни: «Чашу Церковь стяжа, ребра твоя живоносная, из них же сугубые нам источи токи оставления и разума, во обра древнего и нового, двоих вкупе заветов, Спасе... Да будет ми купель кровь из ребр твоих, вкупе и питие источившее воду оставления, да обоюду

отчасти в связи с Великой Пятницей и образом благоразумного разбойника,[465] отчасти – в связи с Приснодевой. Она дарует древо жизни – Христа распятого и воскресшего, и под Ее стопами умолкает Сатана и разрушается смерть[466].

Выше мы говорили о евхаристическом и пасхальном смысле перенесения тела Богоматери, который присутствует в гомилии у Иоанна Дамаскина. Отметим, что упоминание об Адаме, обновленном струями источников, отверстых копием, то есть кровью и водой, наводит на мысль о проскомидии, точнее – об одном из моментов, когда в чашу вливается вино и вода и читается стих из Евангелия от Иоанна: «Един от воин копием прободе ему ребра, и абие изыде кровь и вода и видяй свидетельствова и истинно есть свидетельство его». Безусловно, этот чин фиксируется сравнительно поздно, но он явно имеет раннее происхождение. Типологически упоминание об Адаме сочетается с образом Евы, дарующей миру древо жизни, то есть крест[467]. Нет необходимости напоминать о значении креста в

очищаюся, помазуюся и пия, яко помазание и питие, Слове, животочная твоя словеса». Подробнее см. *Василик В.В.* Учение о Евхаристии в гимнографических памятниках // Церковь и империя в церковно-поэтических памятниках. Спб. Алетейя. 2016. С. 150-151.Согласно этому богословию, Церковь – вторая Ева, супруга, вышедшая из пронзенных ребр Христовых: «Из раны в теле Христовом вышла Церковь, и Он сделал ее своей Супругой» (Ориген. Комментарий на Притчи). Если Пресвятая Дева есть «вторая Ева» по словам Иоанна Иерусалимского, следующего за традицией автора «Послания к Диогнету» и св. Иринея Лионского, и следовательно, Церковь и определения Церкви переносятся на Нее. За этим фрагментом стоит богословие, согласно которому мир, рай и человек были созданы в пятницу, и в пятницу Христос на кресте обновил мир. (Этого богословия придерживался св. Мелитон Сардский). Оно позволяет нам объяснить сочетание в данном фрагменте Рая, райских потоков и Нового Адама, обновленного кровью и водой.

[465] Сравни пасхальный тропарь на часах, тождественный 2 тропарю 1 песни воскресного канона 4 гласа: «Во гробе плотски, во аде же с душею, яко Бог... На престоле был еси со Отцем и со разбойником в раи».

[466] См. пасхальный тропарь: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ» (впервые засвидетельствован в Иерусалимском канонаре – VII в. См. *Tarchnichvili M*. Le Grand Lectionnaire.. P, 115), а также очень архаичную погребальную молитву, приписываемую Василию Великому : «Боже духов и всякия плоти, ад поправый и смерть упразднивый» (в переводе цитируется более древний текст – нубийских надписей VI века). См. *Lodi E*. Enchiridion fontium liturgicorum. Roma, 1979. P.320. В гомилии Иоанна Иерусалимского Богоматери уже придаются некоторые черты Христа, однако, процесс христологизации образа Богоматери по-настоящему происходит в V веке, что видно в гомилиях св. Кирилла Александрийского.

[467] Возможно, именно гомилия Иоанна Иерусалимского послужила одним из источников ирмоса девятой песни канона на Воздвижение, приписываемого св. Косме Маиумскому:

проскомидии. Следовательно, можно говорить о тесной связи Проскомидии и почитания Богоматери в литургическом богословии Иоанна Иерусалимского.

Пятый круг уподобляется лествице Иакова (Быт. 28, 16): «О священники Христовы, будем подражателями Сына Божия по священству Мелхиседекову, взыдем на лествицу святую от земли на небо» (Быт. 14, 18, 28, 13-17, Пс. 109, Евр. 6, 19)[468]. Выше отмечалось, насколько важен для Иоанна Дамаскина образ Христа, как «иерея по чину Мелхиседекову»[469] .

Шестой круг подобен «Горе Синаю, купине и ковчегу». Там находятся «скрижали и кивот (Исх. 25, 16) и сосуды златые (Исх. 26, 33), кадильница злата и огнь нетленный (Евр.9, 4) и жезл Ааронов прозябший (Евр. 9, 5)»[470].

Седьмой круг – это «дом Давидов», и вообще все 7 внешних кругов сравниваются с градом Давидовым. Но когда св. Иоанн Иерусалимский переходит к описанию восьмого и последнего круга, – Сионской горницы, то он сравнивает ее уже не с домом Давида, а с храмом Соломона и вместе с тем с брачным чертогом из «Песни Песней», где «Церковь – супруга, а Христос – Супруг. Видя сию тайну, Соломон сказал: «Там вертоград заключенный, там источник запечатленный, там же – глас Супруга» . Взыдем же в горницу (т. е. в Сионскую горницу), на служение Духа Святаго». «В Сионской горнице все Соломоново, так как вся она – брачный чертог, в то время как во внешних кругах – все Давидово. «Эта горница,» – завершает свое рассуждение святой Иоанн – «покой оскорбляемым от врага невидимого во Христе Иисусе Господе нашем»[471].

«Таин еси, Богородице, рай, невозделанно возрастивший Христа, имже крестное, живоносное на земли насадися древо». Соединение в одном круге рая и «Новой Евы», дарующей древо жизни, достаточно знаменательно, особенно учитывая то высокое почитание Креста, которое видно из гомилии Иоанна Иерусалимского «О Кресте».

468 *Van Esbroek M.* Jean II de Jerusalem... P. 121.

469 Стоит также вспомнить первую паримию на Богородичный праздник – Быт. 27, 10-17 – видение Иаковом лествицы, которая стала прообразом Богородицы.

470 *Van Esbroek M.* Jean II de Jerusalem P. 123.

471 *Van Esbroek.* P. 125. *Лурье.* Чаша Ездры... С. 15.

Итак, по мысли св. Иоанна, Царство Небесное и Евхаристия есть «покой», и путь Церкви – восхождение к миру по «лествице Иакова о трех ступенях Веры, Надежды и Любви», священный тайноводитель коего – Христос «иерей по чину Мелхиседекову» и одновременно – Соломон, человек мира и покоя[472].

Если сравнить речь Иоанна Иерусалимского и слово св. Иоанна Дамаскина, то мы видим явную общность основной идеи: из внешнего Давидова пространства (семь внешних кругов храма Сионской горницы у Иоанна Иерусалимского, Сион, как град Давидов у Иоанна Дамаскина) церковь, или ковчег, которому уподоблено тело Богоматери у Иоанна Дамаскина, движется в пространство внутреннее, Соломоново (восьмой круг у Иоанна Иерусалимского, храм у Иоанна Дамаскина). В обоих случаях тайноводителем является «новый Соломон, начальник мира», то есть Христос. И в том, и в другом случае это восхождение связано с Евхаристией (чаша и очистилище у Иоанна Иерусалимского, жертва хваления у Иоанна Дамаскина), но у последнего жертва хваления связывается со смертью Богоматери, как с исходом, и перенесение тела в чем-то уподобляется перенесению Честных даров.

Теперь посмотрим, как эта концепция отражается в гимнографии праздника. Приведем стихиру, которую в современной практике поют на «Славу» литии: «Приидите празднолюбных собор, приидите и лик составим, приидите, венчаем песньми Церковь упокоением Ковчега Божия» (τῇ καταπαύσει τοῦ κιβωτοῦ τοῦ Θεοῦ)[473]. Вспомним гомилию Иоанна Дамаскина, где Успение созерцается именно как упокоение кивота Господня. Еще более ярко идея Успения, как упокоения ковчега во Святая Святых видна в шестой песне канона (второй тропарь). «Воистинну тя яко светел свещник невещественного света, кадильницу златую божественного угля всели: ручку и жезл, скрижаль богописанную, ковчег святый, трапезу Слова жизни, Дево – Рождество Твое (то

[472] *Franzmann M.* The Odes of Solomon. Man of rest // Orientalia Christiana Periodica. 1985. T. 51. P. 408-421.

[473] M.R. T.VI. P. 400; Великий Сборник, С. 271.

есть Христос)»[474]. Вспомним слово Иоанна Иерусалимского – где дается описание скинии и в ней «злата кадильница огня неугасимого». Правда, здесь возможен общий источник, – начало девятой главы послания к Евреям, которое следовало читать на Успение, хотя в некоторых минеях XII века присутствует чтение из второй главы послания к Филиппийцам [475].

Девятая глава послания к Евреям как раз и говорит о вхождении первосвященника во Святая Святых именно в День Очищения, в Йом Киппур. Можно возразить, что к VI-VII веку память об этом уже угасла. Однако, важно, что в грузинском рассказе об Успении Богоматери говорится, что для Своего последнего бдения Она велела принести кадильницу и три светильника, что, по мнению некоторых исследователей,[476] повторяет чин Йом Киппур в его исконной форме, – видении Исаии. Здесь важно не столько наличие кадильницы, или светильника, сколько божественный свет, или божественный огнь, очистительный «божественный угль», который есть Христос. Отметим, что в девятой главе послания к Евреям говорится просто о кадильнице – «Злату имуща кадильницу», а в слове Иоанна Иерусалимского и в каноне Успения – об огне в ней. Это совпадение достаточно знаменательное, если за этим стоит праздник Иом Киппур в его христианском истолковании, и соответственно, Успение связано с этим празднеством.

Еще одна, достаточно очевидная параллель в каноне: первый тропарь восьмой песни: «Глаголы последоваху ковчегу священному все множество богословов в Сионе, – камо идеши ныне скиние, зовуще, Бога живаго?»[477]

---

[474] Anthologia P. 182, Великий Сборник С. 277.

[475] Минея 1106 года Ватопедского монастыря в собрании Российской Национальной Библиотеки. П.Б. греч. N 227 (Т. 6 лист 220). Чтение послания к Филиппийцам для Богородичных праздников (в частности – для Благовещения) регистрируется уже в Иерусалимском Канонаре, см. Le grand Lectionnaire de Jerusalem P. 41.

[476] *Лурье В.* Три типа...С. 295.

[477] В.С., с. 279. Здесь важно подчеркнуть элемент следования, общего литургического шествия, как бы имеющего прообраз в ветхозаветном шествии израильского народа за скинией Завета. И поскольку исходная точка шествия – Сион, то и ветхозаветный прообраз должен быть соответственным – перенесение Ковчега в Храм Соломона

Перед нами та же картина исхода из внешнего пространства (Сиона) во внутреннее святилище. Гроб Богоматери в Гефсимании прямо именуется храмом, или святилищем: «Веселися Гефсимание, Богородичен святый храме (Θεοτόκου τὸ ἅγιον τέμενος)[478]. Вспомним слово Иоанна Дамаскина, который говорит, что тело Богоматери было понесено «в небесное святилище».

То, что это Восхождение – евхаристическое, свидетельствуют слова о Богородице: «Дориносящим (δορυφορούντων) Тя Ангелам, Началам и Силам»[479]. Вспомним Песнь перенесения Святых Даров на литургии Иоанна Златоуста – Херувимскую – «Ангельскими невидимо дориносима (δορυφορούμενον) чинми[480] и на Литургии Преждеосвященных: «Се бо жертва тайная совершенна дориносится (δορυφορεῖται)[481]. В этом песнопении мы снова наблюдаем ту же типологию великого входа и некое уподобление Тела Богоматери Телу Христову.

Возможно, это предположение является рискованным, тем не менее отметим, что по нашему суждению, в гимнографии Успения параллельно с учением о девяти ангельских чинах присутствуют реликты представления о семи небесах и семи ангельских мирах. Рассмотрим начало стихиры: «Твое славят Успение Власти и Престоли, Начала и Господства, Силы и Херувимы и страшные Серафимы[482]» – всего семь чинов, затем – резкий перебой в перечислении: «радуются земнороднии о Божественной Твоей славе красящеся». И только после этого упоминается о двух оставшихся ангельских чинах уже в значении единства земного и небесного: «Припадают царие со Архангелы и Ангелы». Подобное построение стихиры может найти себе объяснение в представлении о семи ангельских мирах[483]. Отметим, что образ семи небес проявляется на некоторых

---

478 Первая стихира на «Господи воззвах». M.R. T. VI, P. 380. Слово τέμενος – в греческой традиции означает священный участок, затем – храм (см. *Liddle-Scott*, Jones. Greek-English lexicon.. London. Oxford. 1967. P. 1174).

479 Третья стихира на «Хвалите». С. 281, M.R.T. 436.

480 Ευχολόγιον. Ἀθῆναι. 1991. Σ.118.

481 Ibid. P.214.

482 Вторая стихира на «Господи воззвах». Великий сборник.С. 268.

483 Это архаическое представление проявляется в таких апокрифах, как «Вознесение Исаии».

иконах Успения, правда поздних, четырнадцатого века, где Христос, приходящий за душой Богоматери изображается в седьмочисленной сфере или купине, в окружении семи ангельских чинов.

Итак, перед нами – как в гомилетике, так и в гимнографии – выражение одного и того же богословского учения – восхождения Церкви (или Богоматери как Церкви) в покой Божий, тем более что Богоматерь именуется «Церковью», «небом на земле», «градом Сионом», как в гомилии Иоанна Дамаскина, так и в гимнографии. Примечательно, что восхождение во Святая Святых касается не только Богоматери, но и всех верных, всех очищенных. «Девы с материю Царевою на высоту вознеситеся» (стихира «Дивны твоя тайны, Богородице»)[484]. Отметим, что здесь девство связывается с материнством так же, как и у св. Григория Богослова:»Жены, девствуйте, да Христу станете матери»[485]. И это не случайно. Ибо «Церковь рождает от сердца Слово»[486] (по изречению св. Ипполита Римского), рождение Слова в верных происходит через внутреннее девство, связанное с очищением, наиболее ярким символом этого рождения служит эсхатологический День Очищения, который, как мы видим, тесно связан с Успением Богородицы.[487]

Подведем итоги.

1. Содержание праздника Успения, и прежде всего – его гимнография, гармонично соединяет в себе черты праздника Сретения, поскольку свидетельствует о Той, Которая внесла в мир горящий Угль всемирного очищения, поскольку Богородица, как сказано в каноне, «кадильница Угля горящего».

См. Успенский сборник. М.1972. С.52.

484 Вторая стихира на «Господи воззвах» вечерни Успения.

485 Слово на Рождество (38 гомилия). 1.

486 Hippolytus. De Christo et Antichristo. Cap.52.

487 Тема девства и судного дня возникает в самом начале христианства: см. притчу о десяти девах (Мф. 25, 1-13).

2. Успение несет в себе черты Вознесения, поскольку свидетельствует о Деве, восходящей «от земли на небо» (нынешняя дата Успения первоначально была октавой к празднику Успения, в которую праздновалось Вознесение плоти Богородицы).

3. Успение тесно связано с Благовещением, поскольку несет в себе благую весть о том, что для святых смерти нет, а есть Успение, и на Пресвятой Деве исполняются слова Откровения: «Блаженны умирающие о Господе. Ей, глаголет Дух, упокоются они от трудов своих (Откр. 14, 13)».

4. Как мы видели, гимнография Успения тесно соплетается с Пасхой, поскольку говорит о нетленной смерти Матери Божией, и телесном Воскресении, Ее сопричащении животворной смерти Христовой, и страшному, чудному восстанию Его.

5. Наконец, в праздновании Успении просматривается память дня Очищения, поскольку Богоматерь «премногия ради чистоты присносущного существа приятелище (δοχεῖον) «свещник невещественного света и кадильница злата» (Евр. 9), «теплое очистилище». И вспоминается также день обновления Святого Сиона, поскольку Матерь Божия есть «одушевленный храм», «небо на земле», «одушевленный кивот» и «Новый Сион», Она есть Церковь по исполнению благодати Духа Святого, в Пятидесятницу сошедшего в Сионскую горницу. Ярче всего это богословие проявляется в праздноваииии Успения.

Не случайно престольный праздник грузинских Сионских соборов – именно Успение, отметим, что это – достаточно древняя традиция, начиная с VII века.[488] Первая каменная соборная Церковь, выстроенная святым Владимиром, была Успенской. Таким образом, Киев становился в некотором смысле Новым Иерусалимом, поскольку его главный храм – Успенский – был Новым Сионом[489].

[488] Атенский Сиони. Тбилиси. 1980. С. 4.

[489] См. Д.В. Айналов К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // В память св. равноапостольного князя Владимира. Пг. 1917 вып. 1, стр.35-36. Раннее осознание Киева как образа Нового Иерусалима сквозит уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона (См. .М.Молдаван. «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев. 1984, стр.

Позднее Иерусалимско-Сионская традиция сливается с Константинопольской традицией Софийских храмов: новгородский храм святой Софии был освящен 13 сентября 1050 года, в праздник Воскресения Словущего, день обновления Церкви Воскресения, и одновременно, в праздник обновления Святого Сиона, а начиная с XII века храмовым праздником Софийских соборов становится Успение[490].

Опять-таки, это посвящение не случайно. Согласно православному учению, Богоматерь – чистейший источник Премудрости Божией, чрез Который верным обильно изливаются исцеления, и чрез Ее предстательство утверждается Церковь Христом, как и говорится в ирмосе третьей песни Успенского канона:

«Содетельная и содержительная всех Божия мудросте и сило, непреклонну, недвижиму Церковь твою утверди, Христе, един бо еси свят, во святых почиваяй».

ПУНКТ 2.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ИРМОСА ЧЕСТНЕЙШУЮ ХЕРУВИМ: ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭОРТОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ.

Почитание Богородицы в византийской традиции и особенности посвященных Ей праздников, на наш взгляд, целесообразно изучать не только на уровне макроструктур (служб), но и на уровне микроструктур – минимальных завершенных текстов, в т.ч. строф. Пункт, предлагаемый вниманию благосклонного читателя, является скромной попыткой междисциплинароного комплексного исследования на стыке филологии, языкознания, истории, палеографии, сравнительно-исторической литургики, богословия. Его предметом

210). Литература об образе Киева, как Нового Иерусалима весьма велика. Одна из последних работ, в которой рассматривается надпись на своде Софии Киевской («Бог посреди его...»), и связь посвящения св. Софии с иерусалимским храмом и Святым Сионом – *Акентьев К.К.* Посвятительная надпись киевской св. Софии // Byzantinorossica. T.I, Спб. 1995. С. 137.

[490] См. *Брюсова В.Г.* О времени освящения Новгородской Софии.//Культура средневековой Руси. Л. 1974. С. 111-114.

является ирмос[491] «Честнейшую Херувим», который, по мнению автора, обладает особым значением в истории развития канона[492], является древнейшим из используемых ныне ирмосов, прошедшим три стадии своего формирования. Он интересен с точки зрения теории текста – как образец его трансформации, происходившей в силу целого ряда психолингвистических причин – изменения доминант религиозной жизни, развития жанра, влияния синтаксических структур, характерных для других литургических жанров. Кроме того, этот ирмос, как одна из структур жанра канона, значим для его изучения в целом, а он в свою очередь, представляет интерес для лингвистики вообще, лексикологии, семасиологии и лингвистики текста в частности, так как каноны создавались на основе и в живой связи с библейскими песнями и мы можем наблюдать в них феномен постепенной трансформации жанра и соответственно – трансформацию текста – сочетание библейских и церковно-византийских лексем, синтагм и синтаксических структур.

В традиционном Византийском богослужении ирмос «Честнейшую» является рефреном к Песни Богородицы (Лук. 1, 46, 55). Он также начинает т.н. 9 (на самом деле 3 песнь)[493] трипеснца Великой Пятницы, который приписывается

[491] Ирмос (εἱρμὸς) первая строфа, которая определяет строфическое, ритмическое и мелодическое построение прочих строф, именуемых тропарями в соответствующей песни канона. См. *Wellesz E*. A history of Byzantine music and hymnography. Oxford, 1965. P.198; *Schlotterer R*. Kanon in der Hymnendichtung / Lexicon fur Theologie und Kirche. 1960. T. V. C. 1284; *Velimirovic M.* Formal structures of Canon / Heirmos and Heirmologion // Gattungen der Music in Einzeldarstellungen. Gedenkschrift Leo Schrade. München, 1973.

[492] Каноном называется цельнооформленный ряд строф, объединенных метрическим и мелодическим единством, связанных с девятью библейскими песнями. Неполные каноны называются по числу песен соотвественно двупеснцами, трипеснцами и четверопеснцами. О каноне существует большая литература – библиографию см.в *Szoverffy J*. A guide in Byzantine Hymnography. Leyden, Brill, 1978. T.II. Canones. Из отечественной литературы – см. в частности *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997., (в особенности С. 221-229). *Каждан А.П.* История византийской литературы (650-850). СПб. 2002 (далее – Каждан).

[493] Нумерация песен неполных канонов соответствует полным. Порядок библейских песен, на основе которых строился канон – следующий: первая песнь Моисея – Исход 15, 1-18 (1); вторая песнь Моисея – Второзаконие 32, 1-43 (2); песнь пророчицы Анны – 1 Царств, 2 глава (3); песнь пророка Аввакума – 2 глава книги пророка Аввакума (4); песнь пророка Исаии – Исаия. 26, 9-20 (5); песнь пророка Ионы – Иона, 2 (6); песнь Азарии – Даниил 3, 26-45 (7);

Косме Маиумскому[494]. Впервые современный текст ирмоса зафиксирован в триодях[495] – в частности в древнейшей унциальной триоди-палимпсесте, хранящейся в БАН – Р.А. И.К. 109[496], лист 27 (IX в, Южная Италия); П.Б. Греч. 712 лист 214 об. (IX-X в, Константинополь-Южная Италия). Sinaiticus 734 – лист 257 – (Синай, X в.)[497]. За исключением орфографических вариантов (иотация, смешение омеги и омикрона), не интересующих нас в нынешнем исследовании, текст древних рукописей соответствует современному печатному богослуженбному тексту:

Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ	Честнейшую Херувим
Καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ,	и славнейшую без сравнения Серафим,
Τὴν ἀδιαφθόρως τὸν Θεον Λόγον τεκοῦσαν	без истления Бога Слова рождшую,
Τὴν ὄντως Θεοτόκον	сущую Богородицу
Σὲ μεγαλύνομεν[498].	Тя величаем[499]

песнь Триех отроков – Даниил, 3, 52-88 (8); песнь Богородицы – Лук. 1, 46-55 + песнь пророка Захарии – Лук, 1, 68-79 (9).

[494] См. о нем *Δεταράκης Θ.* Ο Κοσμὰς τους Μαιουμὰ. Αναλεκτα Βλατάδων. – Θεσσαλονίκη, 1979. Τ.29, а также – Каждан, с. 146-171 По мнению автора, значительная часть его творений, в частности – Рождественский, Богоявленский, Сретенский канон и, возможно, цикл неполных канонов Страстной Седмицы, написаны на самом деле в VI в. – в эпоху Юстиниана, или его преемников. См. Василик В.В. Двупеснец Великого Вторника и его значение / Кафедра.Сборник кафедры византинистики МГУ 2001. С. 45-56. Василик В.В. К датировке Богоявленского канона / Гимнология. Материалы Международной научной конференции «Памяти протоиерея Димитрия Разумовского». – М., 2000. Книга первая. С. 87-100. *Василик В.В.* Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. Praha, 1997. Т.63 (2) С.311-337. *Василик В.* Новые данные по истории палестинской гимнографии / Традиции и наследие христианского Востока, – М., 1996. С. 181-208.

[495] Литургическая книга, содержащая песнопения времени Великого поста и Страстной седмицы (в древнейших триодях также – гимны от Пасхи до Пятидесятницы). См. в частности *Карабинов И.Н.* Триодь постная. Спб, 1910.

[496] *Василик В.В.* К вопросу о значении и составе триоди IX века (Р.А. И.К.) // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского богословского института. – М.,1998. С. 92-102. *Vasilik V.* The uncial Greek Triodion-Palimpsestus of IX century // Proceedings of the 1 st International Conference of American Society of Byzantine Music and Hymnology. В настоящий момент автор готовит ее текст к публикации.

[497] Этой триоди посвящена неопубликованная докторская диссертация *Quinlan A.* Sinaiticus Graecus 734-735. Triodion. Doctoratum. Pontificio Instituto Orientale.

[498] Τριῴδιον.Ἀθῆναι. 1991, Σ.451.

Перед нами – четвертая, конечная стадия движения текста (далее – IV С), фиксируемая в памятниках IX в, но, по мнению автора, восходящая к VI в. Для реконструкции второй стадии (далее – II С) мы обладаем двумя источниками – грузинским невмированным ирмологием X-XI А -603, Тбилиси, институт рукописей, далее НИ) и папирусом библиотеки Джона Рэйланда N466 (John Rayland Library – далее JR 466)

В грузинском ирмологии ирмос «Честнейшую» предстает в следующем виде:

რომელმან უმაღლეს ხარ ქერუბინთა	Иже превышше еси Херувимов,
და უდიდებულეს უზეშთაეს სერაბინთა	И славнейшая без сравнения Серафимов,
რომელმან იტჳრთე	иже носила еси
სიტყვაი ღრმთისაი ჴორცითა	Слово Божие плотию,
ვითარცა ღმრთისმშობელ ხარ	яко Богородица еси,
გალობით გადიდებთ	в песнех величаем[500].

[499] Церковнославянский перевод здесь и ниже дается и как дань традиции перевода богослужебных текстов, и с целью лучшей передачи времен и грамматических конструкций, поскольку в современном русском языке отсутствует различение имперфекта, аориста и перфекта, спряжение глагола «быть» в настоящем времени и т.д. Тем не менее, автор отдает себе отчет в том, что подчас они могут быть неточными, так, наречие ὄντως переведено слишком буквально, его следовало бы перевести «воистину», действительно.

[500] Латинская транскрипция

Romeli umaγles xar Kerubimta

da udidebules uzestaes Serapimta,

romelman itrte Sitkvai

γrmtisai horcita

В работах выдающихся исследователей византийской и грузинской гимнографии как Метревели[501], Кикнадзе[502] в основном рассматривались вопросы ритмического и содержательного соответствия греческих моделей и их грузинских переводов. Ими было установлено, что существовала тенденция эквиметрического перевода и сохранения содержания, а также выявлены некоторые особенности переводческой техники. Автор диссертации на основании ряда наблюдения за грузинскими переводами сохранившихся греческих гимнографических текстов, используя принципы трансформационной грамматики[503], установил ряд правил для трансформационных преобразований при реконструкции греческого оригинала на основе раннего грузинского перевода.

1.Придаточные определительные предложения в ряде случаев целесообразно трансформировать в причастные конструкции,

2. Соответственно, при наличие избыточных с точки зрения греческого синтаксиса личные глагольных форм, некоторые из них следует трансформировать в причастия могут заменяться личной формой глагола.

3. Придаточными предложениями времени или обстоятельства трансформируются в Genetivus absolutus и Dativus absolutus.

4. Эргативный падеж всегда трансформируется в именительный, именительный часто – в винительный.

---

vitarca gmrtismšobel xar ,

galobit gadidebt. *Кикнадзе Г.И*. Невмированный Ирмологий Тбилиси, 1982. С.593.

501 Древний Иадгари. С. 798-808.

502 Невмированный ирмологий. С. 90-95.

503 О трансформационной грамматике см. *Хомский Н*. Синтаксические структуры // Новое в лингвистике Вып. 2. М., 1962. Он же. Логические основы лингвистической теории. // Новое в лингвистике. Вып. 4. М., 1965. *Сахарный Л.В*. Введение в психолингвистику. Л., 1989. С. 23-31

5. Придаточное обстоятельственное предложение может трансформироваться в именную конструкцию.

6. Беспредложные конструкции могут трансформироваться в предложные.

Руководствуясь этими правилами и наблюдениями за порядком слов в грузинских переводах, рискнем дать возможную реконструкцию греческого оригинала:

Τὴν ὑψιλωτέραν τῶν Χερουβίμ,
καὶ ἀσυγκρίτως ἐνδοξοτέραν τῶν Σεραφίμ,
Τὸν Θεὸν Λόγον σαρκὶ κυήσασαν,
ὡς τὴν Θεοτόκον
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν.

Мы обнаружим значительную разницу между нашей реконструкцией и традиционным текстом «Честнейшую»:

Различия между НИ и традиционным текстом (ТТ):

1. НИ -Ὑψιλωτέραν, ТТ – τιμιωτέραν,
2. НИ – σαρκὶ κυήσασαν, ТТ – ἀδιαφθόρως .... τεκούσαν..
3. НИ – Τὴν ὄντως Θεοτόκον, ТТ ὥς τὴν Θεοτόκον
4. НИ – Ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν., ТТ – σε μεγ.

Следует отметить, что чтение «Высшую Херувим» находит определенное подтверждение в более позднем грузинском варианте ирмоса – Upatiosnesa Cerubimtasa da aγmatebit uzesta essa Serapimtasa – «Честнейшую Херувим и превышшую без сравнения Серафим». В этой же доныне употребляемой редакции сохраняется чтение «в песнех величаем» galobit gadidebt. Оно является традиционным для древнейшей грузинской гимнографической традиции, так как встречается в первой редакции Иадгари, например:

შენ ღრუბელი ნათლისაი	Ты облако света,
ქერუბიმთა საყდართა უმეტესად გამოსჩდი	Престол Херувимский несравненно явилася еси,
მკლავთა ზედა ითუირთე ღმერთი	на объятиях носила еси Бога,

გალობით გადიდებთ .	В песнех величаем[504].

Это же окончание присутствует в возгласе «Богородицу и Матерь Света в песнех возвеличим» (ἐν ὕμνοις μεγαλύνωμεν), а также в припеве к песне Богородицы, содержащимся в псалтири: «Богородицу в песнех величаем» (Θεοτόκον ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν).

Второй памятник – JR 466, папирус, датируемый по палеографическим данным VI-VII в., по нашему мнению – между 588-610 г.[505] Его издал и отчасти исследовал Робертс[506]. Позднее этот папирус привлек внимание В.М. Лурье[507]. Его подробный анализ дан в нашей кандидатской диссертации и в монографии[508].

---

[504] Латинская транскрипция
šen γrubeli natlisai,
qerubinta saqdarta umeteisad gamosčdi,
mklavta zeda ituirte γmerti,
galobit gadidebt Иадгари. С. 93.

[505] Столь точная датировка оказывается возможной благодаря вычислению даты Пасхи – 30 марта, полученной в результате определения папируса как черновой литургической записи на 8 февраля (наличие в ней стихиры св. Феодору Стратилату), которое пришлось на воскресенье; указание на 5 глас дает возможность по чередованию гласов вычислить День всех Святых и Пасху предшествующего года. Из набора годов, имеющих Пасху 30 марта, подбирались те, которые соответствовали палеографической датировке и историческим условиям (нашествия персов и арабов).

[506] *Roberts C.H* Catalogue of Greek and Latin papyri in the John Rayland's Library. Manchester, 1938. P.30-34.

[507] *Лурье В.М.* Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Византинороссика. Труды Санкт-Петербургского Общества византино-славянских исследований. Санкт-Петербург. 1995. Т.1. С.188. Далее – Лурье... Этапы.

[508] Василик В.В. Проблема происхождения канона как гимнографического жанра: однопеснец и двупеснец как эмбриональная форма канона. Диссертация на соискание ученой степени к.ф.н. по специальности. 10.01.14 . М., 2001. Глава II. См. также Василик В.В. Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. СПб. 2006.

Как мы отмечали выше, папирус по нашему мнению является черновой литургической записью, содержит инципиты стихир и тропари на песнях Отроков (в тексте – ΕΙΣ ΤΟ ΕΥΛΟΓΕΙΤΕ) и Богородицы (в тексте – ΕΙΣ ΤΟ ΜΕΓΑΛΥΝΕΙ). Тропари на песен Богородицы вводятся рубрикой ΤΗΝ ΥΨΙΛΩΤΕΡΑΝ ΤΩΝ ΧΕΡΟΥΒΙΜ, отождествляемой как Робертсом, так и Лурье с интересующим нас ирмосом τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβὶμ. В.М. Лурье считает, что чтение ΥΨΙΛΩΤΕΡΑΝ – ошибка, или описка, связанная с особенностью египетской орфографии. На основании грузинского материала, изложенного выше, мы можем считать это мнение ошибочным, данное чтение – не случайно и осмыслено. Все тропари имеют одинаковый рефрен ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν, также соответствующий грузинской традиции. Нет оснований считать, что у ирмоса был другой рефрен. Итак, для реконструкции ирмоса в JR мы располагаем началом и концом:

Τὴν ὑψιλωτέραν τῶν Χερουβὶμ / Ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν.

Итак, для реконструкции ирмоса в JR мы располагаем началом и концом:

Τὴν ὑψιλωτέραν τωςν Χερουβὶμ / Ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν.

Далее, если ΤΗΝ ΥΨΙΛΩΤΕΡΑΝ ΤΩΝ ΧΑΙΡΟΥΒΙΜ – ирмос, то он должен метрически соответствовать тропарям, поэтому необходимо произвести метрический анализ тропарей на «Величит».[509]

Σὲ τὸν σταυρωθέντα Κύριον – –∪∪–∪–∪∪ 9 слогов, дактилическое окончание.

διὰ σωτηρίαν πάντων ἡμῶν ∪–∪∪–∪–∪∪– 10 слогов, мужское окончание.

τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος –∪–∪––∪ 7 слогов, женское окончание.

ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν ∪–∪∪∪–∪∪ 8 слогов. дактилическое окончание.

Σέ τὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν – –∪∪–∪–∪– 9 слогов, мужское окончание

Καὶ τοῖς μαθηταῖς ὀφθέντα Θεὸν – –∪∪–∪–∪∪– 10 слогов, мужское окончание.

[509] Знак лунки обозначает безударный гласный, черта – ударный.

Καὶ εἰρήνην διδόντα −∪−∪∪−∪ 7 слогов, женское окончание.
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν ∪−∪∪∪−∪∪ 8 слогов, дактилическое окончание.

Σὲ τὴν μακαρίαν ἐν γυναιξίν, − −∪∪−∪−∪∪− 10 слогов, мужское оконч.
Καὶ εὐλογημένην ὑπὸ Θεοῦ − ∪∪∪−∪−∪−∪− 10 слогов, мужское оконч.
Τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος −∪−∪−−∪ 7 слогов, женское окончание.
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν ∪−∪∪∪−∪∪ 8 слогов, дактилическое окончание[510].

Из него мы выясняем, что каждая строфа имеет по 4 стиха. Предпоследний стих каждой строфы имеет 7 слогов – столько же, сколько предпоследний стих ТТ «Честнейшую» τὴν ὄντως Θεοτόκον −−∪∪∪−∪ и сходную метрическую клаузулу – женское окончание. Если мы устраняем наречие ἀσυγκρίτως из второго стиха ТТ Καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τωςν Σεραφίμ, то получаем стих с 10 слогами и мужским окончанием, который образует parallelismus membrorum и полный метрический параллелизм к первому стиху ἠν ὑψιλωτέραν τῶν Χερουβίμ.

Тогда реконструируемый нами ирмос приобретает следующий вид:
Τὴν ὑψιλωτέραν τῶν Χερουβίμ − ∪∪∪−∪− ∪∪− 10 слогов
καὶ ἐνδοξοτέραν τῶν Σεραφίμ − ∪∪∪−∪− ∪∪−10 слогов
τὴν ὄντως Θεοτόκον −∪∪∪−∪ 7 слогов
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν ∪−∪∪∪−∪∪ 8 слогов
Его можно считать третьей стадией движения текста (III С) и датировать промежутком между Эфесским собором 431 г. – всецерковным признанием Девы Марии Богородицей и концом пятого века – цитацией двупесница JR 466 в проповеди на Успение провинциального автора Феотекна Ливийского. Καὶ ἀναλημφθῆναι᾽ εν τοῖς οὐρανοῖς τὴν πλατυτέραν τῶν οὐρανῶν γενομένην καὶ

[510] Перевод гимна см. ниже-параграф 5, 2 пункт 2 главы 1

ἀνωτέραν τῶν Χερουβίμ (и вознеслась на небеса широчайшая небес и высшая Херувимов)[511].

Реконструкция второй стадии связана с уже упоминавшимся нами припевом Богородицу в песнех величаем» (Θεοτόκον ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν), а также – текстуальной основы ирмоса – цитаты из 4 молитвы греческого Ефрема Сирина (кон. IV в.). Богородица восхваляется, как «мост всего мира, возводящий нас на премирное небо, высшая Херувимов, несравненно преславнейшая Серафимов и честнейшая всей твари, Ангелов веселие, человеков спасение, ключ, в небеса нас вводящий», (γέφυρα κόσμου παντὸς πρὸς τὸν ὑπερκόσμιον οὐρανὸν ἡμᾶς ἀνάγουσα, **ὑπερτέρα <τῶν Χερουβείμ, ἀσυγκρίτως ὑπερενδοξοτέρα τῶν Σεραφείμ, καὶ τιμιωτέρα πάσης τῆς κτίσεως** Ἀγγέλων ἀγλάισμα, ἀνθρώπων διάσωσμα, κλεὶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἡμᾶς ἡ εἰσάγουσα)[512]. Соответственно в III С мы можем выделить 2 структурированные единицы – несколько измененную цитату из Ефрема Τὴν ὑψιλωτέραν τωςν Χερουβίμ καὶ ἐνδοξοτέραν τωςν Σεραφίμ и аккламативную часть, Τὴν ὄντως Θεοτόκον Ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν, почти полностью совпадающую с припевом библейской песни Θεοτόκον ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν. Именно эту вторую единицу (Τὴν ὄντως Θεοτόκον Ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν) и следует считать второй стадией движения текста и его ядром: в этом ирмосе весьма своеобразно реализовался универсальный поэтический принцип о последней строке, которая приходит первой. Первой, исконной стадией ирмоса является припев Θεοτόκον ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν (I С).

Теперь, после восстановления движения текста, рассмотрим механизмы его порождения, коммуникативные ситуации и изменение семантики текста в контексте коммуникативной ситуации.

---

511 Wenger A. La Dormition de la Tres Saint Vierge. Paris, 1955. P. 278.

512 Ephraem Syrus. Precationes ad Dei Matrem. Prex 4. / ed. Konstantinos G. Phrantzoles, Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, Vol. 6. Thessalonica: Το περιβόλι της Παναγίας, 1995: S 363. P. 363. Далее – Precationes.

Минимальные изменения происходят на II С. В припев инкорпорируется наречие ὄντως. Рассмотрим насколько оно меняет семантику текста, а для этого рассмотрим «нулевую стадию», т.е.припев. Он образуется на основе библейской песни Богородицы (Лук. 1, 46-55), как аккламативный, респонсорный ответ на ее начальные слова:

Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον,
καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ σωτῆρί μου,
ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ
ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί,
ὅτι ἐποίησέν μοι μεγαλεῖα ὁ δυνατός...
Величит душа моя Господа,
и возрадовался дух мой о Боге Спасителе моем,
ибо призрел Он на смирение Рабы своей,
и вот отныне назовут меня блаженной все роды.
Ибо сотворил мне величие Сильный.

Припев «Честнейшую», певшийся после каждого стиха (в древней традиции их было 6, а не 9), свидетельствовал об исполнении пророчества Девы Марии о том, что Ее будут ублажать все роды. Семантически и синтаксически он является парафразой самого первого стиха Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον**,** с определенными трансформациями – заменой 3 л. ед. ч. на 1 л. множ. ч., соответственно – исчезновением субъекта-существительного **и** заменой объекта, а также – введением инструментального обстоятельства – ἐν ὕμνοις. Выбор этого обстоятельства не случаен в силу высокого религиозного статуса лексемы ὕμνος по сравнению с ᾠδὴ и ψαλμὸς[513]. Существует определенная вероятность того, что выбор лексемы Θεοτόκος из возможных -Παρθένος. Μαριὰμ, ἁγνὴ и т.д. происходит не без влияния объекта библейской песни Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν

[513] См. Ὅταν γὰρ ἐν τοῖς ψαλμοῖς μάθῃς, τότε καὶ ὕμνους εἴσῃ, ἅτε θειότερον πρᾶγμα.

PG 55, 537 D.

Κύριον и характеризуется стремлением выбрать лексему, обладающую максимально высоким религиозным статусом. Таким образом, библе На фонетическом уровне следует отметить своеобразный фонетический рисунок – аллитерацию на υ+носовой сонант μ и υν – ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν. Хронологически этот припев может датироваться двадцатыми годами пятого века – временем введення Песни Богородицы в палестинское богослужение.

Введение наречия ὄντως, почти не встречающегося в библейском койне и койне Нового Завета, выглядит семантически значимым: оно несет в себе значение несомненного утверждения истинности аккламации. По своему происхождению ὄντως . естественно несет определенную онтологическую, бытийственную семантику и, возможно именно поэтому оно было выбрано в отличие от ἀληθως или κυρίως. Его введение в припев, вероятно связано с III вселенским собором (Эфесским) 431 г, торжественно утвердившим всецерковное признание Девы Марии Богородицей. Тогда объект Θεοτόκον перестает быть одним из возможных, он становится единственным и уникальным и получает свою «онтологическую» укорененность.

Как мы отмечали выше, III С. образуется путем синтеза II С с трансформированной цитатой из греческого Ефрема Сирина. Рассмотрим характер преобразований в цитате Ефрема (см. выше) **ὑπερτέρα τῶν Χερουβείμ, ἀσυγκρίτως ὑπερενδοξοτέρα τῶν Σεραφείμ, καὶ τιμιωτέρα πάσης τῆς κτίσεως** Во-первых, устраняется окончание цитаты – третий параллелизм, а также – наречие **ἀσυγκρίτως** в результате чего из тернарной конструкции Ефрема получается бинарный синтетический parallelismus membrorum[514], члены которого обладают полным синтаксическим, метрическим соответствием. Здесь налицо влияние библейских parallelismus membrorum. Однако новым, по сравнению с библейским текстом является соединение в рамках единого параллелизма

[514] Якобсон Р. Грамматический параллелизм и его русские аспекты / Работы по поэтике. М, 1987. С. 99-133.

Херувимов и Серафимов, а также – создание гомиотелевтов, зародышей будущей рифмы[515]. Гомиотелевты являются не только художественным украшением, они несут определенную семантику повтора, утверждения и удостоверения, в чем-то они подобны двойному «Аминь» евангельских текстов и на фонетическом уровне образуют семантическую параллель к ὄντως.

Прилагательное ὑπερτέρα заменяется на ὑψιλωτέρα – вероятно под влиянием библейского контекста и прилагательного в превосходной степени по сравнению с молитвой Ефрема, элатив, близкий к суперлятиву (ὕψιστος – перевод евр. ‘elyon – эпитет Бога в Ветхом Завете[516]. Под влиянием этой замены прилагательное ὑπερενδοξοτέρα потеряло приставку ὕπερ. Вообще, в ирмосе, суперлятив сменяется компаративом. Это никоим образом не говорит о снижении оценочного статуса, скорее компаратив вводит идею движения, вознесения. Подтверждением этой идеи является уже приводимая цитата из Феотекна Ливийского из гомилии на Успение: Καὶ ἀναλημφθῆναι᾽ εν τοῖς οὐρανοῖς τὴν πλατυτέραν τῶν οὐρανῶν γενομένην καὶ ἀνωτέραν τῶν Χερουβίμ. Во-первых, здесь мы наблюдаем связь компаратива со становлением ἠν πλατυτέραν τῶν οὐρανῶν γενομένην, во-вторых – связь между вознесением и эпитетом «Высшая Херувим». Не следует забывать, что первоначальные представления об Успении связаны с вознесением тела Богородицы: это и «прохождение Девы» – несторианское название праздника, и латинское Assumptio[517]. Исходя из этого, целесообразно предположить, что первоначально ирмос «Честнейшую», по крайней мере, на III С. мог быть связан с праздником Успения. За это говорит как контекст JR 466, где после ирмоса сразу идет тропарь, посвященный распятию, страданиям и смерти

[515] О гомиотелевтах см *Norden E.* Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert vor Christi bis in die Zeit der Renaissance. Bd. I-II. Leipzig, 1898. В византйиской поэзии – см. *Dolger F.* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. Berlin, 1948.

[516] Напр. – καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος (Gen. 14, 16); см. также – Deut. 32, 8; 1 Reg. 22, 4 Is. 57, 16

[517] *Скабалланович М.* Толковый типикон. СПб. 1995. С. 360. См. также Salaville S. Marie dans la liturgie byzantine ou greco-slave // Maria: Etudes sur la Sainte Vierge/ Ed. Manoir H. Paris, 1949. T.1. P.326.

Христа, а также – положение «Честнейшую» IV с. на последней песни трипеснца Великой Пятницы, где все ирмосы, кроме этого, говорят о страстях и смерти Господа. Соответственно, в связи с семантикой возвышения, вознесения, ирмос несет в себе также и определенный семантический подтекст страданий и смерти, которая проявляется в литургическом контексте. В связи с этим следует отметить определенную перемену семантики цитаты из греческого Ефрема: если в контексте молитвы она носила доксологический характер радостного безусловного, не соглашающегося на сравниея восхваления, признание безусловной ценности Пресвятой Богородицы, то в ирмосе она несет отмеченную выше семантику относительности, движения и некоей светлой скорби, связанной с Вознесением-Успением. III С.можно датировать серединой V в. в связи с развитием праздника Успения в Палестине, а также построением Влахернского храма и перенесением риз Богоматери.

Основные изменения на IV С. связаны с введением стиха τὴν ἀδιαφθόρως τὸν Θεον Λόγον τεκοῦσαν. С точки зрения богословского контекста и, соответственно, коммуникативной ситуации, его появление могло быть связано с т.н. . афтартодокетическими спорами – полемикой эпохи имп. Юстиниана о нетленности тела Христа[518]. На это указывает наречие ἀδιαφθόρως – нетленно. Соответственно, семантика нетления, нетленного рождества, вводимая им, требует определенного семантического сдвига в сторону ценностной семантики, с другой стороны само наречие в рамках parallelismus membrorum требует себе параллели. Соответственно, на новом уровне происходит возвращение к греческому Ефрему и во второй стих инкорпорируется заимствованное у него

[518] О афтартодокетических спорах см *Meyendorf John*, Fr. Christ in Eastern Christian Thought. N.Y., 1987. P. 84-89. Существует определенная богословская традиция, представленная именами св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника, которое уделяла особое внимание факту девственного рождения Спасителя именно в аспекте нетления Его тела. Ярче всего эта линия в гимнографии представлена в ирмосе 9 песни Великого канона Андрея Критского, который, возможно, древнее VII века «Безсеменнаго зачатия» (Ἀσπόρου συλλήψεως) – см. выше- 2 параграф, 1 пункт.

наречие ἀσυγκρίτως – (см. выше.). Прежний компаратив заменяется элативом с оттенком суперлятива. Смещение в сторону ценностной семантики на этом не останавливается, и прилагательное ὑψιλωτέραν в первом стихе заменяется на τιμιωτέραν, опять-таки под влиянием Ефрема Сирина, как приведенной выше цитаты, так и другой, присутствующей в его девятой молитве τιμιωτέρα Χερουβείμ, καὶ ἀσυγκρίτως πάντων τῶν οὐρανίων στρατιῶν ὑπερενδοξοτέρα[519]. Следует отметить, что в этих трансформациях мы наблюдаем то же самое движение от конца к началу, что и в построении текста, как бы снизу вверх, метафорически выражаясь, «от земли до неба».

Какова мотивация подобной замены? С точки зрения сугубо психологической она объясняется возросшим почитанием Пресвятой Богородицы в эпоху Юстиниана, свидетельством чего в частности является знаменитый Акафист. С точки зрения лингвистической – во-первых – влияние ἀσυγκρίτως, которое вводит абсолютную ценностную семантику, во-вторых – давление текста Ефрема, в третьих – возможное влияние библейского текста из книги Притч μακάριος ἄνθρωπος ὃς εὗρεν σοφίαν καὶ θνητὸς ὃς εἶδεν φρόνησιν κρεῖττον γὰρ αὐτὴν ἐμπορεύεσθαι ἢ χρυσίου καὶ ἀργυρίου θησαυρούς. τιμιωτέρα δέ ἐστιν λίθων πολυτελῶν, οὐκ ἀντιτάξεται αὐτῇ οὐδὲν πονηρόν (Proverbia 3, 13-15). Русский перевод: «Блажен человек, который нашел премудрость и смертный, который увидел разум, лучше ведь ее приобрести, чем золота и серебра сокровища. Драгоценнее она камней многоценных, не противостанет ей ничто лукавое» (Притчи 3, 13-15).

Книга Притч непосредственно связана с почитанием Богородицы: отрывок из 8 главы о Премудрости, которая создала себе дом и утвердила столпов семь с раннехристианских времен связывался с Воплощением Христа и, по крайней мере с VI века читался на богослужении богородичных праздников[520].

[519] Precationes ad Dei Matrem. Prex 9. P.398.

[520] См. *Tarchnichvili M.* Le grand lectionaire de Jerusalem // Corpus Scriptorum Chistianorum Orientalium. – Louvain, 1960. -T. 188. Scriptores Iberici. Pars secunda.

В контексте темы нетленного рождества естественна реминисценция из книги Притч, пусть и опосредованная текстом Ефрема Сирина. Как кажется, семантика божественной Премудрости подтверждается тройным parallelismus membrorum, вводимым благодаря третьему стиху τὴν ἀδιαφθόρως τὸν Θεον Λόγον τεκοῦσαν, благодаря чему возникает символика троичности. Таким образом, в ирмосе появляется тема Софии в связи с Богородицей, тема, актуальная вплоть до XX века.

И, наконец, изменение последнего стиха – замена ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν на σε μεγαλύνομεν опять-таки связна с темой Премудрости и Троицы, поскольку конструкция глагол доксологического характера + местоимение σε связана с литургией, точнее ее центральной частью – анафорой, во-первых – с доксологическим припевом σὲ υμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σὲ ευχαριστοῦμεν. во-вторых – со связанным с ним благодарением, относящимся к литургической части narration salutis. Приведем пример из литургии Василия Великого: ΄΄αξιόν ἐστι σὲ ὑμνεῖν, σὲ αινεῖν σὲ εὐλογεῖν[521]. Соответственно изменение последнего стиха связано с влиянием литургии и изменением ценностного отношения, повышения статуса почитания Богородицы, следовательно то движение текста от конца к началу, которое мы наблюдали, все таки завершается движением от начала концу – от τιμιωτέρα до σε μεγαλύνομεν.

Итак, в нашем исследовании, мы реконструировали первоначальный текст ирмоса, установили этапы его движения и сопровождавшие их семантические изменения, а также механизмы порождения текста.

Эти причины носят исторический характер – перемена ментальности, изменение догматических акцентов, связанное с церковно-политической борьбой и

---

[521] Ἱερατικὸν.Ἀθῆναι, 1990. Σ.134.

догматическими спорами V-VII веков, прежде всего – христологическими и зависимыми от них мариологическими.

За пределами нашей реконструкции остается строка из ТТ – Τὴν ἀδιαφθόρως τὸν Θεον Λόγον τεκοῦσαν (14 слогов). Она не укладывается в метрическую схему тропарей JR на «Величит», (в этих тропарях – по 4 стиха, в то время как ТТ ирмоса – 5 стихов) и, по-видимому, является более поздним дополнением, возможно – Юстиниановской эпохи. На это может указывать наречие ἀδιαφθόρως – «без истления», «нетленно», связанное со спорами эпохи св. Юстиниана о нетленности Тела Христова (см. выше). Вероятно, в это время наречие ἀσυγκρίτως и было добавлено во второй стих ирмоса для создания параллелизма к ἀδιαφθόρως, а также – метрического параллелизма (в этом случае число слогов во втором и третьем стихе соответственно равняется 14).

Теперь выскажем некоторые соображения относительно датировки ирмоса «Честнейшую». Согласно традиции, он был написан Космой Маиумским и использован им для ирмоса 9 песни трипеснца Великой Пятницы. Указание на него в папирусе VI-VII века заставляет предположить, что либо Косма Маиумский жил в эпоху св. Юстиниана (как мы надеемся показать в дальнейшем), либо он всего лишь переработал ирмос, созданный до него, сходный с тем, что реконструирован нами.

Ирмос «Честнейшую» или «Вышшую» приходится датировать в широком временном промежутке от четвертого до седьмого века. Terminus post quem – возможная текстуальная основа ирмоса – слова греческого Ефрема Сирина о Богородице: «**Высшая** Херувимов и славнейшая без сравнения Серафим и честнейшая всей твари»[522] – terminus ante quem – датировка папируса JR 466.

[522]ὑπερτέρα τῶν Χερουβείμ, ἀσυγκρίτως ὑπερενδοξοτέρα τῶν Σεραφείμ, καὶ τιμιωτέρα πάσης τῆς κτίσεως· lectionem euangelii secundum Ioannem, Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα Vol. 7. ed. *Konstantinos G. Phrantzoles*, Thessalonica: Το περιβόλι της Παναγίας, 1998. P.363. *Скабалланович. М.* Толковый Типикон. Вступительная глава.С. 290.

В.М. Лурье считает, что ирмос «Честнейшую» не мог быть введен на «Величит» ранее второй половины шестого века – времени отделения греческого палестинского богослужения от богослужения палестинских и сирийских монофизитов, у которых нет этого песнопения, и что скорее всего этот ирмос был создан в окружении св. Софрония или им самим[523]. Если с первым мнением трудно спорить, тем более в его пользу свидетельствует фрагмент псалтири или часослова VI века, найденный на Синае[524], где нет указания на «Честнейшую», то второе утверждение нуждается в уточнении, поскольку из отсутствия «Честнейшую» на «Величит» еще не вытекает отсутствие самого текста «Честнейшую Херувим», который мог употребляться в другом качестве – как ирмос. Выше мы показали, что ΤΗΝ ΥΨΙΛΩΤΕΡΑΝ ΤΩΝ ΧΕΡΟΥΒΙΜ – указание не на припев к библейской песни, а на ирмос к тропарям на «Величит», и непосредственное увязывание возникновения ирмоса с его введением как припева после каждого стиха библейской песни является неправомерным, следовательно, ирмос «Честнейшую» мог возникнуть ранее эпохи патриарха Софрония. В этом нас убеждает также датировка JR 466 в промежутке между 588 и 610 годом (см. выше).

Возникает вопрос: когда же возник ирмос «Вышшую херувим»? Попробуем еще раз вчитаться в реконструированный нами текст (именно он должен послужить основой для нашего анализа). Во-первых, в ирмосе «Вышшую» прослеживаются определенные цитации и реминисценции из «Величит»: это само окончание ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν; сравним μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον. Реминисценцией из «Величит», вероятно, является самое начало ирмоса

---

523 Лурье. Этапы..., С.188.

524 Σινα Θησαυροὶ τῆς μονῆς. Θεσσαλονίκη. 1988, Σ. 474. Это – папирусный фрагмент, вероятно – обрывок псалтири или часослова, датируется шестым-седьмым веком. В этом фрагменте содержится конец песни трех отроков, начало и конец Песни Богородицы и начало песни Захарии. Указание на «Честнейшую» в нем – нет. Поскольку Синайский папирус почти современен папирусу N466 JR, и в нем нет указания на «Честнейшую», а в JR – есть, то правомерно сделать вывод, что песнопение «Честнейшую», или «Вышшую Херувим» еще не стало в это время рефреном песни Богородицы.

«Вышшую Херувим»; сравним: «Низложи сильныя со престол и вознесе (ὕψωσεν) смиренныя». Как мы уже указали выше, сравнение с горними воинствами исходит от св. Ефрема Сирина. Остается один стих: Τὴν ὄντως Θεοτόκον – «сущую Богородицу», или «воистину Богородицу, действительно Богородицу». Этот стих по нашему мнению является ключевым датирующим признаком. Само наименование Θεοτόκος – Богородица – встречается как в богословской словесности, так и в гимнографии, начиная с третьего века[525], однако в истории Древней Церкви было лишь одно событие, когда слово «Богородица» было торжественно утверждено соборным голосом как вселенское: это – Эфесский собор 431 года. И, соответственно, торжественное утверждение имени «Богородица», его истинности – τὴν ὄντως Θεοτόκον ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν – может восприниматься именно в контексте III Вселенского собора.

Для времени создания этого гимна можно выделить определенный terminus ante quem: это его возможная цитация (или реминисценция) в проповеди Феотекна Ливийского (конец V – начало VI века) на Успение, где он называет Деву «Высшей Херувим»: «И вознеслась на небо ширшая небес явльшаяся и высшая Херувим». Καὶ ἀναλημφθῆναι᾽εν τοῖς οὐρανοῖς τὴν πλατυτέραν τῶν οὐρανῶν γενομένην καὶ ἀνωτέραν τῶν Χερουβίμ[526].

В этом выражении Феотекна Ливийского можно видеть сразу две гимнографические реминисценции, непосредственно связанные с нашим двупеснцем: «Ширшая небес – πλαυτυτέρα τωςν οὐρανωςν – сравним с богородичном JR 466 на «Благословите» – Χαῖρε ἧς μήτρα πλατυτέρα οὐρανῶν, а также – «Вышшая Херувим» – ἀνωτέρα Χερουβίμ. Поскольку двупеснец JR вероятно был создан в Палестине и лишь затем перенесен в Египет, а Феотекн Ливийский – провинциальный египетский автор, то гораздо вероятнее заимствование в его гомилию из двупеснца JR или из близких ему источников, а

[525] См. Θεοτόκος / *Lampe J.* Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1961, P.639. О употреблении слова Θεοτόκος в гимнографии см. Sub tuum praesidium / Encyclopedy of Mary. Oxford, 1995. P. 425.

[526] *Wenger A*. La Dormition de la Tres Saint Vierge. Paris, 1955. P. 278.

не наоборот. Таким образом, для песнопения «Честнейшую Херувим» или «Вышшую Херувим» в качестве terminus ante quem можно определить рубеж V-VI века, но по нашему мнению оно могло быть создано в середине – второй трети V века. Если наше предположение справедливо, то, возможно, что двупеснец JR и соответствующий ему литургический чин были перенесены в Египет до рубежа пятого-шестого века.

Возникает вопрос: какие литургические события и реформы могли послужить толчком к созданию этого песнопения? Это могло быть обновление праздника Благовещения и введение песни Богородицы – «Величит», на основе которой отчасти построено песнопение «Честнейшую». В пользу этого предположения косвенно свидетельствует благовещенская тематика богородична на «Величит» в JR (см. ниже). Однако, для появления песнопения «Честнейшую» существует и другая возможность. Феотекн Ливийский называет Приснодеву «Вышшей Херувим» в связи с вознесением Ее тела после смерти. Обратим внимание, что древнейшее значение праздника Успения связано с вознесением Богоматери, на что указывают несторианское название праздника – «Прохождение Девы»[527] – и латинское – Assumptio (букв. – восприятие).

Кроме того, древнейший канон (после двупеснца JR), в котором появляется этот ирмос на девятой песни – трипеснец Косьмы Майумского на Великую Пятницу. Значимо, что в нем все ирмосы, кроме последнего, посвящены страстям и смерти Господа («Тебе утреннюю», «Столп злобы») и только девятый – «Честнейшую Херувим..."[528] – посвящен Богородице. Если в данном тексте существует связь между между воспоминанием о страстях и смерти Господа, и памятью о смерти и преставлении Богоматери, то у нас есть основания считать, что наименование «Высшая Херувим», можно связать с преставлением Приснодевы, Ее вознесением на небо и прославлением выше горних чинов, и

[527] *Скабалланович...* С. 360,
[528] Τριῴδιον κατανυκτικὸν. Ρώμη. 1888. Σ.600.

соответственно песнопение «Честнейшую Херувим» (или Вышшую Херувим) связано с Успением.

Если наше предположение верно, то датировка первоначального варианта ирмоса «Честнейшую» второй третью – серединой пятого века не изменяется. Официальная дата установления праздника Успения в правление Маврикия (около 600 года) относится лишь к общеимперскому празднованию, но никак не к возникновению праздника[529]. Наличие у несториан такой литургической памяти, как «Прохождения Богородицы», а также раннее появление латинского Assumptio свидетельствуют о том, что праздник Успения в своем зачаточном виде начал формироваться до Эфесского собора. От середины пятого века мы имеем указание на традицию, связанную с празднованием Успения: по сообщению Иоанна Дамаскина в 451 году патриарх Иерусалимский Ювеналий передал императрице Пульхерии ризы Богоматери, найденные во гробе после ее вознесения[530]. Наконец, в середине пятого века появляется ряд апокрифов, связанных с Успением[531].

Все эти свидетельства указывают на то, что в середине пятого века праздник Успения уже существует[532]. Следовательно, если ирмос «Вышшую Херувим» связан с Успением и одновременно выражает торжество по поводу победы православия на Эфесском соборе, то появление его первоначального

---

[529] *Salaville S*. Marie dans la liturgie byzantine ou greco-slave // Maria: Etudes sur la Sainte Vierge/ Ed. Manoir H. – Paris, 1949. – T.1. P.326. О гимнографии Успения и ее связи с другими праздниками см. *Василик В.В*. «Источник жизни во гробе полагается» (О гимнографии Успения) / Сборник Высшей Религиозно-Философской Школы. СПб. -2000. С.83-110.

[530] Второе похвальное слово св. Иоанна Дамаскина на Успение Богородицы, гл. 18. Иоанн Дамаскин, преп. Творения преподобного Иоанна Дамаскина / Святоотеческое наследие. – М.,1995. – Т.3. С.290-291. См. также *Kellner H.* Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg, 1901. S.149.

[531] *Manns F.* Le Recit de la Dormition de Marie (Vatican. grec. 1982). Contribution a l'etude des origines de l'exegese chretienne. Jerusalem. 1989 // Studium Biblicum Franciscanum. Coll maior. N33. M.Van Esbroeck. La Dormition de tres sainte Vierge. London: Variorum reprint, 1996).

[532] Ряд исследователей, в т.ч. о. Михаил Ван Эсбрук и В.М. Лурье выводят происхождение Успения из иерусалимского августовского праздника Богородицы, возникшего во времена Иоанна II Иерусалимского (конец. четвертого века) – см. *Лурье В.М* Три типа раннехристианского календаря.С. 296.

реконструируемого нами текста можно с большой осторожностью датировать второй третью – серединой пятого века. В шестом веке, благодаря догматическому развитию и афтартодокетическим спорам, этот текст приобретает современные черты и более сложную форму за счет изменения начала и припева, добавления дополнительного стиха и создания параллелизмов – ἀδιαφθόρως и ἀσυγκρίτως Однако, в древних версиях, прежде всего – в грузинской, сохранился ряд первоначальных чтений – «вышшую», в песнех величаем».

Итак, мы проследили историю древнего ирмоса и на его примере показали возможности комплексного междисциплинарного подхода, а также – значение метода обратного перевода в деле текстологической реконструкции. Вопрос: что это дает для исторической науки? Если вдуматься, то очень многое. Анализ одного небольшого гимнографического текста позволяет нам понять, как формировалось и росло изумленное почитание Пресвятой Богородицы, которую восточные христиане почитали и почитают не только вершиной человеческого рода, но и «высшей Херувимов и славнейшей Серафимов». Ниже мы покажем, как это почитание мобилизовывало граждан Восточно-Римской империи на борьбу и подвиги. В этом гимне отчетливо прослеживаются аксиологические и антропологические представления ромеев – идея о том, что человек по своему призванию выше ангела и может во плоти не только проводить ангельскую жизнь, но и стать жилищем Самого Бога Слова.

ПУНКТ 3.
БЛАГОВЕЩЕНИЕ
О древнем двупеснце в составе Благовещенского канона

Помимо праздника Успения важное значение для почитания Богородицы имел праздник Благовещения, который византийские поэты именовали «спасения нашего началом». Ключевое песнопение праздника в службе иерусалимского типа

– канон. В этом пункте мы отчасти рассмотрим канон на Благовещение, приписываемом Иоанну Дамаскину[533].

Этот канон – один из немногих диалогических канонов: он строится на напряженном драматическом диалоге Архангела Гавриила и Богоматери. В каждой песни один тропарь составляют слова Ангела, другой – Богородицы. Эта особенность канона связывает его с кондаком[534] и (вероятно, опосредованно) с таким жанром сирийской литературы как сугита[535]. Его содержание составляет уверение Богородицы в истинности слов Архангела Гавриила. Оно занимает почти весь канон – с первой по восьмую песнь.

Но в содержании этого канона заметна одна странность, отмеченная еще Скабаллановичем[536]. Первая, третья и четвертая песнь говорят о недоверии Богородицы к словам Ангела. В пятой Она просит у Ангела разъяснений: как произойдет Воплощение? В шестой песне выражается согласие Богородицы на Воплощение, а в седьмом – Ее торжество и радость. «Душу очисти и тело освяти, храм мя содела вмещающ Бога, скинию богоукрашенну, одушевленный храм пришествие Святаго Духа и Живота святую Матерь» (третий тропарь седьмой песни).

Но вдруг в восьмой песне происходит нечто неожиданное – диалог начинается заново! «Слыши, Отроковице, Дево чистая, да речет убо Гавриил совет Вышняго древний истинный. Буди к приятию готова Божию.." (Ирмос 8 песни). И опять-таки Богородица в начале показывает недоверие к словам Ангела: "...Но страшуся, ликуя, да не обольстиши мя, яко Еву далече отошлеши от Бога» (первый тропарь 8 песни). Практически, в восьмой песни весь диалог воспроизводится заново: лишь в самом конце ее Богородица убеждается в истинности слов Ангела: «Являешися ми истины глашатай, отвеща Дева. Радости

[533] Μηναῖον τοῦ ὅλου ἐνιάυτου. Μαρτίου. Αθῆναι, 1990, Σ.255-263. Далее Μηναῖον τοῦ Μαρτίου...

[534] О диалоге в кондаке, в том числе – в Благовещенском (14 кондаке) Романа Сладкопевца См.*Τομαδάκης Κ.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις. Θησσαλονίκη, 1965. Σ. 130-152.

[535] *Baumstark A.* Geschichte der Syrischen Literatur. 1926. S. 120.

[536] *Скабалланович М.* Благовещение / Христианские праздники. Киев, 1916. С.25.

бо общия явился еси Ангел (или Вестник)" (5 тропарь). Сам стиль Иоанна Дамаскина и внутренняя конструкция этого канона противится подобной тавтологии. К тому же если бы весь канон принадлежал одному автору, то в композиции канона песнь триех отроков – не самая удобная позиция для выражения сомнений, ибо она исполнена хвалы и благодарения.

Помимо содержательных критериев есть и другие причины считать, что восьмая песнь канона изначально являлась самостоятельным произведением, принадлежавшим другому автору.

Во-первых, ирмосы первых семи песен не входят в алфавитный акростих и не связаны с содержанием тропарей, в то время как ирмос 8 песни включен в диалог Ангела с Приснодевой и входит в алфавитный акростих 8 песни. Во-вторых, начала строф первых семи песен канона (за исключением ирмосов) образуют полный алфавитный акростих – последняя строфа седьмой песни кончается на Ω. Восьмая же песнь содержит полный алфавитный акростих, но он образуется не началом строф, а началом стихов:

Акоύε, Κόρε Παρθένε ἁγνὴ, εἰπάτω δὴ ὁ Γαβριὴλ 18 слогов, мужское окончание	Слыши Отроковице, Дево чистая, да речет убо Гавриил
Βουλὴν Ὑψίστου ἀρχαίαν ἀληθινὴν 12 слогов мужское окончание	Совет Вышняго древний истинный
Γενοῦ πρὸς ὑποδοχὴν ἑτοίμη Θεοῦ 12 слогов, мужское окончание	Буди к приятию готова Бога.
Διὰ σου γάρ ὁ αχώρητος βροτοῖς ἀναστραφήσεται 17 слогов дактилическое окончание.	Чрез Тебя невместимый с человеки поживет
Διὸ καὶ χαίρων βοῶ 7 слогов мужское окончание	Тем и радуюся вопию
Εὐλογεῖτε τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον 14 слогов[537]	Благословите дела Господни, Господа

За исключением припева, который вводится либо словами διὸ (или ἐγὼ) γὰρ χαίρων βοῶ (сего ради вопию), если строфа содержит слова Ангела), либо ἀλλ᾽ ὅμως ἴδε βοας, (но однако, се, вопиешь), если строфа содержит слова Богородицы, все стихи начинаются с соответствующих букв алфавита. Ни в одном из известных нам канонов не соблюдается подобный принцип создания алфавитного акростиха[538], но зато он часто присутствует в кондаках. Приведем хотя бы анонимный кондак в честь Богородицы (вероятно – на Благовещение), который уже цитировался нами:

Аπαιτούμενος, Ἀγνὴ,	В изумленьи, Чистая**,**
ἀνυμνῶ σου τὸν τόκον.	Твоего пою Сына.
Аπορῶ καὶ δειλιῶ,	В изумленьи страшусь**,**
ἀλλὰ πόθῳ σου κράζω·	но с любовью взываю:
Χαῖρε ἡ μετὰ τόκον	«Радуйся по рождестве
ὑμνουμένη παρθένος	о всепетая Дева!»

Вασιλίδα σε ὁρῶ,	Как Царицу я Тебя
βασιλέως μητέρα.	созерцаю и Матерь,
Вασιλέως καὶ Θεοῦ,	Матерь Бога и Царя,
βασιλέως ὑψίστου.	Высочайшего Бога.
Χαῖρε ἡ μετὰ τόκον	«Радуйся по рождестве
ὑμνουμένη παρθένος	о всепетая Дева!»[539]

[537] Μηναῖον το Μαρτίου... Σ.261. Метрическая схема дана здесь для экономии места.

[538] Приницип создания акростиха через начала строк присутствует в ямбических канонах Иоанна Дамаскина (на Рождество, Крещение, Пятидесятницу), но во-первых акростихи в них не алфавитные а стихотворные, во-вторых они охватывают весь канон, образуя целые эпиграммы, в третьих канон на Благовещение – логаэдический.

[539] Maas-Trypanis... P.161. Тот же принцип соблюдается и в древнем (III-IV век) крещальном акростихическом гимне . Стихотворный перевод В.В.Василика.

Ἔρχονται τίνες προβατίοις
Ἐν σχήμασιν ἔσωθεν λύκοι
Ἐπιγνώσεσθε τε μακρόθεν.

Об акростихе – см. *Krumbacher K.* Die Akrostichis im der Griechische Kirchenpoesie. Munchen,

Однако здесь больше различий, чем сходств. Во-первых, в кондаке все стихи в составе одной строфы начинаются на одну букву, в то время как в строфах 8 песни начальные буквы стихов различаются. Во-вторых, в кондаке мы имеем дело с 6 равносложными стихами (семисложниками), а в тропарях 8 песни мы видим 6 неравносложных стихов (от 18 до 7 слогов) со сложным размером. Более близкий аналог мы видим в песнопении Входа Господня в Иерусалим ἄσμα καινὸν ἄσωμεν[540]:

Ἆισμα καινὸν ἄσωμεν, λαοὶ τῷ επὶ πώλου καθεζομένῳ Χερουβὶμ

23 слога, мужское окончание.

Βάια μετὰ τῶν παίδων βαστάζοντες εἴπωμεν·

14 слогов, дактилическое окончание.

Γενους ἡμῖν, δέσποτα, ὁδηγὸς πρὸς τὴν ζωὴν

14 слогов, мужское окончание.

Διὰ ἡμᾶς γὰρ παρεγένου

9 слогов, женское окончание.

Ὁ ἐν ὑψίστοις οἰκῶν εἰς τοὺς οὐρανοὺς

−UU−UU−U−UU− 12 слогов, мужское окончание.

Песнь воспоем новую народы, на жребяти, как на Херувимах Седящему.

Скажем же, вместе с детьми мы, ветви носящие:

«Владыка, буди нам к жизни наставником»!

Ведь ради нас явился

Живущий в вышних, Живущий на небесах.

1903.

[540] *Pitra J.B.* Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata. Parisio, 1876. P.476.

Этот гимн Пауль Маас считает первоначальной и архаичной формой кондака[541], а Гродидье де Матон датирует второй половиной четвертого века и считает, что его могла слышать блаженная Эгерия[542]. В нем мы видим тот же принцип, что и в строфах 8 песни Благовещенского канона: гимн состоит из шести строф по шесть стихов, из них первые четыре стиха начинаются с соответствующей буквы алфавита (в результате чего образуется полный алфавитный акростих), остальные два составляют припев. Как и в гимне – Ἄισμα καινὸν ᾄσωμεν – в восьмой песне канона стихи являются неравносложными. Следовательно, можно сделать вывод о том, что 8 песнь благовещенского канона (далее – БК) строилась по сходным принципам и, возможно, в одно и то же время. Отметим далее, что в содержании ирмоса и тропарей 8 песни БК ничего кроме припева не связано с песней триех отроков. При этом припев весьма отдаленно связан с содержанием тропарей. К тому же наши наблюдения за однопеснцем JR, как и за другими однопеснцами, показывают, что диалог для них нетипичен. Кроме того, в реконструируемом однопеснце JR – три строфы, на 8 песне – шесть. Наконец, в восьмой песни БК употребляются колоны с большим количеством слогов (18 слогов первый стих, 17 слогов – третий стих), что не типично для логаэдических канонов, зато типично для кондаков, в том числе – ранних (см. 1 стих в Ἄισμα ἀναπέμψωμεν – 23 слогов).

Из этого мы можем сделать вывод, что возможно шесть строф 8 песни БК первоначально составляли кондак или «протокондак» подобный гимну «Песнь новую воспоим». У этого «Благовещенского протокондака» был другой припев. Какой? Вероятнее всего, он начинался с Χαῖρε. Во-первых, введение к припеву выглядит как ὅθεν καὶ χαίρων βοῶ, после которого естественно ожидать χαῖρε. Во вторых, типологически сходный припев в Благовещенском кондаке Романа

[541] *Maas P.* Gleichzeilige Hymnen in der Liturgie der Griechischen Kirche / Studia Patristica 1957. T. 47. – P. 2.

[542] *Grosididier de Matons J.* Romanos le Melode. Hymnes. Paris. 1969. T.IV, P.14 // SC. 119. О предыстории кондака и начале его становления уже в четвертом веке см. *Grosdidiet de Matons*. Romanos le Melode et les origines de la poesie religieuse à Byzance. Paris. 1977, P. 14-15.

Сладкопевца – χαῖρε νύμφε ἀνύμφευτε[543]. Тот же самый припев присутствует в Акафисте[544]. В приведенном выше анонимном кондаке в честь Богородицы имеется припев Χαῖρε ἡ μετὰ τόκον ὑμνουμένη παρθένος. – «Радуйся, после Рождества воспеваемая Дева»

На 9 песне Благовещенского канона. (о которой речь пойдет ниже) присутствует припев, являющийся цитатой из Евангелия от Луки: Χαῖρε ἡ κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετά σου (Luk.1.28) – «Радуйся, благодатная, Господь с тобою». Мы имеем определенные основания предполагать, что это был первоначальный припев «протокондака», лежавшего в основе 8 песни БК. Этот «протокондак» вероятно исполнял те же литургические функции, что и гимн Ἆισμα καινὸν ᾄσωμεν, а также приведенный выше гимн Ефрема Сирина Χαῖρε τὸ ᾄσμα Χερουβείμ. Судя по структурной близости к протокондаку «Песнь нову воспоим», он мог быть создан во второй половине-последней четверти четвертого века.

Впоследствии этот гимн, благодаря замене припева, был переделан в однопеснец. Это могло произойти вскорости после появления первоначального празднования Благовещения (между 383 и 431 годом)[545]. При этом, только в одном случае, в последней строфе, требовалась небольшая переделка[546], в основном же

---

543 Ρωμανοῦ τοῦ Μελῴδου ὕμνοι. Αθῆναι, 1952. Σ. 310.

544 Maas.. Trypanis... P.29.

545 К 383 году относится паломничество в Иерусалим блаженной Эгерии, в дневнике которой праздник Благовещения еще не упоминается, хотя еще в конце прошлого века Каброль предположил, что упоминание в дневнике празднования Вознесения в Вифлееме (см. *Franceschini E., Weber.R.* Itinerarium Egeriae // Corpus Christianorum.Series Latina. T.175, P.80) говорит о не о Вознесении, а о каком-то Богородичном празднике, вероятно – Благовещении (см. Cabrol F. Etudes sur la Peregrinatio Silviiae. Les eglises de Jerusalem, la discipline et la liturgie du IV siecle. Paris. 1895. P.121). Вероятнее всего, 383 год – terminus post quem. С другой стороны, как мы уже отмечали выше, Благовещение есть у несториан, следовательно первоначальное, довольно скромное празднование Благовещения появилось до 431 года, который является terminus ante quem. К этому временному промежутку и следует отнести появление однопеснца.

546 Современный текст – слова Богородицы: πρὸς ὃν βοῶ μετά σου. Εὐλογεῖτε τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον... Μηναῖον τοῦ Μαρτίου..Σ.262. Возможный древний текст: διὸ καὶ χαίρων βοᾶς· χαῖρε κεχαριτωμένη ὁ Κύριος μετὰ σου.

текст прежнего «протокондака» при переработке в однопеснец остался неизменным.

Девятая песнь несомненно составляет один блок с восьмой песнью и, в то же время, несет на себе явную печать вторичности: начальные стихи строф 9 песни составляют алфавит, но в обратном порядке – от омеги до альфы:

Ὡς ἐμψύχῳ Θεοῦ κιβωτῷ −∪−∪∪−∪∪− 9 слогов

Ψαυέτω μηδαμῶς χεὶρ ἀμυήτων ∪−∪∪−−∪∪−− 11 слогов

Χείλη δὲ πιστῶν τῆς Θεοτόκου ἀσιγήτως −∪−∪−−∪∪−∪∪−14 слогов

Φωνὴν του Ἀγγέλου ἀναμέλποντα ∪·−∪∪∪− ∪ ∪·−∪ 11 слогов

Ἐν ἀγαλλιάσει βοάτω − ∪∪∪− ∪ ∪·−∪ 9 слогов

Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ ·− ∪∪∪∪ ·−· ∪∪·−∪∪∪·−∪15 слогов.

Яко одушевленному Божию кивоту

да никакожде коснется рука скверных,

устне же верных, Богородице немолчно

глас Ангела воспевающе,

С радостию да вопиют:

«Радуйся, благодатная, Господь с Тобою».

Мы видим, что строфы 9 песни построены по тому же принципу, что и строфы предыдущей 8 песни: в каждой из них шесть неравносложных стихов, из них четыре начинаются с соответсвующих букв алфавитного акростиха, последние два составляют припев, как и в ирмосе восьмой песни стихи с женским окончанием чередуются со стихами с мужским. Как и в восьмой песне, в девятой – шесть строф. Однако, различия не менее важны, чем сходство. В отличие от всех прочих песней 9 песнь не является диалогом: вся она обращена к Богородице:

Ὑπὲρ ἔννοιαν συλλαβοῦσα Θεὸν	Сверх природы зачавшая Бога
Τῆς φύσεως θεσμοὺς ἔλαθες, Κόρη,	Ты бежала законов природы, Дево,
Σὺ γαρ ἐν τῷ τίκτειν τὰ μητέρων διέδρας,	Ты в рождестве бежала удела матерей.

Ρευστὴ φύσις περ καθηστηκύια[547]	Уставив тленную природу.

Кроме того, буквы алфавита идут в обратном порядке. В истории византийских церковных акростихических гимнов это единственный случай обратного алфавитного акростиха. И объяснить его появление можно только восполнением уже существующей композиции с прямым алфавитным порядком – то есть строф на «Благословите».

Очевидно, ирмос и тропари 9 песни были написаны после 431 года, точнее после того, как на утрене появляется «Величит», что по нашим расчетам (см. выше) должно было произойти после Эфесского собора. Примечателен некоторый контраст: в восьмой песни Матерь Божия нигде не называется Θεοτόκος, но именуется Девой – либо Παρθένε, либо Κόρη.

В 9 песне, напротив, Она именуется Богородицей дважды: первый раз в ирмосе – «устне же верных Богородице немолчно глас Ангела воспевающе...», а второй раз во втором тропаре (о купине неопалимой говорится, что она «яко Богородицей наречется» ὥς Θεοτόκος λεχθείη), а также называется родительницей Бога – Γεννήτριαν Θεοῦ (6 строфа). Скорее всего, однопеснец восполняется до двупеснца приблизительно в то же время, что и двупеснец JR – во второй трети – середине пятого века.

Содержание девятой песни БК не противится этому. Напротив, прообразовательная типология Богородицы и догматическая терминология, представленная в 9 песне, не выходит за пределы V века. Для примера рассмотрим хотя бы начало шестой строфы с соответствующими параллелями из святоотеческой письменности пятого – начала шестого века

Δανιὴλ σε ὄρος καλεῖ νοητὸν... Даниил Тебя горой зовет мысленной

[547] Μηναῖον τοῦ Μαρτίου... Σ.263.

Сравним с изречением Хрисиппа (V век): Χαῖρε τὸ ορος ὅθεν οῳ ἀκρογονιαῖος ἀνεῦ χειρῶν ἀπετμήθη λίθος (радуйся, гора, от Которой без рук отсекся камень) – Chrysippus. Encomium in Mariam Deiparam I[548].

Γεννήτριαν Θεοῦ ὁ Ησαίας Родительницей Бога Исаия.

Это выражение присутствует в актах собора 536 г..ὧν ὁ ἕτερος μὴ θέλων τὴν παρθένον Μαρίαν θεοῦ εἶναι γεννήτριαν… (иной не желает сказать, что Дева Мария есть родительница Бога[549]

Vere Dei Genitrix est. Hormisda. Epistula clero[550].

Βλέπει δὲ ὥς πόκον Γεδεών. Созерцает как руно Гедеон.

Сравним с фрагментом на 71 псалом из Исихихия Иерусалимского: – τὴν κένωσιν τους Μονογενοῦ τὴν εἰς τὴν Θεοτόκον... λέγει· πόκον δὲ αὐτῆς τὴν γαστέρα... ἐκάλεσεν (говорит об истощании Единородного в Богородице… называет руном Ее чрево)[551].

Из этих примеров, как и из других[552], мы можем сделать вывод о том, что после 431 года вводится песнь Богородицы «Величит», и по-видимому вскоре после этого события, неизвестный автор пишет строфы современной 9 песни Благовещенского канона, подражая образцу восьмой песни, и увеличивает однопеснец до двупесница. Очевидно это событие связано с приданием празднику Благовещения особого значения, что в свою очередь связано с победой Православия над несторианами на Эфесском соборе.

Отзвуки этого торжества слышны в ирмосе 9 песни: «Яко одушевленному Божию кивоту да никакоже коснется рука скверных (букв. непосвященных –

---

548 *Chrysippus*. Encomium in Mariam Deiparam / ed. *Jugie M*. // PO. 1925. T.19, P.337, 12.

549 Concilia Oecumneica. Synodus Constantinopolitanus anno 536. T. 3. 52.

550 P.L. T. 63. Col. 419 B.

551 *Hesychius Hierosolymitanus.* Fragmentum in Psalmum 71P.G. T. 93. Col. 1236 D. См. также *Proclus Constantinopolitanus*. Oratio 6.17. P.G. T.65. Col.765 D

552 Например в 5 строфе Моисей именуется ἱεροφάντης. Это наименование Моисея встречается у Климента Александрийского в Протрептиках – Clem. Prot.2 (P.G. T.8. Col. 93 A), у Евсевия Кесарийского в «Евангельском изложении» – 4.15 (P.G. T.22. Col. 292 A) у Кесария Назианзина (P.G. T.38. Col.876)

ἀμυήτων), устне же верных Богородице немолчно глас Ангела воспевающе в радости да вопиют: «радуйся, Благодатная, Господь с Тобою». Безусловно, в ирмосе использован эпизод из Библии из второй книги Царств (6,6-7) – рассказ о поражении Озы, осмелившемся коснуться ковчега. Но под «одушевленным Бога Кивотом» (ἐμψύχῳ Θεοῦ κιβωτῷ)[553] здесь понимается Богоматерь. И здесь нельзя не вспомнить предание, присутствующее в ранних рассказах о Успении Богоматери, в частности в «Слове Иоанна Богослова о Успении Богородицы»: когда иудей Афония пытался сбросить с погребального одра тело Богородицы, Ангел невидимо отсек ему руки[554]. Однако эта реминисценция несет в себе явный антинесторианский подтекст: Нестория и его последователей часто сравнивали с иудеями и именовали их подражателями их нечестия, которые «возобновляя их хулы, говорят, для чего ты, человек, делаешь себя Сыном Божиим?"[555]. Вероятно в каноне под ἀμύητοι подразумевается Несторий и его сторонники, отказывавшие Приснодеве Марие в именовании «Богородица» и уничижавшие Ее роль в спасительном домостроительстве. Таким образом, Несторий и его последователи как бы уподобляются нечестивому Афонии, и подобно сему их руки как бы невидимо отсечены Вселенским собором. Подобная метафора была бы весьма уместна непосредственно после низложения Нестория и его сторонников, например Александра Дамаскского (низложен в 434 году). Соответственно, мы можем отнести создание 9 песни БК и оформление первоначального Благовещенского двупеснца к второй половине тридцатых – началу сороковых годов пятого века.

Датировка благовещенского двупеснца серединой пятого века находит свое подтверждение в типологически близком литургическом тексте, к которому мы

---

553 Наименование Пресвятой Богородицы кивотом встречается уже у св. Прокла Константинопольского в его шестой проповеди: αὐτὴ ἡ κεχρυσωμένη ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν κιβωτὸς, σώματι καὶ πνεύματι ἡγιασμένη... Procl.CP. or.6.17 (P.G. T.65. Col.753B). См. также – Chrysippus. Encomiun in Mariam Deiparam – P.338.12.

554 *Tischendorf K*. Apocalypses apocryphae. Lipsiae. 1866, P. 188.

555 Деяния вселенских соборов. Казань, 1858. Т.2. С.634.

уже обращались,[556] – Луксорском Остраконе (Ostrakonum Luxor, Biblitotheca Strasburgiensis. 669)[557]. Этот остракон палеографически датируется шестым веком, но его содержание явно старше. Он состоит из диалога Архангела Гавриила и Девы Марии, и завершается доксологией верных, то есть перед нами та же схема, что и в благовещенском двупеснце. Приведем этот текст с сокращениями

Начало этого текста метризовано:

(Ἄγγελος) Χαῖρε, κεχαριτωμένη ὁ Κύριος μετά σου – 15 слогов

ἐκλελεγμένη συ ὡς ἀγγεῖον ἁμίαντον – 14 слогов

καὶ θεοδόχον καὶ ἀειτίμιον – 10 слогов

εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ – 10 слогов

Радуйся, благодатная, Господь с Тобою,

Ты избрана, как сосуд непорочный,

И богоприятный, и вечночестный,

Ты обрела благодать у Бога.

Далее идет евангельский текст, подвергнутый минимальным изменениям и, следовательно, не метризованный:

Καὶ ἴδου τέξῃ υἱὸν,	И се родишь Сына,
καὶ καλέσεις τὸ ὀνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν	и наречешь имя Ему Иисус.
Οὗτος σώσει τοὺς λαοὺς	Он спасет народы
καὶ Ὑιὸς Θεοῦ κληθήσεται...	И Сын Бога наречется.
Μαρία	Мария
Πόθεν μου τοῦτο γενήσεται	Откуда мне сие будет,
ἐπεὶ ἀνδρα οὐ γινώσκω;	поскольку мужа не знаю?
Ἄγγελος	Ангел
Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε	Дух Святой найдет на Тебя,
καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἐπεσκιάσει σοι	и Сила Вышнего осенит Тебя.

[556] См. главу настоящей диссертации «Географические представления в раннехристианских и ранневизантийских гимнографических памятниках»

[557] *Lodi E*. Encheridion fontium liturgicorum. – Roma, 1979. P.579.

Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον	Посему и рождаемое святое
κληθήσεται, Υἱός Θεοῦ.	наречется Сыном Божиим.
Μαρία	Мария.
Ἰδοῦ ἡ δούλη Κυρίου	Се раба Господня,
γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου..	Да будет мне по слову твоему.

Этот текст не является евангельским чтением, поскольку в нем допущены некоторые отступления от евангельского текста: пропущены вводные предложения к словам Ангела и Богородицы εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον и ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν) (сказала Мария Ангелу и отвечая, Ангел сказал). Диалог указывает на возможность антифонного пения этого текста. Завершаюшая часть Луксорского Остракона является похвалой Богородице с большим количеством хайретизмов:

Εὐλογημένη ἐν γυναιξίν,	Благословенна Ты в женах,
ὁ Κύριος ἐλάλησέ σοι	Господь говорил Тебе
καὶ εὐαγγελίσαι ἐκέλευσεν,	и повелел благовестить,
ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ σου σωθήσεται	что через Сына Твоего спасутся
πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς Ἰουδαίας	все колена[558] Иудеев
καὶ πάντα τὰ γένη τῶν ἐθνῶν	и все роды язычников
μετὰ τοῦ Ἀρχαγγέλου καὶ τῶν ἀγγέλων	со Архангелом и Ангелами
καὶ ἡμεῖς προσκυνήσωμεν αὐτῇ πάντες	и мы поклонимся Ему все.
Χαῖρε, ἠγαπωμένη τοῦ Κυρίου,	Радуйся, возлюбленная Господом,
Χαῖρε, πάρεδρε τοῦ Υψίστου,	Радуйся, престол Вышнего.
Χαῖρε, Θεοδόκη, ἡ ἀμμὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν,	Радуйся, Богородице, Матерь Спаса нашего.
ἡ περιστερὰ ἡ ἀγαγοῦσα	Голубица, изведшая
ἐξ ὀλεθρου τοὺς ἀνθρώπους.	из погибели человеков.

С одной стороны, этот текст носит явные египетские черты: Богородицу называют ἀμμὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν (Матерь (амма) Спасителя нашего), греческое слово Θεοτόκος передается искаженно – Θεοδόκη. С другой стороны, в тексте имеются следы иерусалимской – иудео-христианской традиции:

[558] Буквально – «отечества».

ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ σου σωθήσεται	что через Сына Твоего спасутся
πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς Ἰουδαίας	все колена[559] Иудеев
καὶ πάντα τὰ γένη τῶν ἐθνῶν	и все роды язычников

Известно, что отношение к иудеям в Египте было очень напряженным: в начале V века с ними неоднократно происходили столкновения (411 и 412 г.). Гораздо естественнее предположить, что эти слова были написаны в Иерусалиме, где были сильны иудео-христианские традиции. Кроме того, хайретизмы в конце указывают на влияние сиро-палестинского ареала (см. выше). Все это заставляет нас предположить, что Луксорский Остракон является гимнографическим памятником палестинского происхождения, перенесенным в египетскую среду. Теперь следует определиться, к какому гимнографическому жанру относится этот памятник. По нашему мнению, его можно отнести к жанру однопеснца или двупенснца и он является произведением, типологически сходным с благовещенским двупеснцем.

Итак, вкратце суммируем нашу реконструкцию создания Благовещенского канона:

1. Создание алфавитного диалогического «протокондака» во второй половине четвертого века.
2. Преобразование этого протокондака в однопеснец между 383 и 431 годом.
3. Введение «Величит» и создание строф на «Величит», связанное с приданием праздника Благовещения большей торжественности в связи с победой над несторианством.

[559] Буквально – «отечества».

§ 4

ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ В ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Введение.

После параграфа, посвященнного праздникам, естественно рассмотреть службы, посвященные святым в силу несомненных богословских и эортологических связей служб великим праздникам и святым. Благодаря трудам Иоанна Дамаскина, Феофана Начертанного Иосифа Песнописца и других на каждый день года существуют службы тому или иному святому, а временами их может быть несколько. Так, святителю Николаю посвящено 14 канонов. Их изучение в полном объеме – дело будущего. В настоящий момент благодаря трудам М.Ф. Мурьянова, Е.М. Верещагина, А.Ю. Никифоровой интенсивно изучается греческая и славянская минея, грузинские ученые внесли свой вклад в изучение грузинской гимнографии, посвященной святым. И тем не менее, в этой области существует целый ряд проблем, вопросов, неизданных текстов. В этом параграфе – комментированная публикация службы св. Николаю и исследование, посвященное св. муч. Або Тбилисском.

ПУНКТ 1.
О НЕИЗВЕСТНОЙ СЛУЖБЕ СВЯТИТЕЛЮ НИКОЛАЮ.

Эта служба содержится в в греческой минее, в рукописи П.Б Греч. 89, хранящейся в Российской Национальной библиотеке[560]. В минее 32 листа, размером 262Х 195 мм., их порядок перепутан. Текст написан в 1 колонку, 30 строк в каждой. Почерк – минускул, палестинского происхождения. Проблема датировки памятника до недавнего времени не была решена: Е.Э. Гранстрем

[560] См *Гранстрем Е.Э.* Каталог греческих рукописей. Ч. 1 Греческие рукописи IV – IX веков / / ВВ. Т.16. 1960. С. 240.

датировала рукопись IX веком, Бенешевич – X веком. Только изыскания Александры Юрьевны Никофоровой смогли пролить свет на этот вопрос. Она установила, что П.Б. Греч. 89 является первой частью декабрьской минеи, вторая часть которой хранится на Синае в монастыре св. Екатерины. – Sinaiticus 578 (далее – Sin.) Эта рукопись является частью комплекта миней: Sin. 579 – Сентябрь, Sin 563 – Октябрь, Sin. 570 – Ноябрь, Sin. 578 – Декабрь, Sin.595 – Январь, Sin. 610 – Март, Sin. 614 – Апрель, Sin. 624 – Июнь, Sin. 631 – Август. На основании донаторской надписи, Харлфингер установил, что этот комплект был создан около 1000 года в виде четырех книг (по три месяца в каждой), и подарен в монастырь неким Пахомием, а в 1048 году он был разделен на 12 книг по числу месяцев писцом Фотием и неким Николаем Аскипастом, монахом калабрийского происхождения[561].

Содержание рукописи – службы от 1 до 10 декабря – от службы св. пророку Науму до памяти св. Онисифора, Апостола от Семидесяти, последний 32 лист содержит ему канон. Календарь рукописи отмечен наличием редких памятей – великомученика Адавкта (1 декабря), мучениц Индики и Домны (3 декабря), мученицы Симферусы (7 декабря)[562], преп. Михиана (8 декабря). Рукопись обладает палестинскими чертами и по своему литургическому составу: в ней присутствуют блаженны на память св. Николая, праведной Анны и т.д[563]. Минея

---

561 *Harlfinger D., Reinsch D.R., Sonderkamp J.A.M*. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai 9. Bis 12. Jahrhundert [Specimina Sinaitica]. Berlin, 1983. S. 26-27.

562 Подробнее об этом см. в нашей статье Василик В.В. О неизвестной службе святителю Николаю // Правило веры и образ кротости. М, 2004. С. 286-337.

563 Блаженны – литургический жанр, обозначающий тропари, связанные со стихами из заповедей Блаженств (Мф. 5, 2-11). Впервые засвидетельствованны в Иадгари – Иерусалимском Тропологии (VII в.) в службе Великой Субботы перед четверопеснцем. Затем они появляются в службе Великого Канона, судя по содержанию они современны ему и соответствуют современной позиции (после 6 песни). Блаженны присутствуют в службе Великой Пятницы. Это показывает, что первоначальное место блажен – утреня и лишь затем они инкорпорируются в «изобразительны» литургии. Особое место в жанре занимают праздничные блаженны (см. работу Е.М. Верещагина: Церковнославянская книжность на Руси» М., 2001. Глава: «Тексты гимнографии Кирилло-Мефодиевского времени, представленные в Ильиной книге: исчезнувший жанр праздничных блаженн»). Впервые они

содержит определенное количество редких канонов содержащихся в южно-италийских рукописях и опубликованных в AHG – 3 декабря канон святых мучениц Индики и Домны (начало -Φωτοειδεῖ τῇ μετοχῇ τοῦ Πνεύματος) – лист 5 (AHG IV, 10, 2)., св. Варваре – 4 декабря – (начало – νύμφης ἀγλαηφόρου – лист 9 (AHG IV, 24, 3) Среди неизвестных и неизданных канонов следует указать канон на 9 декабря – на зачатие Богородицы (Ἁγνη παρθένε Θεόπαιδα. – лист 27). Минея принадлежит к традиционному студийскому типу: вначале идут седальны (прежде всего – тропарь), затем стихиры, «блаженны», в конце – канон.

В центре нашего внимания – служба святителю Николаю – листы 5, 16-21, содержащая ряд неизвестных седальнов и стихир, а также неизвестный канон, которые предлагаются ныне вниманию благосклонного читателя. (см. ниже).

Если мы рассмотрим открытые нами неизвестные седальны и стихиры с точки зрения жития св. Николая Мирликийского, то увидим, что они в основном сосредоточены вокруг чуда спасения стратилатов. Наиболее характерен второй седален:

ἀνθρώπων συγκλεισθέντων ἀνόμως, Когда люди заключенные беззаконно
πρὸς σε δὲ βοησάντων ἐκτενῶς к тебе возопили прилежно,
ἐπέστης ἐν ὀνείροις ты предстал во сне...

появляются в унциальной Триоди IX века Р.А. И.К. 109 – блаженны на Вход Господень в Иерусалим (лист 8), блаженны Пасхи (лист 20) и т.д. Великой Пятницы.

Для традиции чудес святителя Николая весьма важно упоминание о том, что он «после смерти от клеветы человеков избавляет молитвой своей» (стихира «αἱρετικῶν γλωσσαλγίας). Определенную параллель представляет житие, написанное архимандритом Михаилом, где св. Николай прославляется как «оклеветанных быстрейший освободитель»[564] и его просят о том, чтобы сохраниться от всякой клеветы[565].

Однако, архимандрит Михаил, не говорит о том, что св. Николай избавил кого-либо от клеветы после своей смерти. Возможно, гимнографическая традиция отражает какое-либо не дошедшее до нас до нас агиографическое предание о посмертном чуде или чудесах Святителя – спасении от клеветы. Подкреплением подобного предположения является следующая сентенция из энкомия св. Мефодия: «Кто, заключенный в темнице или схваченный клеветой, призвав имя Николая, не получал вскорости избавления от скорбей?»[566].

В седальнах присутствует и другая линия жития – защита св. Николаем Православия и борьба с ересями:

Αιρετικῶν γλωσσαλγίας ἀποκρουσάμενος Еретиков языковредие отвергнув,

ὀρθοδοξίαν ἄκραν τοὺς λαοὺς ἐκδίδαξας православию высшему народы научив.

В собственно богословском содержании седальнов и стихир заслуживают внимания следующие моменты

1. В седальне намекается на равенство св. Апостолов и святителя Николая (по крайней мере говорится о его единомудрии им), на его равноапостольный характер, на то, что он пережил свою Пятидесятницу, став воистину «Духа обителью».

---

564 ὁ τῶν συκοφαντουμένων ταχύτατος ἐλευθερωτής. Vita per Michaelem. 50.. *Anrich G.* Hagios Nicolaos. Leipzig, 1913. S. 138. Далее – Anrich.

565 Καὶ πάσης ἐκτὸς συκοφαντίας διαφυλαχθείημεν. Ibid. S. 138

566 Τίς φυλακαῖς συγκλειόμενος ἢ συκοφαντίας ἀνθρώπων ἁλώμενος τὸ Νικολάου ἐπικαλεσάμενος ὄνομα, οὐ ταχέως τὴν λύσιν τὴν λυπηρῶν ἐκομίσατο Anrich. S. 167

Τοῦ Πνεύματος γενόμενος	Духа став,
ἀληθῶς καταγώγιον,	воистину, обиталищем,
τῶν Ἀποστόλων ὁμόφρων,	Апостолов единомудре,
θεοφάντωρ, Νικόλαε·	богоявитель, Николае,

По-видимому, подобное сравнение имеет под собой литургическое обоснование – одновременное празднование памяти св. Апостолов и святителя Николая в четверг, начало которого, судя по канонам Иосифа, написанным на восемь гласов, относится к IX веку, хотя, судя по ранней славянской традиции, оно было далеко не повсеместным[567]. Наше предположение подтверждается материалом Октоиха – 1 тропарем 9 песни канона Святителю 7 гласа с именем Иосифа в акростихе:

Ἰχνηλατήσας τοὺς τρόπους	Ты последовал путям
τῶν ἱερῶν Ἀποστόλων,	священных Апостолов,
τὴν αὐθεντίαν αὐτῶν	власть их
κατακληρώσω	ты унаследовал,
ὡς Ἱεράρχης σεπτός,	как иерарх честный,
ἀξιάγαστε Νικόλαε[568]	досточтимый Николае.

[567] Существует определенная трудность с каноном второго гласа, присутствующим также в минее за 6 декабря, который приписывается определенной традицией Феофану Начертанному, его акростих несколько выбивается из общей схемы акростихов прочих канонов, посвященных в Октоихе святителю Николаю (в них присутствует нумерация сообразно гласу). Однако, в каноне восьмого гласа говорится – ΣΟΙ ΝΙΚΟΛΑΕ ΟΓΔΟΗΝ ΠΡΕΠΕΙ ΜΕΛΟΣ. ΙΩΣΗΦ. «Тебе, Николае, восьмая подобает песнь. Иосиф». Следовательно, с определенной осторожностью, и канон второго гласа следует приписать Иосифу для полноты числа канонов октоиха.. Предание, отраженное в ямбах Никифора Каллиста Ксанфопула, связывает установление памяти св. Николая в четверг и создание ему канонов Октоиха с чудесным освобождением св. Иосифа из плена (*Anrich.* Hagios Nicolaos S. 456).

В славянских октоихах Студийского типа в четверг вместе с песнопениями Апостолам исполнялись стихиры и каноны св. апостолу Петру. По мнению О.А. Крашенинниковой, данный гимнографический цикл явился отражением почитания св. Петра, которое сложилось Великой Церкви в IX-XI в. Каноны святителю Николаю появляются на службе четверга лишь в Октоихах Иерусалимской редакции (славянские – XIV-XV в.). См. Крашенииникова О.А. Древнерусский Октоих XII-XIV вв. как памятник средневековой гимнографии. Автореферат диссертации. М., 1997. С.21. Это, однако, указывает лишь на локальный характер распространения традиции четверговых служб святителю Николаю.

[568] Παρακλητικὴ. Ἀθῆναι. 1991, Σ. 389.

Судя по стилистике и характерным лексемам, напр – θεοφάντωρ – применительно к архиерею[569], этот седален стихиры могли быть созданы в студийской среде в середине-второй половине IX века, и отмечены несомненной печатью влияния св. Феодора Студита и его учеников.

2. В стихире на подобен «Преподобне отче, богоносне Феодосие» особое внимание обращают на себя реминисценции, связанные с почитанием Креста и реликвий Страстей Христовых. Святитель именуется «губкой, отирающей влагу малодушия». Подобное наименование кажется весьма необычным, если не вспомнить о губке, через которую поили Христа на Кресте, и которая хранилась в церкви Богоматери Фаросской в Большом Константинопольском Дворце[570]. В связи этой стихиры с Крестом нас убеждают следующие эпитеты, обращенные к Святителю ὁ κοσμοπόθητος[571] καὶ κόσμον διασώζων[572] –_мировожделенне и мир спасающий. Вероятно, прилагательное κοσμοπόθητος взято из первой стихиры Кресту на 3 неделе Великого Поста[573] – κοσμοπόθητε, δι᾽ ου τῶν δακρύων ἐξηφανίσθη κατήφεια – «мировожделенне, имже слезное потребися сетование». В

---

[569] Слово θεοφάντωρ в значении «епископ», архиерей, является маркирующим для студийской традиции καθά φησιν ὁ θεοφάντωρ Διονύσιος πρός τινα Δημόφιλον (как говорит богоявитель Дионисий в письме к некоему Демофилу) Epistula 455 ad. Theophilum. 12. См. издание *Theodorus Studites*. Epistulae, / ed. *G. Fatouros*. Vol. 2 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis T.31. Berlin, 1992: P. 645. Далее – Fatouros…том, страница. См. также Псевдо-Иоанн Дамаскин, «Послание к императору Феофилу». Ὁ οὖν μέγας ἀρχιερεὺς Νικηφόρος ὁ θεοφάντωρ σύνοδον ἁγίων Πατέρων συναθροίσας (Великий первосвященник Никифор, богоявитель, собрав собор святых отцов..). *Joannes Damascenus*. Epistula ad Theophilum. PG 95. Col. 373 A.

[570] Об этом сообщает в частности исландский аббат Николай Симундарсон, побывавший в Константинополе во второй половине XII века. См. *E. Von Dobschutz*. Christusbilder. Leipzig, 1899. S. 215.

[571] Возможно, это прилагательное взято из первой стихиры Кресту на 3 неделе Великого Поста начало – Λάμψον ὁ τοῦ Κυρίου Σταυρὸς..) κοσμοπόθητε, δι᾽ οὗ τῶν δακρύων ἐξηφανίσθη κατήφεια ."Мировожделенне, чрез него же слезное истребися сетование.Τριῴδιον. Σ.229 Вероятно, эта цитата мотивирована также и тем, что св. Николай явился утешителем, отгоняющим всякую печаль и отирающим всякую слезу. Слово κοσμοπόθητος употребительно в студийской среде. См. письмо Феодора Студита к Михаилу царю ἡ κραταιὰ χεὶρ τοῦ θεοῦ σῴζοι σε, τὸν κοσμοπόθητον καὶ θεοφιλῆ, τὸν βασιλέα τῶν χριστιανῶν, Epistula. 429, 3. Fatouros. Vol. 2. P.602

[572] Сходное обыгрывание корня κόσμος присутствует в канонах Иосифа, так и в издаваемом каноне – см. ниже

[573] Начало Λάμψον ὁ τοῦ Κυρίου Σταυρὸς – «Возсияй, Господень Кресте».

том, что это возможно, показывает продолжение в стихире св. Николая καὶ κόσμον διασώζων – «и мир спасающий»: слова о мироспасительном значении св. Николая могли появиться под влиянием почитания спасительного крестного древа. Подобная связь между почитанием Креста и святителя Николая – не случайна, ибо основывается на жертвенном, крестном служении иерарха, подразумевает образ Доброго Пастыря (Ин. 10, 11) и имеет определенную традицию: уже в энкомии свт. Андрея Критского о св. Николае говорится, что он «всего себя Богу привел как всеплодие, и душу свою за овец евангельски положил[574]». Датировка этой стихиры наталкивается на определенные трудности. Ясно, что она была создана после стихиры «Возсияй, Господень Кресте», которую можно отнести к VIII в., по своей стилистике стихира «преподобное отче» может относиться к IX веку. Ключевым датирующим признаком в ней является прошение «даровать мир Церкви». Следовательно, ее можно датировать или периодом второго иконоборчества (815-843), или периодом игнатианской смуты (858-869).

Содержание стихиры указывает на «нужды и обстояния», на «бурю искушений», святитель уподобляется «губке», отирающей малодушие», что вероятно свидетельствует о серьезных гонениях и испытаниях, каковым во многом и явилось для Церкви второе иконоборчество. За эту датировку говорит также и крестная символика, весьма актуальная в полемике с иконоборцами, унижавшими иконы под предлогом почитания Креста. Однако, не исключается и датировка времен игнатианской смуты. Исходя из этих соображений, можно датировать эту стихиру периодом 815-868 г.

Об авторстве ее судить трудно, есть лишь небольшая зацепка – возможная связь слов περιβοητός παντάχου διὰ πολλὴν ταχύτητα καὶ ἀρρωγὴν («восхваляемый повсюду чрез многую быстроту и помощь») с припевом кондака св. Романа

[574] ἀλλ᾽ ὅλον σεαυτὸν τῷ Θεῷ προσάγων ὁλοκάρπωμα, καὶ τῇ σεαυτοῦ ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων εὐαγγελικῶς προιέμενος. *Andreas Cretensis*. Encomium in Santctum Nicolaum. PG. 97. Col. 1196 A. По-видимому этот энкомий мог быть произнесен между 712 г. – предполагаемым годом избрания св. Андрея на Гортинскую кафедру и 740 – предполагаемым годом его смерти. см. *Каждан А.* История Византийской литературы (650-850). СПб. Алетейа. 2002. С. 62, 64.

Сладкопевца на трех отроков (исполняемый в неделю св. отец пред Рождеством) τάχυνον ὡς οἰκτίρμων καὶ σπεῦσον ὡς ἐλεήμων εἰς τὴν βοήθειαν ἡμῶν, ὅτι δύνασαι βουλόμενος (ускори, как щедрый и поспеши, как милостивый, на помощь нашу, ибо можешь, если хочешь)[575]. Согласно житию св. Иосифа Песнописца (+883), именно эти слова были написаны на свитке, который ему передал перед освобождением из критского плена чудесно явивший в темнице святитель Николай[576]. Следовательно, мы можем предположить, что данная стихира могла быть написана св. Иосифом Песнописцем и тогда мы можем несколько сузить датировку – как минимум от 820 до 868 года.

Значительный интерес представляют блаженны – μακαρισμοὶ (лист 5). Они написаны на глас и по образцу блажен Великой Пятницы, на что указывает сам текст – обозначение подобна – «Древом Адам» хотя следует отметить, что наиболее полно по своей метрике они соответствуют последним тропарям страстных блаженств, а не первым. Значимо само по себе обращение к образцам Великой Пятницы, которое продолжает тему Креста (см. выше). Отчасти тематика Креста и искупления выражается в словах первого тропаря блаженств – καὶ ἐκ σκιᾶς θανάτου λυτρούμενος[577] («и от тени смертной избавляющий»), а также – в христологическом образе незаблуждающей звезды. Из житийной традиции в блаженствах отражено призвание Святителя – «от пастыря доброго жезл прияв», а также – борьба с ересями («свирелью Духа волков отгоняешь, еретических». ἐν τῇ σύριγγι τῇ τοῦ Πνεύματος τοὺς λύκους αποσοβεῖς τῶν αἱρέσεων). Эти слова

[575] *Romanos le Melode*. Hymnes / Ed Grosididier de Matons. – Paris, 1964 T. I // SC 99. P. 362.

[576] Ἐπέστη τις αὐτῷ τῇ φρούρᾳ κόσμιος ἀνὴρ τῇ στολῇ ἱεροπρεπὴς τὴν ἰδέαν, καὶ νῦνἧκειν ἐκ Μύρων εἰπών. Δέξαι ταύτην τὴν κεφαλίδα διεκελεύσατο, ὁ δὲ χερσι λαβὼν ὁμοῦ τέ ἀνεγίνωσκε καὶ ἔψαλλε·τάχυνον, ὡς οἰκτίρμων καὶ σπεῦσον ὡς ἐλεήμων εἰς τὴν βοήθειαν ἡμῶν, ὅτι δύνασαι βουλόμενος· (Предстал ему в темнице некий муж в прекрасной одежде, священнолепный видом, сказавший, что он идет из Мир. Он повелел: «Прими этот свиток. Он же (Иосиф) взяв его, стал читать и петь: «Ускори, как щедрый и поспеши, как милостивый, на помощь нашу, ибо можешь, если хочешь») *Anrich G.* Hagios Nicolaos. Leipzig, 1913. P. 455. О св. Иосифе Песнописце см. *Рыбаков Б.* Св. Иосиф Песнописец. М., 2002.

[577] Аллюзия на 22 псалом – «аще и пойду посреде сени смертныя, (ἐαν καὶ γὰρ πορευθῶ ἐν μέσῳ σκιᾷς θανάτου) не убоюся зла». Пс.22, 4. Возможно, эти слова – намек на избавление св. Николаем трех граждан и двух воевод.

являются определенным идентификационным и датирующим признаком, они являются своеобразной цитацией из 271 послания св. Феодора Студита к папе Пасхазию. «Ты должен быть сильным у Бога ибо на это ты и поставлен. Умоляем тебя, устраши еретических зверей божественным словом твоим. πτόησον, δεόμεθα, τοὺς αἱρετικοὺς θῆρας σύριγγι τοῦ θείου λόγου σου· Пастырь добрый, положи душу твою за христовых овец»[578]. Эта цитация говорит о многом: во-первых, автор прекрасно знал творения св. Феодора Студита и творил в рамках его традиции, во-вторых он явно симпатизировал папству, если слова, обращенные к папе Пасхазию, применил ко святителю Николаю. Судя по победному оптимистическому тону, блаженны могли быть созданы после 843 года. В середине – второй половине IX века на папство ориентировались игнатиане. Известно, что Иосиф Песнописец был сторонником патриарха Игнатия, который назначил его своим скевофилаком[579]. Как известно, папство, в особенности папы Николай I и Адриан VIII оказывали Игнатию и его партии всестороннюю поддержку[580], поэтому в творчестве игнатианских авторов естественны реминисценции, связанные с папством. Следовательно, автором блаженных мог быть Иосиф Песнописец. Следующее допущение рискованно, но обладает долей вероятности: возможно подобная цитация из письма к папе и наложение на образ Николая Чудотворца связана с именем папы Николая, не признавшего патриарха Фотия и требовавшего восстановления Игнатия на престоле. В таком случае блаженны могли быть созданы между 858-867 годами – годом низложения патр. Игнатия и смерти папы Николая.

В блаженствах святитель изображен как добрый пастырь, питающий свое стадо на пажитях и воде упокоения. Возможно, за этими словами скрыто нечто большее, чем простая риторика, в них можно видеть намек на деяние о корабле с пшеницей и на деяние о податях.

---

578 Theodorus. Studites. Epistula 271 (ad papam Paschasium). . 45. Fatouros. Vol. 2. P. 401

579 *Каждан А.П.* История византийской литературы. Спб, Алетейя, 2002. С.350.

580 См. *Dvornik F.* Photian Schism. History and Legend. Oxford, 1948.

Заслуживает особого внимания тот тропарь, в котором говорится о борьбе святителя с ересями:

Τῇ τῶν δογμάτων σου βοῇ	Учений твоих гласом
κατεβροντίσθη φρένας ὁ Ἄρειος	поражен был в сердце Арий,
καὶ θεολόγοις σου πλοκαῖς	и богословскими твоими сетями
κατεδεσμήθη γλωσσαν Εὐνόμιος,	был связан язык Евномия.
Τριάδα γὰρ συνάναρχον,	Троицу Безначальную,
Πατέρα, Λόγον,	Отца, Слово,
Πνεύμα συνομοούσιον,	Духа соединосущного,
τρανῶς ἀνεκήρυξας	пространно ты проповедал,
καὶ τούτους κατέκρινας	и сих осудил
τῷ βυθῷ τῆς σιγῆς	во глубину молчания,
τῇ κτίσει συναριθμοῦντας	к твари сопричисляющих
τὸν κτίσαντα	Создавшего.

Источник этого тропаря очевиден, это 159 послание Василия Великого: «Ибо природой свят Отец и природой свят Сын, и мы не принимаем ни тех, кто разделяет и разлучает божественную и блаженную Троицу, ни тех, кто легко сопричисляет Сына твари»[581].

Для нас этот тропарь интересен прежде всего тем, что он направлен сугубо против субординационистских ересей Ария и Евномия и находится в некотором противоречии с энкомиастической и житийной традицией, которая, во-первых, естественно, ничего не говорит о Евномии, так как он никак не мог столкнуться со св. Николаем, ибо принадлежал к младшему поколению ариан и выступил на церковно-политическую арену не ранее чем через двадцать лет после кончины св.

[581] ὡς φύσει ἅγιος ὁ Πατὴρ καὶ φύσει ἅγιος ὁ Υἱός, οὔτε αὐτοὶ τῆς θείας καὶ μακαρίας Τριάδος χωρίσαι καὶ διατεμεῖν ἀνεχόμεθα, οὔτε τοὺς εὐκόλως τῇ κτίσει συναριθμοῦντας ἀποδεχόμεθα Basilius Caesariensis. Epistula. 159. 2. 30. См. *Saint Basile*. Lettres, / ed. Y. Courtonne, vol. 2. Paris, Les Belles Lettres, 1961. P. 230.

Николая[582]. Во-вторых, и житийная, и гомилетическая традиция говорит о том, что св. Николай выступил и против Ария, и против Савелия, то есть и против субординационизма и против модализма. Приведем пример из энкомия св. Андрея Критского: «Ты мечом веры одушевленное разделение Ария вместе со смешением Савелия срубил под корень»[583]. Сходную мысль мы находим и у архимандрита Михаила: «Он ниспроверг скверные пустословия безбожных Ариеманов и Савеллиан»[584]. Возможно, замена Евномия на Ария, обусловлена нежеланием поднимать Савеллианскую тему, несколько неприятную для игнатиан в связи с нападками св. патриарха Фотия на папу Николая I и сторонников Filioque и она связано с римскими симпатиями сторонников Игнатия[585]. Наше предположение подтверждается тем, что в канонах Иосифа мы нигде не находим упоминания о Савеллии. Безусловно, это никоим образом не говорит о филиоквистских или савеллианских симпатиях игнатиан вообще и Иосифа Песнописца, а лишь о стремлении уйти от темы, ставшей неудобной, в контексте т.н. «Фотианской схизмы».

У рассматриваемого нами тропаря есть еще один подтекст. Он свидетельствует о том глубоком влиянии, которые оказывали на борьбу с арианством личность Святителя Николая и его вдохновенные проповеди и обличения ереси, которые действовали не только на его современников, но и на последующие поколения.

Особого внимания заслуживает канон святителю, доселе неопубликованный и неизвестный ни в одной рукописи. Его ирмосы взяты из рождественского

---

[582]См. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви Т. 4. М, 1997. С. 75, 81.

[583] ` τῆς πίστεως φάσγανον τὴν ἔμψυχον Ἀρείου κατατομὴν τῇ συναιρέσει τοῦ Σαβελλίου συναπέτεμες προθελύμνιον. Andreas Cretensis. Encomium in sanctum Nicolaum. PG. 97. Col. 1200.

[584] *Anrich*. P. 126.

[585] Автор никоим образом не намекает на то, что якобы игнатиане вообще и св. Иосиф Песнописец в частности были филиоквистами или филосавеллианинами. Несомненен факт, что у каждой церковно-политической партии есть свои любимые и нелюбимые темы и тема Савеллианства могла быть достаточна неприятна для игнатиан, в особенности после «Мистагогии» Фотия и собора 867 года.

канона, написанного св. Космой Маиумским (начало – «Христос раждается»). Следует отметить, что ирмосы этого канона часто использовались как модель Иосифом Песнописцем, как например, ныне употребляемый второй минейный канон с алфавитным акростихом. Присутствие рождественских ирмосов в канонах святителю вряд ли случайность, поскольку 6 декабря попадает в Рождественский пост. В каноне даны лишь инципиты ирмосов. Метрика тропарей в основном соответствует ирмосам (за исключением особо оговоренных случаев). Канон имеет акростих ΤΟΥΣ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΘΑΥΜΑΤΩΝ ΠΛΕΚΩ ΚΡΟΤΟΥΣ – «сплетаю рукоплескания чудесам (буквально «чудес») Николая». Метрически он является квантитативным шестистопным ямбом, или ямбический триметр, что опять-таки напоминает акростихи канонов Иосифа, равно как и его лексика[586]. Соответствующее акростиху наличие четырех тропарей в каждой песне также типично для Иосифа, в особенности – в канонах посвященных святителю Николаю, оно присутствует почти во всех канонах Октоиха (за исключением канона второго гласа).

Содержательная сторона публикуемого канона (далее ПК) также свидетельствует о возможном авторстве Иосифа. В нем обращает на себя внимание не только едва намеченная житийная канва, но и всецелая углубленность в одну тему – мироточение. Такую ограниченность тематики можно объяснить тем, что автор себя исчерпал в предшествующих произведениях, посвященных тому же святому. Но тогда трудно найти иного автора, который написал бы столько канонов в честь св. Николая, как Иосиф, которому, как мы уже упоминали, принадлежат, как минимум, девять канонов Святителю – восемь из Октоиха, один из Минеи. Немногочисленные упоминания о житийных событиях, встречающиеся в ПК – призвание к епископству (4 песнь, 2 тропарь), борьба с ересями (3 песнь, 1 тропарь; 4 песнь, 1 тропарь), спасение Стратилатов (7 песнь, 2 тропарь), спасение

[586] О языке и поэтической технике Иосифа см. *Τομαδάκης Ε.* Ιωσὴφ ὁ ὑμνόγραφος. Βίος καὶ ἔργον. Ἀθῆναι, 1971; *Tomadakes N.B.* La lingua di Giuseppe Innografo // Byzantino-Sicula. T.2. Palermo, 1975. P. 497-506.

дочерей (7 песнь 3 тропарь), мореплавателей (там же) – соответствуют житийной традиции I типа, прежде всего – житию архимандрита Михаила, а также энкомиям Андрея Критского и Мефодия, что является типичным для канонов Иосифа в Октоихе: в них, помимо упомянутых событий и чудес, мы находим также спасение граждан Мир Ликийских, сокрушение идолов, обличение Ария. Общность наблюдается не только в житийных мотивах, но и в их разработке. Приведем примеры, связанные со спасением Стратилатов – ПК, 7 песнь 2 тропарь:

Ληφθέντες ἀβουλίᾳ	Схваченные неправедным советом
οἱ στρατάρχαι ἐκ φθόνου	военачальники из зависти
πρὸς φόνον δεινὸν	для убийства лютого,
τὸν ἐν τοῖς Μύροις σὲ λαμπρὸν	в Мирах тебя пресветлую
ὑφαπτόμενον ἀστέρα βοαῖς	засветившую звезду,
Εὐμυρίσαντες, ζωῆς	призывами благостно помазав (миром),
αἴτιον ἔψαλλον	Виновника жизни воспевали:
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεὸς,	«Отцев наших, Боже,
εὐλογητὸς εἶ	благословен еси».

Сравним этот тропарь с первым тропарем пятой песни из канона Святителю второго гласа:

Θεοπρεπεῖ πολιτείᾳ	Богоугодной жизнью,
Τρισμάκαρ λελαμπρυσμένος,	триблаженне, просвещенный,
τοὺς κατακριθέντας ἀδίκῳ ψήφῳ	осужденных неправедным решеньем
θανατωθῆναι παραστάς ἐλυτρώσω	быть умервщленными, представ, избавил
τῷ Δεσπότῃ Χριστῷ κραυγάζοντας·	Владыке Христу вопиющих:
Ετερον ἐκτὸς σου οὐ γινώσκομεν	«Разве тебе иного не знаем»[587].

[587] Παρακλητικὴ, Ἀθῆναι, 1991. Σ. 102

Приведем следующий пример, наглядно свидетельствующий и об общности сюжетов, и об их сходной разработке в ПК и в каноне Октоиха 2 гласа.

Ἐλαίῳ τῆς ἁγνείας	Елеем чистоты
τὴν λαμπάδα μυρισθεὶς, Νικόλαε,	как светильник помазанный, Николае,
κόρας ὡς ἔσωσας τὸ πρίν	*дочерей ты спас прежде,*
ναυτιλλίας τὲ τὸ ὕστατον	**и мореплавания мужей**
τῆς ἀγνοίας φῶς τοὺς ἄνδρας	**в конце, от неведения к свету**
ἐφελκύεις βοᾷν	ты извлекаешь вопиять:
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεὸς	«Отцев наших, Боже,
εὐλογητὸς εἶ	благословен еси». (ПК 7 песнь 3 тропарь)

Сравним этот текст с 1 тропарем 9 песни канона 2 гласа:

Λαμπάσι τῆς χάριτος,	Светильниками благодати,
Θεόφρον φωτιζόμενος	Богомудре, просвещаемый,
καὶ φωστὴρ εὐσεβείας	и светильником благочестия
σοφὸς γενόμενος	стал, мудрый,
τοὺς ἐν πειρασμοῖς διασῴζεις	сущих во искушениях спасаешь,
τοὺς ἐν βυθῷ θαλάσσης λυτροῦσαι	**в глубинах моря избавляешь,**
καὶ τρέφεις λιμώττοντας[588]	и питаешь голодающих…

И тот и другой тропарь апеллирует к деянию о трех дочерях и деянию о корабельщиках, ставя их в прямую связь, поскольку святитель Николай спас моряков не только от телесной, но и от душевной, обличив их в грехах, в том числе и в блуде[589]. Подобная связь присутствует в послании Мефодия к Феодору,

[588] Ibid. Σ.104.

[589] Вот с какими увещаниями обращается св. Николай к морякам: Η γὰρ σύντροφος ὑμῖν ἀδικία καὶ τὸ πλεονεκτικότατον μετὰ τῆς μυσαρὰς καὶ θανατηφόρου πορνείας... τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ τὴν παιδείαν ἐκκαλοῦνται. Ибо вскормленная вами несправедливость и жадность со скверным и смертоносным блудом вызывают наказание человеколюбивого Бога. Vita per Michaelem, 41. Anrich. P. 132.

которое мог послужить общим источником для этих двух тропарей: Τῷ πρώτῳ γὰρ τῶν κορῶν καὶ ἐσχάτῳ τῶν ναυτῶν διηγήματι σωφροσύνης φροντίζων καὶ σαρκὸς μιασμὸν ἐκκόπτων καὶ ἀναστέλλων ἐπιδόσει χρημάτων καὶ ἐλέγχῳ ῥημάτων παραταττόμενος Вначале он заботится о девах, а в конце – о моряках рассуждением мудрости и отсекая скверну плоти, и отгоняя даянием денег, и ограждая обличением слов»[590].

В ПК и канонах Иосифа наблюдается общность образной системы и библейской типологии, не в последнюю очередь обусловленная общностью источников. Прежде всего это относится к образам ветхозаветных праведников – Авраама и Моисея. Рассмотрим девятую песнь второй тропарь:

Ὁλοτρόπως,	Всецелообразно,
Πάτερ, σαυτὸν θύμα τίμιον	Отче, себя в жертву драгоценную
Ἀβραὰμ προσήνεγκας.	как Авраам принес
ὡς ἄλλον Ἰσαὰκ ἐκ πόθου	как другого Исаака от любви …

Сравним эту строфу первом тропаре шестой песни минейного каноне (втором), автором которого также является Иосиф Песнописец:

Νέος Ἀβραάμ	Новым Авраамом
εδείχθης, Νικόλαε	показался, Николае,
Ὡς μονογενῆ υἱὸν	как единородного сына,
προσάξας τὸν νοῦν	привел ты ум ,
τῷ Δεσπότῃ σου	Владыке твоему,
ἀναιμάκτους θυσίας	бескровные жертвы
προσφέρων ἀεὶ [591]	принося всегда.

Эти тропари восходят к общему источнику – энкомию св. Андрея Критского: Αβραὰμ ἐν φιλοξενίᾳ καὶ φιλοθείᾳ θαυμάζεται καὶ ἅμα θῦμα δεκτὸν ἀθυτως τὸν ἐξ ἐπαγγελίας ὑιὸν προσάγων, Θεῷ μακαρίζεται. αὐτὸς δε Χριστόν αὐτὸν ξενάγεις ....

[590] *Methodius.* Ad Theodorum (21). Anrich. P. 149.
[591] Παρακλητικὴ. Σ. 104.

καὶ θύῃ οὐ τὸν ἀγαπητὸν υἱὸν ἡ πρόβατον ἀντ᾽ αὐτοῦ συννεισφερόμενον, ἀλλ᾽ ὅλον σεαυτὸν τῷ Θεῷ προσάγων διὰ παντὸς ὁλοκάρπωμα καὶ τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων εὐαγγελικῶς προιέμενος

«Авраам гостеприимством и боголюбием дивен и тем, что нежертвенно принеся в жертву приятную обетованного сына, ублажается Богом. Ты же гостеприимствуешь Самого Христа и приносишь в жертву не возлюбленного сына, или овцу, вместо него приносимую, но всего себя Богу приводишь и душу свою по-евангельски полагаешь за овец[592]».

Общим является и образ Моисея – рассмотрим третий тропарь 1 песни ПК:

Ὑπέδυς γνόφῳ τοῦ Πνεύματος	Зашел ты во мраке Духа.
ὡς ἄλλος δὲ Μωσῆς, νόμον εἴληφας	Как иной Моисей, ты приял закон,
κἀκεῖθεν ἡμῖν ἐτράνωσας	и оттуда ты нам ниспослал
νίκην λαῷ τῷ θείῳ	победу народу божественному.

Здесь Моисей изображается стоящим на горе Синай, входящим в божественный мрак откровения.

Сравним этот текст с первым тропарем восьмой песни канона 1 гласа:

Ἐν ὄρει ἱστάμενος На горе стоя
τῶν θείων ἀρετῶν Божественных добродетелей,
τοῖς πέρασι γνωριμὸς пределам известен,
Θαυμάτων ὑψηλῶν[593] чудесами возвышаясь.

Образ Моисея в контексте почитания святителя Николая восходят к одному источнику – энкомию св. Андрея Критского:

Μωσὴς ἐπὶ πραότητι καὶ λαοῦ νομοθεσίᾳ κηρύττεται καὶ τοῦ Ἰσραὴλ δημαγωγὸς ἀναγράφεται. Αὐτὸς δὲ πανόλβιε Πάτερ, πρᾷος μὲν τοῖς πᾶσιν, φοβερὸς μὲν τοῖς ἁμαρτάνουσιν, νομοθετῶν παντὶ τῷ λαῷ τῷ φαυλῶν ἀπέχεσθαι πράξεων «Моисей проповедуется кротостью и установлением закона народу, и описывается как

[592] PG 97. 1193 C.
[593] Παρακλητικὴ. Σ. 46.

народоводитель Израиля. Ты же, всеблаженне Отче, кроток всем, страшен же согрешающим, законоположитель всему народу, чтобы воздерживаться от скверных дел»[594].

Встречаются и общие приемы – игра существительным κόσμος и глаголом κοσμέω.

……. ἡ φύσις σε	Природа тебя
ἐγνώρισεν ὑπὲρ νοῦν	показала, паче ума
σαρκὶ συνειληφυῖαν	плотью зачавшую,
τὸν Λόγον ὑπὲρ λόγον	Слово паче слова,
διὰ τὸν Λόγον ὑπὲρ νοῦν	чрез Слово паче ума
κόσμον κοσμήσαντα .	мир украсившего.

(ПК 5 песнь, 4 тропарь).

Сравним это с тропарем из канона Святителю Николаю третьего гласа:

Κοσμήσας τὴν τῶν Μύρων καθέδραν,	Украсивший Мир кафедру,
ἐδείχθης κόσμος Ἀρχιερέων	ты показался украшение Архиереев.
ἀλλὰ πρεσβείαις ταῖς σαῖς	Но молитвами твоими
τῶν κοσμικῶν ἡμᾶς πειρασμῶν διάσωζε	от мирских нас искушений спаси.[595].

Особенно в канонах Иосифа частотна игра словами μύρον – миро и названием Мир Ликийских, весьма часто встречающаяся и в ПК.

Сравним 3 тропарь 9 песни канона 6 гласа:

Σὺ ἐν Μύροις, τῆς Λυκίας τεθαμμένος.	Ты, в Мирах Ликийских погребенный,
μύρα βρύεις πάντοτε, ΝΙκόλαε[596]	миро источаешь всегда, Николае.

с 1 тропарем 8 песни ПК.

Ὡς Μύροις ἐν τῇ ζωῇ παροικήσας	Как в Мирах ты жизнь прожил,
μετὰ θάνατον μύρα προχέεις	после смерти миро изливаешь,
μυρισθεὶς γὰρ κέχρισαι	благоуханно ты помазан был

[594] PG 97. Col 1196.
[595] 3 глас, 6 песнь, 3 тропарь.Παρακλητικὴ. Σ.159.
[596] Παρακλητικὴ. Σ.333.

μυροτρόπως	мирообразно,

Следует отметить также сходное обыгрывание имени св. Николая (Νικόλαος – победитель народа) в связи с корнем νίκη – победа. Рассмотрим первый тропарь третьей песни ПК:

Νίκῃ φερωνύμως	Победе тезоименно
εὐσεβούντων ἐδώθης, Νικόλαε,	благочестивых ты даровался, Николае.

Сравним эту строфу с третьей песни канона шестого гласа:

Νίκη σαφῶς	Победа ясно
κατὰ τῶν ψυχοφθόρων παθῶν	над душетленными страстями
Νικόλαε	Николае…

Показателен также 2 тропарь 8 песни канона четвертого гласа:

Ὁ τῆς νίκης ἐπώνυμος, Ἅγιε Победе тезоимените, святе,

Νικητὰς ἡμᾶς δεῖξον πρεσβείαις σου[597] победителями нас покажи молитвами твоими

В канонах Иосифа и ПК присутствуют общие редкие лексемы, например μυριπνόος – миродышущий:

ποταμοὺς μυριπνόους ἀένναον реки мироблагоухающие вечно

(1 тропарь, 5 песнь)

Это очень редкий термин, до десятого века в христианских памятниках он встречается только в Сивиллиных оракулах[598] и в поэмах св. Григория Богослова[599]. Но он присутствует также и в каноне шестого гласа: Μυρίπνοος γένγονας, δικαιοσύνης ἔργοις (миродышущим ты стал делами справедливости).

[597] Παρακλητικὴ Σ.217.

[598] τὴν Λυκίης ἄμυρον καὶ τὴν μυρίπνουν ποτε χέρσον. (ликийский терновник и миродышущая некогда суша) Oracula Sibyllina. Od. 5, vers. 129.

[599] Εἶπες ἂν, ὡς Ὁ πατὴρ ἦν καλὸς, ἢ μυρίπνους; (Скажешь же «Был отец прекрасен и миродышущ») PG 37. Col. 851 A.

Наконец, в публикуемом каноне мы находим косвенные подтверждения предания об освобождении св. Иосифа святителем Николаем (см. выше). Во-первых, в нем ощущаются связи с творениями Романа Сладкопевца, точнее – с его рождественским кондаком, тематически и литургически связанным с кондаком на Трех отроков. Приведем хотя бы один пример:

Ὕδωρ ἐκ γαστρός σου προελθόν	Вода из чрева твоего произошла
τὸ ζῶν, Θεογεννήτρια	Живая, Богородительнице,
ὕδωρ γὰρ ἐγνώρισε	вода прекратила
δίψης ἐν Ἐδὲμ	жажду в Эдеме
τῆς ἐκφλεχθείσης,	воспламененную.

Мы видим здесь явную перекличку с первым икосом рождественского кондака Романа Сладкопевца «Дева днесь»,

Τὴν Ἐδὲμ Βηθλεὲμ ἤνοιξε, ·	Вифлеем Эдем отворил,
δεῦτε ἴδωμεν	приидите, увидим.
τὴν τρυφὴν ἐν κρυφῇ ηὕραμεν,	В потаенности сладость нашли.
δεῦτε λάβωμεν	Придите, воспримем.
τοῦ παραδείσου ἐντὸς τοῦ σπηλαίου·	Рай внутри пещеры.
ἐκεῖ ἐφάνη ῥίζα ἀπότιστος	Там явился корень невспоенный,
βλαστάνουσα ἄφεσιν,	взрастивший прощение.
ἐκεῖ ηὑρέθη φρέαρ ἀνόρυκτον,	И там обрелся кладезь невскопанный,
οὗ πιεῖν Δαυὶδ πρὶν ἐπεθύμησεν·	из него Давид прежде желал (испить).
ἐκεῖ παρθένος τεκοῦσα βρέφος	И тамо Дева родившая чадо,
τὴν δίψαν ἔπαυσεν εὐθὺς	днесь жажду утолила
τὴν τοῦ Ἀδὰμ καὶ τοῦ Δαυίδ·	Адама и Давида.

Отметим, что в византийской гимнографии отчетливо ощущалась связь этого кондака с памятью святителя Николая: первый кондак св. Николаю написан на размер именно этого рождественского кондака (см.ниже).

Во-вторых, рассказ об освобождении военачальников помещен на 7 песне канона – песне Азарии, одного из трех отроков. Вряд ли это случайность.

В третьих, в каноне св. Николай воспевается, как «заступник теплый, великий поборник в бедствиях, властно изгоняющий бурю опасностей». См. 6 песнь, 3 тропарь ПК.

ἡδύνων ἀντιλήψει θερμότητι	Услаждая заступничеством теплым
μέγας ἐν ἀνάγκαις πρόμαχος	великий в скорбях защитник
μυροτρόπως γὰρ πᾶσιν ἐγνώρισε	мирообразно всем явился,
τῶν κινδύνων ζάλην,	опасностей бурю
ἐκδιώκων κραταιῶς	изгоняя властно…

Возможно, эти слова, звучащие весьма личностно, связаны с личным опытом помощи св. Николая и автором ПК мог быть св. Иосиф Песнописец. К этому располагает и совокупность данных, изложенных выше. Мы не считаем гипотезу о возможном авторстве св. Иосифа Песнописца истиной в последней инстанции, учитывая несовершенство методов, применяемых в изучении византйиской гимнографии, а также недостаток информации, тем не менее следует подчеркнуть, что из авторов IX века – св. Иосиф – самый вероятный составитель публикуемого нами канона.

Теперь следует определиться с вопросом о датировке канона. Одним из датировочных признаков составления канона являются слова о победе божественного народа над душетленными ересями.

κἀκεῖθεν ἡμῖν ἐτράνωσας	И оттуда ты нам ниспослал
νίκην λαῷ τῷ θείῳ	**победу народу божественному,**
τρέπων δεινὴν	**отвращая ужасную**
πλάνην ψυχοφθόρον	**душетленную прелесть**
τῶν αἱρέσεων σαφῶς,	**ересей, ясно,**
πάτερ Νικόλαε.	отче Николае.

Если этот тропарь имеет конкретный исторический подтекст – победу над иконоборчеством[600], и мы принимаем авторство Иосифа, то в результате получаем определенный, хотя и достаточно широкий хронологический промежуток между 843 и 883 годом – годом смерти Иосифа Песнописца[601].

Как кажется, этот промежуток с определенной осторожностью можно несколько сузить: святитель Николай дарует победу над ересями не благочестивому царю, но благочестивому народу. Эта мысль в той или иной мере высказывается в каноне трижды – 1 песнь 1 тропарь, 3 тропарь; 3 песнь 1 тропарь. Подобный «демократизм» может быть объяснен изъятием имен нежелательных царей, или неудобством их упоминания. Если мы согласимся с тем, что ниспосланная свыше победа над ересями, о которой говорится в каноне – прежде всего победа над иконоборчеством, то тогда опальными царями становятся Михаил и Феодора, имена которых по соображениям политической корректности не упоминаются, а победа приписывается всецело «благочестивому народу».

Тогда канон мог быть составлен после убийства Михаила III и прихода к власти Василия Македонянина в 867 году. Примеры подобной цензуры характерны для истории Македонской династии: в Триоди IX-X века РНБ Греч. 712[602] в каноне торжества Православия одном случае выпущено имя Феодоры и заменено на «всех Творца»[603], в другом, еще более характерном «согласие Феодоры царицы и

---

600 Вероятность исторического подтекста подобной сентенции весьма высока, поскольку для иконопочитательских кругов подобное высказывание было бы неприличным для ситуации 726-787 года (первое иконоборчество) или 814-843 года (второе иконоборчество).

601 См. *Каждан А.П.* История византийской литературы. Спб. 2002. С. 350

602 Основной текст – 216 листов – южноиталийский почерк X века. Описана в каталоге Гранстрем. В свое время ей занимались М.А. Момина и Б.Л. Фонкич. В рукописи находятся 20 листов IX века, которые, по мнению К.К. Акентьева принадлежат к Фотианскому скрипторию – листы 20-39. Сходство в текстах IX и X века, ряд совпадений в некоторых чтениях и даже ошибках наводит на мысль, что южноиталийская рукопись была скопирована с константинопольской триоди середины – второй половины IX века и именно оттуда в нее попали интересующие нас цензурные исправления (см. ниже), которые могли быть и правками в более старом тексте, и исконными для рукописи IX века чтениями.

603 7 песнь 3 тропарь. Л. 49. Вместо νεύσει Θεοδώρας τῆς ἀξιοπρεποῦς βασιλίδος (Τριῴδιον κατανυκτικὸν.Ἀθῆναι, 1991. Σ.149) стоит νεύσει καὶ βούλει τοῦ παντὸς δημιουργοῦ.

ее сына благочестивого Михаила самодержца» заменяется на «молитвами Богородицы, Апостолов со священномучениками»[604]. Подобное обращение к «народу» типично для эпохи Василия: в одном из текстов времени начала Македонской династии, посвященном иконоборческому императору Феофилу, говорится о лютой зиме, наставшей «за нечестие народа»[605]. В случае принятия 867 года датой post quem, канон мог быть написан между 867 и 883 годом – предполагаемым годом смерти Иосифа Песнописца. Подобная датировка не противоречит переживанию победы над ересями и торжества Православия: оно было актуальным для патр. Фотия еще в 867 году[606].Поэтому представляется целесообразной датировка 867-883 г.

Дальнейшее сужение датировки несколько рискованно, однако теоретически возможно. Среди ветхозаветных праведников, упоминаемых в каноне (см. ниже), присутствует образ пророка Илии через изображение вознесения св. Николая в рай через миро как на колеснице

Ὑπέρθεν,	Свыше,
ὡς ἅρματι μύρῳ τῷ σῷ,	как на колеснице, на мире твоем
τῶν ἀγόνων διφρεύσας,	подвигов помчавшись,
κατέσπευσας	ты поспешил
εἰς μένοντα παράδεισον, Νικόλαε,	в ожидающий рай, Николае,
λαμπρῶς	пресветло

[604] 6 песнь 3 тропарь канона Торжества Православия, в котором вместо Θεοδώρας νεύσει τῆς βασιλίδος καὶ τοῦ ταύτης εὐσεβοῦς Μιχαὴλ αὐτοκράτορος (Τριῴδιον Σ.230) стоит νεύσει καὶ βούλει τοῦ παντὸς δημιουργοῦ

[605] Этот факт мне любезно сообщил Д.Е. Афиногенов.

[606] См. его XVII гомилию, где возобновление образа Богоматери в 867 году становится непосредственным продолжением Торжества Православия, и где он указывает на краткость времени, прошедшего от восстановления иконопочитания: «Скажу без всякого преувеличения, если кто-нибудь назовет этот день днем православия и его началом, то не ошибется в должном. И хотя и коротко время (βραχὺς ὁ καιρὸς), за которое увяло мнение христоборческой ереси и правые догматы воссияли во всех пределах вселенной по божественному и царскому повелению, тем не менее это и мое украшение». Λαούρδας Β. Φωτίου ὁμιλίαι. Θεσσαλονίκη, 1958. Σ. 168. Русский перевод. *Василик В.В.* О семнадцатой гомилии патриарха Фотия // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. №1. 2011. С.79.

βασίλειον εἰς θεῖον,	в царство Божие,
χαρᾶς εἰς εὐφροσύνην,	в веселие радости,
διὰ μένουσαν δόξαν	чрез ожидающую славу
καὶ ἀπαράλλακτον ἀπόλαυσιν.	и неизменное наслаждение.

(5 песнь 3 тропарь)

Если присутствие Авраама, Исаака, Моисея объяснимо энкомиастической традицией, прежде всего – энкомием св. Андрея Критского, то образ пророка Илии выходит за ее пределы. Стоит обратить внимание на то, что в правление Василия I расцветает почитание пророка Илии: сам император строит ряд Ильинских храмов Особенно значимым является строительство в 880 году т. н. «Новой церкви» – Νέα ἐκκλησία во дворце, которая была построена в честь Спасителя, Богоматери, Архангелов, пророка Илии, Святителя Николая[607]. Следует отметить уникальность подобного посвящения для IX в., которая была связана как с личным благочестием Василия I, так и с широко распространенным почитанием св. Николая, особенно усилившимся в связи с победой иконопочитания.

Если мы рассмотрим содержание канона, то увидим, что в нем в той или иной мере присутствуют образы всех, кому посвящена «Новая Церковь»: святитель Николай сравнивается с пророком Илией, называется Ангелом сострадания, каждая песнь канона завершается богородичным. Конечно, было бы рискованно связывать создание канона непосредственно с освящением «Новой Церкви», тем

[607] ἀμειβόμενος γὰρ ὥσπερ τῆς περὶ αὐτὸν εὐμενείας τὸν δεσπότην Χριστὸν καὶ τὸν πρῶτον τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων Γαβριὴλ καὶ τὸν Θεσβίτην Ἠλίαν τὸν ζηλωτήν, ὃς καὶ τῇ αὐτοῦ μητρὶ τῆς πρὸς βασιλείαν τοῦ υἱοῦ ἀνυψώσεως ἐχρημάτισεν ἄγγελος, εἰς ὄνομα τούτων καὶ μνήμην ἀΐδιον, ἔτι δὲ τῆς θεοτόκου καὶ Νικολάου τοῦ ἐν ἱεράρχαις πρωτεύοντος, θεῖον καὶ περικαλλῆ ναὸν ἐδομ῎σατο, εἰς ὃν συνῆλθε τέχνη καὶ πλοῦτος καὶ ζέουσα πίστις καὶ ἀφθονωτάτη προαίρεσις, *Theophanes Continuatus*. Chronographia / ed. Bekker I. Bonn, 1838. P.325. «Воздавая благодарность за милость к нему Господа нашего Христа, первого из ангельского воинства Гавриила и ревнителя Илии пророка, возвестившего матери о грядущем воцарении ее сына, во имя их и вечную память, а также – Богородицы и Николая, первенствующего из иерархов, он соорудил божественный и прекрасный храм, в котором сошлись искусство и богатство, и ревностная вера (Перевод данного фрагмента – В.В. Василика). См. также русский перевод памятника – Продолжатель Феофана. Перевод и комментарий *Я.Н. Любарского*. СПб, Наука. 1992. С.130.

более, судя по содержанию, канон скорее связан скорее с Мирами Ликийскими и храмом святителя Николая, чем с Константинополем, однако в каноне сооружение «Новой Церкви» вполне могло отразиться в виде подобной реминисценции, тем более, что Иосиф был тесно связан с Константинополем, хотя и мог писать каноны «на заказ» (что по-видимому, справедливо для ПК). Тогда, если terminus post quem – 880 год, то terminus ante quem – 883 г. – предполагаемый год смерти Иосифа Песнописца.

Подобная узкая датировка, конечно, весьма рискованна, но тем не менее она опирается на определенные данные, помимо упомянутых. В богородичне 7 песне канона упоминается о победах над врагами и обращении их в бегство:

Κραταίωμα σε, Κόρη	Державу тебя, Дево,
καὶ ἴσχυν καὶ δυναστείαν ἔχοντες	и силу, и владычество имея,
ὅπλον, ῥομφαῖαν, θυραιὸν	доспех, меч, щит
πρὸς ἐχθροὺς, Θεόπαις ἄτρωτον	на врагов, Богоотроковице, несокрушимые,
ἐκτροπούμενοι αὐτοὺς	обращая в бегство их,
πιστῶς κραυγάζομεν	верно вопием:
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεὸς,	«Отцев наших, Боже,
εὐλογητὸς εἶ	благословен еси». Богородичен 7 песнь. ПК.

В этом богородичне, возможно сказалась память о 860 годе – спасение Константинополя от варяго-русских полчищ благодаря буре, поднятой чудесным заступлением Пресвятой Богородицы[608]. Однако, отметим, что в богородичне

[608] См. в частности, проповедь патр. Фотия «О приходе народа Росс». Событие это явилось столь значительным, что без серьезных оснований Акафист стали датировать 860 годом и даже приписывать его авторство патр. Фотию. См. *Λαούρδας Β.* Φωτίου ὁμίλίαι. Θησσαλονίκη, 1958. 37-39 (введение), 40-52. Из новейших исследований см. *Кузенков П.В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства. Сб. за 2000 г. М., 2003. С. 3-172.

действует все-таки верующий народ, обращающий в бегство врагов, с помощью меча, щита, доспехов, поэтому чуда 860 года недостаточно для объяснения данного богородична: необходимы такие военные успехи, в котором присутствует и человеческое начало, пусть и связанное с божественным. Между тем, начало 80 х годов IX в. было весьма удачным для византийцев в борьбе против мусульман, особенно на Востоке. В 882 году Василий I разоряет земли багдадского халифата в окрестностях Малатии. В том же году флотоводец императора Насар наносит сокрушительное поражение мусульманскому флоту у берегов Греции, а в 881-3 году доместик Востока Андрей Скиф неоднократно громит арабов в Киликии и подступает к Тарсу[609]. Если под этим богородичном скрываются конкретные исторические реалии, то, в сочетании с приведенными выше соображениями. промежуток 880-883 год представляется весьма удобным для датировки канона. Содержание канона не противится этому, напротив, сравнительная бедность канона историческими житийными деталями и концентрация внимания на одной теме – мироточении, косвенно свидетельствует в пользу того, что перед нами итоговое и, возможно предсмертное произведение. Сами размышления над мироточением в каноне естественно связаны со смертью и погребением:

Ὡς Μύροις ἐν τῇ ζωῇ παροικήσας,	Как в Мирах ты в жизни жил,
μετὰ θάνατον μύρα προχέεις,	после смерти миро изливаешь,
μυρισθεὶς γὰρ κέχρισαι,	благоуханно ты помазан был,
μυροτρόπως πνευματικαῖς	мирообразно духовными
εὐμυρίσας καλλοναῖς,	ты умастил красотами,
ἱεραρχίας ὀσμὴ	иерархии благоухание,
καὶ ἀρωματίζεις μύροις κράζοντας·	и облагоухаешь миром вопиющих:
εὐλογείτω ἡ κτίσις πᾶσα τὸν Κύριον	«Да благословит тварь вся Господа,
καὶ ὑπερυψοῖ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας	и превозносит во вся веки».

[609] См. Продолжатель Феофана. Перевод и комментарий *Я.Н. Любарского*. СПб, Наука. 1992. С.120-121, С. 127-8. См. также *Дашков С.Б.* Императоры Византии. М.. 1997. С. 164-5.

Каковы источники автора канона? Можно определительно сказать, что он пользовался житием, составленным Архимандритом Михаилом, об этом говорит как событийный ряд, упомянутый в каноне, так и отдельные цитации (см. выше). Безусловно, автор использовал энкомий св. Андрея Критского, послание Мефодия к Феодору (см. выше), энкомий Мефодия. Есть основания считать, что автор использовал старейший текст Никольского цикла – «Деяние о стратилатах»: об этом говорят некоторые литургические реминисценции. Во 2 тропаре 7 песни ПК, уже рассматриваемом нами, воеводы призывают святителя Николая и воспевают Бога – Виновника жизни:

τὸν ἐν τοῖς Μύροις σὲ λαμπρὸν	В Мирах тебя пресветлую
ὑφαπτόμενον ἀστέρα βοαῖς	засветившую звезду,
ἐμυρίσαντες ζωῆς	призывами помазав (миром),
αἴτιον ἔψαλλον	Виновника жизни воспевали:
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεὸς,	«Отцев наших, Боже,
εὐλογητὸς εἶ	благословен еси».

Построение этого тропаря и прежде всего, характер молитвенного призыва напоминает соответствующий пассаж из «Деяния о Стратилатах»: Νεποτιάνος δὲ εἶπεν μετὰ πολλῶν δακρύων καὶ στεναγμὸν· Κύριε ὁ Θεὸς τοῦ δούλου σοῦ Νικολάου, οἰκτείρησον ἡμᾶς διὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν σου καὶ διὰ τὴν πρεσβείαν τοῦ ἀξίου θεραπόντος σου Νικολάου. «Непотиан же сказал со многими слезами и стенанием: «Господи, Боже раба твоего Николая, ущедри нас по милости Твоей и по молитве достойного раба Твоего Николая»[610]. Только «Деяние о стратилатах» содержит их развернутую молитву, в которой содержится обращение и к Богу, и к святителю Николаю, типологически сходное с тем, что мы видим в тропаре ПК. Для нас важно, что в каноне не содержится никаких следов житийной традиции Николая

[610] *Anrich.* S. 73.

Сионского – лишнее доказательство того, что канон был создан до начала X века – появления смешанного жития.

Из других (не житийных) источников следует отметить св. Феодора Студита, Дионисия Ареопагита, Романа Сладкопевца, в каноне присутствуют реминисценции из Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Григория Богослова (см. комментарий). Автор канона был приобщен к античной учености: в 9 песни 3 тропаре присутствует термин εὐσημία, заимствованный у Аристотеля, а лексема ἀνάθημα (9 песнь 2 тропарь) употребляется в классическом, а не в христианском значении.

Возникает законный вопрос: что ПК добавляет нового в изучение житйной традиции, чудес и духовного облика святителя Николая? Канон сосредоточен на чуде мироточения и предоставляет нам важные сведения о нем: миро изливалось в большом количестве – «потоками», так что им можно было помазывать множество верующих, собиравшихся на праздник Святителя:

Ἄιδει σοι τερπνῶς	Поет тебя сладостно
ἡ Μύρων μητρόπολις	Мир митрополия,
σωρὸν θησαυρὸν λειψάνων ἔχουσα	сокровищем прах мощей имея
τῶν ἁγίων σου	святых твоих,
Νικόλαε, ἔνδοξε,	Николае славне,
πιστῶς πανηγυρίζουσα	верно празднуя,
θαυμάτων ῥοαῖς μύρῳ	чудес потоками миро,
ποταμοῦ προχέουσα	рекой изливая,
ἐκκλησίας μυρίζουσα σύστημα.	церковное помазует собрание. (ПК 6, 1)

Этот тропарь является ценным дополнением к житию архимандрита Михаила, говорящему о «честном и помазанном теле» Святителя, положенном в церкви и немедленно «источившем сладостно благоуханное миро (ἡδύπνοον μύρον),

отвращающее всякую враждебную и тлетворную силу, и дарующее спасительное и защитительное от зол исцеление»[611].

Можно сказать что через призму мироточения автор созерцает все деяния и чудеса святителя Николая. Святой «помазал язву ересей миром» (4, 1), своими делами св. Николай помазует верное стадо (4,2), «пот» его «трудов» «облагоухал всех», призывами его как бы помазуют воины (7,2) наконец, на мире, как на колеснице он возносится в рай (5, 3). Миро святителя светоносно – «трисиятельно» (καὶ μύρῳ τρισσοφεγγεῖ[612] – 4, 2), подобно маслу, вылитому на морю, успокаивает бурю (1, 2).

Духовный облик Святителя, явленный в каноне, поражает своим богатством, прежде всего – сочетанием многих служений. Святитель Николай прежде всего – архипастырь, «иерархии благоухание» (8, 2), он – воин, поборник Церкви (1, 1). Но он также – подвижник, аскет, который попаляет страсти огнем воздержания и приносит себя в жертву Троице. Именно в связи с темой подвижничества в канон входят образы ветхозаветных праведников – Авраама (9, 2. см. выше), символизирующего жертвенность аскета, Иакова (там же) – созерцателя небесной лествицы, согласно св. Андрею Критскому несущего образ деятельного восхождения[613] и, наконец – тайнозрителя Моисея, защедшего во мрак (см. выше). Но св. Николай – также и пророк, ибо подобно Илии возлетает на колеснице на небо. И, наконец, он равноангелен, ибо именуется в первом тропаре первой песни «Ангелом сострадания» τὸν τῆς συμπαθείας ἄγγελον. Само по себе наименование св. Николая ангелом не ново и укладывается в энкомиастическую традицию, начиная со св. Андрея Критского: «Как тебя назовем? Ангелом? Но недалеко ты

---

611 Anrich. P.134.

612 Термин τρισσοφεγγής присутствует в каноне Иоанна Дамаскина (или Иоанна (на Пятидесятницу). Carm. Pent. 47. (p.215; P.G. 96. 836A). ὁ τρισσοφεγγής τῆς θεαρχίας τύπος ib. p.218; P.G. 96. 837A). ·См. также – «трисиятельное единаго Божества благочестно поем, вопиюще» εὐλογητάρια νεκρόσιμα. Само сочетание «трисиятельного мира» говорит о явлении синестезии.

613 Великий канон, 4 песнь, 10 тропарь

от ангелов отстоишь бестелесностью, воистину явившись бесплотным»[614]. Но эпитет «Ангел сострадания» более в других источниках не зафиксирован, по крайней мере, автору диссертации он не встречался, типологически он близок литургическому термину «ангел мирен, (точнее «ангел мира» – ἄγγελος εἰρήνης) просительной ектении на литургии.

Без сомнения, подобное наименование связано с благотворительной деятельностью святителя Николая. По крайней мере, в житии арх. Михаила в рассказе о деянии о трех дочерях содержится следующий пассаж: «Но человеколюбивый Бог, не желающий своему созданию быть преданным в погибель посылает ему Ангела благого, говорю о божественном Николае (ἐπιπέμπει αὐτῷ ἄγγελον ἀγαθὸν, τὸν θεῖον λέγω Νικόλαον)»[615]. Однако, название святого «Ангелом сострадания» связано также с той небесной жизнью, которую вел святитель: в 3 тропаре 9 песни он называется небесноплотским (или облакоплотским) – νεφοσαρκὸς.

Для более подробного описания богословии этого канона, (как и других канонов посвященных святителю Николаю), потребуется отдельная статья (или даже – их ряд), превышающая задачи этого пункта.

В заключение отметим, что этот канон оказал определенное влияние на свято-Никольскую традицию, прежде всего – на первый кондак святителю Николаю (начало проэмия –Ἐν τοῖς Μύροις). Этот кондак[616], хотя и содержит в акростихе имя св. Романа Сладкопевца – ΑΙΝΟΣ ΚΑΙ ΨΑΛΜΟΣ ΤΟΥ ΡΩΜΑΝΟΥ, по единодушному мнению исследователей – Мааса, Трипаниса, Ливадараса, Гродидье де Матона – не принадлежит св. Роману и создан в гораздо более позднее время[617]. Мы считаем, что он принадлежит к т.н. «монашеским кондакам»

---

614 Τίνα σε τοῖνυν καλέσομεν.Ἄγγελον ἀλλ᾽ οὐ πολὺ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀσαρκίας ἀφέστηκας ἀσώματος ὄντως χρηματίσας. PG T. 97. 1200 BC.

615 Vita per Michaelem, 11. *Anrich*. P.119.

616 77 кондак по изданию Мааса-Трипаниса, 78 по изданию Sources Chretiennes.

617 См. Grosdidier de Matons J. Romanos le Melode et les origines de la poesie religieuse a Byzance. – Paris, 1977. P. 220- 222, 242.

и датируется десятым веком, поскольку в нем присутствуют реминисценции из александрийского или смешанного типа жития, появившегося в начале X века. В кондаке говорится, о предсказании рождения святители и о том, что св. Николай после рождения немедленно встал на ноги:

Ψήφῳ προγνωστικῷ γεννηθείς, ἱερώτατε,	По жребию предузнавательному
ἐγεννήθης	ты родился, священнейший.
ἐπὶ πόδας εὐθὺς ἔστης ὀρθός, Νικόλαε,	И на ноги немедля, прямо стал, Николае,
δεικνύων ἐν τούτῳ, ὅτι συμπατήσεις	Показуя сим, что попрешь
τὴν ἐπηρμένην ὀφρῦν τοῦ δράκοντος[618]	Превознесенную бровь дракона.

Трехчасовое стояние во время крещения – мотив из жития св. Николая Сионского, оторый в начале X века попал в т.н. смешанное житие. Поэтому данный кондак целесообразно датировать X веком, поскольку, судя по данным рукописной традиции, он уже существовал к началу XI века. Этот кондак и ПК имеют целый ряд общих мест, которые трудно объяснить иначе, чем заимствование из ПК в кондак. Все они будут даны в аппарате. Для примера здесь приведем только одно – связанное с образом Моисея, входящего в божественный мрак:

Ὑπέδυς γνόφῳ τοῦ Πνεύματος	Зашел ты во мраке Духа,
ὡς ἄλλος δὲ Μωσῆς, νόμον εἴληφας	Как иной Моисей, ты приял закон,
κἀκεῖθεν ἡμῖν ἐτράνωσας	и оттуда ты нам ниспослал
νίκην λαῷ τῷ θείῳ (ПК 1, 3)	**победу народу божественному**

Αλλος ὥσπερ Μωσῆς ἐδείχθης,	Как иной Моисей, ты явился

[618] Hymnus 77. Stroph. 10. 4

ἱερώτατε,	священнейший.
ἐν τῷ γνόφῳ εἰσδὺς τῶν ἀρετῶν, θεόπνευστε·	во мрак войдя добродетелей, боговдохновенне
ἐκεῖνος γὰρ νόμον ἐδέξατο θεῖον,	он ведь закон приял божественный
αὐτὸς δέ, πάτερ, ὅλον δεξάμενος	ты же, отче, весь восприяв,
τοῦ νόμου τὸν κύριον	закон Господа
χερσὶν ἀθῴοις	руками непорочными
τοῦτον ἐμελετήσας,	поучился в нем.

Подведем итоги.

1.Служба святителю Николаю, содержащаяся в рукописи РНБ Греч. 89 представляет несомненный интерес с исторической, литургической и филологической точки зрения. Она, в частности, содержит такой редкий жанр, как блаженны.

2. Блаженны могли быть созданы между 858-867 годами – годом низложения патр. Игнатия и смерти папы Николая. В блаженнных святитель изображен как добрый пастырь, питающий свое стадо на пажитях и воде упокоения. Возможно, за этими словами скрыто нечто большее, чем простая риторика, в них можно видеть намек на деяние о корабле с пшеницей и на деяние о податях.

3. Канон святителю Николаю мог быть создан св. Иосифом Песнописцем в промежутке между 843-883. Автор использовал древнейший вариант жития, созданный архимандритом Михаилом в начале IX в.

4. В каноне отражается ряд событий из жития св. Николая, в частности – чудо со стратилатами.

5. В каноне отражается ряд посмертных чудес, в частности – мироточение от гроба святителя Николая.

ПУНКТ 2.
БОГОСЛОВИЕ МУЧЕНИЧЕСТВА В РАННЕЙ ГРУЗИНСКОЙ ГИМНОГРАФИИ: СЛУЖБА СВ. АБО ТБИЛИССКОМУ.

В историческом плане гимнографические памятники в большинстве случаев основываются на житийных памятниках. Однако, это еще не означает, что они всего лишь светят их отраженным светом[619]. Церковно-поэтические тексты обладают особым измерением во-первых в силу их литургического характера, во-вторых благодаря своей поэтической образной системе, которая в чем-то делает их сродной библейским текстам и приобщает их к библейскому богословию.

Генетическая зависимость гимнографических текстов от Священного Писания несомненна, однако она не делает их бледными копиями скриптурных текстов Церковно-поэтические тексты обладают самобытным богословием, в котором органично соединяются патристическое (или святоотеческое) богословие, богословие Священного Писания, аскетическая мысль, агиология Церкви.

Особое значение имеют гимны, посвященные мученикам. В пункте «Молитва и страдание» мы рассматривали осмысление мученичества в доникейской традиции. Исследуя гимны, посвященные мученикам в византийской и восточно-христианской традиции, в том числе грузинской, которая является дочерней по отношению к грекоязычной византийской, мы убеждаемся в из глубинной генетической связи с раннехристианским литургическим преданием и в то же время с целым рядом новых понятий, идей и символов.

Одним из доказательств этому является служба св. мученику Або – одному из первых грузинских святых, которому была составлена служба на грузинском языке.

[619]О историческом значении гимнографических памятников см. в частности Τομαδάκης Κ. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις. – Θησσαλονίκη.1965, *Μιτσάκης Κ.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία.- Ἀθῆναι, 1986.

Або Тбилисский (Тбилели) – мученик, пострадавший на Богоявление (6 января) 786 года[620]. По происхождению – араб, мусульманин, жил в Багдаде и был мастером по изготовлению благовонных масел. В 775 году из Багдада в Тбилиси возвращался грузинский правитель Нерсе, оклеветанный в измене и проведший в Багдаде три года в темнице, но затем освобожденный. В его свиту попал Або. В Грузии он изучил грузинский язык, познакомился с христианским учением, которое овладело его душой. Он стал посещать богослужения, вести аскетический образ жизни и искал возможность принять крещение в уединенном месте из-за страха расправы со стороны арабов мусульман[621]. Такая возможность ему представилась, когда в 781 году его покровитель Нерсе бежал в Хазарию, страшась репрессий со стороны багдадского халифа. Вместе с ним покинул Тбилиси и Або и принял крещение в Хазарии[622]. Через некоторое время Або Тбилисский оказался в Абхазии, на родине Нерсе. Поразившись благочестию жителей жителей абхазского царства, Або наложил на себя трехмесячный подвиг молчания и поста. По возвращении в Тбилиси в 782 году, св. Або, победив страх, открыто проповедывал веру Христову своим соплеменникам. Целых три года его никто не трогал, пока в 785 году новый эмир не приказал заключить его в темницу. По просьбе эристава Стефана, племянника Нерсе, он был отпущен, но по настоянию неких доносчиков, исполненных злобы схвачен вновь.

Приведя святого на суд, состоявшийся 27 декабря, на память мученика Стефана, эмир попытался ласковыми словами, обещанием богатств и почестей отвести святого от веры Христовой. Однако, святой отверг это искушение со словами из Деяний: «Золото и серебро да будут тебе в погибель. Почестей от людей я не ищу, ибо я имею дар Христов – неувядаемый венец спасения и вечную славу на

620 Сведения о нем и полную библиографию о нем и его житии см. Никитин В.А., Крашенинникова Н.Н. Або Тбилисский.// Православная энциклопедия. Т.1. М., 2000. С. 45-46.

621 *Кекелидзе К.С.* Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Тбилиси, 1956. С. 31-33.

622 Там же. С. 34.

небесах»[623]. После этого на Або были наложены оковы и он брошен в темницу. В темнице он на свои средства кормил голодных заключенных и пребывало в молитве и посте. Доносчики приходили к нему и пытались отвратить от веры, но он их не слушал. Ночь на Богоявление он провел в непрестанной молитве, читая псалмы, покуда в руках у него горели свечи. Когда его привели на повторный суд, он вторично исповедал себя христианином, несмотря на повторные уговоры судьи и был присужден к обезглавливанию. Он сам снял одежды и приклонил главу под меч с молитвой: «Благодарю и прославляю Тебя, Господи, Пресвятая Троице, что удостоил меня мученичества». После трех ударов тупой стороной меча (с целью вызвать его испуг и отречение) ему отсекли голову. По усиленным просьбам доносчиков тело св. Або было сожжено за городом, возле моста через р. Куру, а оставшиеся кости были брошены в реку[624].

Вскоре после его мученической смерти Иоанэ Сабанисдзе[625], свидетель мученичества, написал его житие – «Мученичество Або» (Цамеба Абоиса)[626], получив на это благословение католикоса Карталинии Самуила. . Житие Або стилистически связано с похвальным словом свят Василия Великого Севастийским мученикам, а также «Мученичеству Стефана Первомученика». На него также оказали влияние «Мученичество Евстафия Мцхетского» и «Мученичество Шушаник». В учении об именах Божиих заметны заимствования из Ареопагитик. Автор Жития Або был не только глубоко образованным человеком, но и подлинным патриотом Грузии: в Житии проводится мысль о возрождении христианской Грузии и ее освобождении от мусульманского ига, а

---

623 *Сабинин М.* Иверский патерик. М., 2005. С. 232.

624 Позднее на этом месте был выстроен Метехский храм при царе Димитрии I Самопожертвователе в 1278-79 г.

625 О нем см. *Джавахишвили И.* Иоанэ дзэ Сабаниси // Тхзулэбани. Тбилиси, 1977. Т. 8. С. 76-86.

626 Новейшая научная публикация текста см. Дзвели Картули агиографиули литературис дзеглеби (Памятники древней грузинской агиографической литературы – на грузинском языке) Тбилиси, 1963. С. 41-86.. Исследования – Кекелидзе К. Або Тбилелис Мартвилоба (Мученичество Або Тбилисского) // Дзвели Картули литературис история (История древнегрузинской литературы). Тбилиси, 1980. Т.1. С. 12.

мученический подвиг святого Або, араба по происхождению представляется укором и назиданием грузинам, которые «держат христианскую веру уже пятьсот лет и тем не менее некоторые из них отрекаются от нее.

Не позднее 820 года была написана древнейшая служба св. Або, дошедшая в древнейшем сборнике грузинских песнопений – Древнем Иадгари, или Иадгари первой редакции[627].

В составе службы находятся четыре стихиры на «Господи воззвах» (Пс. 140-141, Пс. 129, Пс. 116), которые пелись на 4 глас, двупеснец (строфы на библейских песнях Трех отроков и Богородицы), четыре стихиры на «Хвалите» (Пс. 148-150), певшиеся на 1 побочный (пятый глас) и тропарь на умовение рук (2 глас). Первая стихира на «Господи, воззвах», имеет начало «О преславное чудо» (Эи дидебули саквирвели), что соответствует известному подобну – стихиры на «Хвалитех» Воздвижения – О преславнаго чудесе (Ω τοῦ παραδόξου θαύματος). Три стихиры на «Господи, воззвах начинаются на «Тогда» (машин), но все они имеют общи припев:

Приидите, верные,
прославим память его
и воспоем,
Ибо достойно увенчан он.

Среди гимнографических конструкций службы особенно примечательна конструкция двупеснца: день мученичества св. Або приходился на Богоявление, 6 января и только в силу величия праздника Крещения Господня память Або переносилась на следующий день. Поскольку вплоть до октавы Богоявления (восьмого дня после праздника) в Иадгари находились неполные каноны древнейшего типа – двупеснцы, то и неполный канон, посвященный св. Або, также был написан по этому образцу. Более того, двупеснец, посвященный св.

[627] Издание – Удзвели Иадгари (Древнейший Иадгари). Тбилиси, 1980 (далее – Иадгари..). О нем см. Хевсуриани Л. Структура древнейшего тропология. Диссертация на степень кандидата фил. Наук. Тбилиси, 1984.

Або, содержит целый ряд стилистических и смысловых параллелей с прочими богоявленскими двупеснцами. Приведем хотя бы строфу на «Величит» (т.е. – на песне Богородицы), третий тропарь:

В праздник прекрасный
Крещения Спасителя
Во второе рождение
великого мученика Або
Возрадовались реки
И возликовали потоки.
Ибо благоволил Господь на водах
Тогда исцелил Он немощи человеческие
И радостью исполнил верных,
И ныне испрашивает душам нашим
Великую милость[628].

Служба основывается на житии Иоанна, однако в ряде деталей отличается от него. Гимнографические тексты с одной стороны, соответствуют житийному повествованию, с другой достаточно часто расходятся с ним.

Так, в стихирах на «Господи воззвах» отчасти отражается апостольский подвиг св. Або:

О преславное чудо святаго
И мужественного Христова Або,
когда был он пред судьями исмаильтянскими,
ревностью исполнился он святаго апостола Павла.
Ибо свыше воспринято имя его
всеми концами мира[629].

[628] Четвертая стихира на «Хвалитех». Иадгари… С. 59. Здесь и далее – перевод В.В. Василика.
[629] Первая стихира на «Господи воззвах». Там же. С. 57.

По свидетельству жития, в течение целых трех лет св. Або открыто исповедывал Христа в Тбилиси и его окрестностях среди мусульман, несмотря на угрозу гибели. Сравнение с апостолом Павлом не случайно: Або – в прошлом мусульманин, подобно тому как апостол Павел был «неумеренным ревнителем отеческих преданий» (Галат.1, 14). И в том, и в другом случае раскаявшийся новообращенный проповедует среди своих бывших единоверцев, от которых он принимает либо смерть, как св. Або, либо гонения, как св. ап. Павел. Параллель с апостолом Павлом напрашивается еще и потому, что св. Або был казнен по приговору того же самого тбилисского судьи, который отпустил было его на свободу, подобно тому как Апостол языков был вначале оправдан на суде кесаря Нерона, но затем был обезглавлен по его приказу.

В общих чертах служба соответствует житию и в рассказе о суде над св. Або. Вот как повествуется о начале суда над св. Або в житии: Тогда пришли служители судьи и, схватив св. Або, представили на суд. Судья спросил его: « что это такое я слышу, Або? Говорят, что ты, будучи рожден в магометанстве, оставил правую веру и прельщен христианами? Образумься! Молись так, как научили тебя твои родители-мусульмане». Святой же Або, укрепляемый твердой верой во Христа, отвечал: Эмир, правду сказал ты: я действительно родился от магометан и воспитан своими родителями в законе мусульманском, но веру эту я исповедовал до того только времени, пока не знал христианского закона. Когда же Богу было благоугодно отделить меня от моих братьев и родных и ввести в царство Христа Иисуса, Сына Своего и Бога моего, тогда я оставил закон Магометов, выдуманный людьми, последовал Богу истинному и принял дарованную христианам веру в Пресвятую Троицу[630]».

Сравним эти слова со следующим местом из службы св. Або:

---

[630] *Сабинин М.* Иверский патерик. С. 232.

«Когда приказал тиран
Привести святого Або
И спросил его:
Почему это так, Або?
Чего ради ты оклеветан?»
Священники, благословите
Даровавшего Ему силу,
Люди, превозносите Его во веки[631].

Однако, различия не менее интересны и важны, чем сходства. Во-первых, согласно житию, св. Або судит один эмир. Между тем, в стихирах и двупеснце говорится о судьях и старейшинах. См. первый тропарь на «Благословите»:
Когда собрались старейшины исмаильтянские на площади (на собрание) их
и помыслили они против святого мученика Христова Або[632].
Подобное разночтение имеет два объяснения. Во-первых, неизвестные клеветники могли быть переосмыслены в службе, как старейшины мусульман. Во-вторых, введение судий и старейшин несет христологический подтекст: подобно тому, как против Христа собрались старейшины израильского народа, сообразно пророчеству псалма «Князи людскии собрашася вкупе на Господа и на Христа Его» так против св. Або собираются старейшины исмаильтян
Следующее различие – речь Або на суде:
Когда разъярился гневом тиран,
и ярость лица его обратилась
на святого мученика Христова Або.
Тот еще сильнее восклицал и говорил:
«Если и огнем и мучениями вы покончите со мною,

631 Второй тропарь на «Благословите».Иадгари. С. 58.
632 Там же.

не отрекусь от Троицы Святой».

Приидите, верные,

прославим память его

и воспоем …

ибо достойно увенчан он[633].

В житийном тексте Або не говорит этих слов. Возможно, эти слова навеяны угрозами доносчиков и мучителей, которые, согласно житию, приходили к нему и говорили: «Кто избавит тебя от наших рук? Огонь и мучения уже готовы, и ты будешь предан им, если не обратишься в нашу веру[634]». Возможно, эти слова связаны с библейским текстом, конкретно – с 3 главой книги пророка Даниила (см. ниже). Однако, не исключена и возможность того, что служба отражает недошедшее до нас предание о том, что перед смертью св. Або был подвергнут пытками огнем. Косвенным подтверждением подобного предположения являются слова из тропаря на умовение рук:

И презрел он огонь и мучения

ради имени Христова[635].

Гораздо более серьезное различие содержится между житийным текстом и первым тропарем на «Величит»:

Днесь возопил Або

посреди множества язычников:

«Как возьмут у меня жизнь человеческую

и как отсечена будет голова Або?»

Но множество агарян возопило к Або:

«Прими закон наш,

И будешь превыше всех».

633 Третья стихира на «Господи, воззвах». Иадгари. С. 57.

634 *Сабинин М.* Иверский патерик.. С. 233.

635 Иадгари. С. 59.

Этих и подобных слов в житийном тексте нет. Окончание этого тропаря отчасти напоминает слова судьи: «Если ты последовал христианам из-за того, что ты беден, я дам тебе больше сокровищ и больше почестей, чем могут дать они». И вот тогда-то св. Або отвечает своей бессмертными словами, приведенными выше. Согласно житию, св. Або изначально отвергает любую возможность для спасения и нисколько не жалеет себя. Когда ему предлагают остаться в единоверной Абхазии, говоря, что мусульмане не оставят его в покое, поскольку он был одним из них он отказывается: «Не оставляйте меня здесь, ибо что за радость мне быть там, где нет опасности умереть за Иисуса Христа?[636]». При угрозе ареста, вызванной доносчиками, ему предлагают бежать. Он отказывается.

В осмыслении данного тропаря перед нами открываются две возможности: либо перед нами сугубо поэтический прием, призванный подчеркнуть ужас страданий и смерти, либо житийная традиция донесла до нас далеко не все сведения о страдании св. Або и он мог испытывать и ужас смерти, известные колебания (хотя и не связанные с сомнением в вере) и понятным человеческим желанием спастись. Первая возможность не исключена. Однако, известным топосом является непреклонность мученика пред лицом смерти

Соответствует житийному тексту и рассказ о казни, и сожжении тела Або:

Когда вооружились беззаконники сии
на битву против святого мученика Христова Або,
тогда он с радостью приклонил
под меч шею свою,
ибо возжелал пришествия Господа своего[637].

Когда Або был истреблен тираном
и тело его было сожжено огнем,

[636]*Сабинин М.* Иверский патерик. С. 231-232.
[637] Четвертая стихира на «Господи, воззвах». Иадгари. С. 58

то вознесен он был
Ангелами Божиими
ко Господу.
Видел он Его и сказал Он ему:
«Радуйся, Або,
ибо не смутил тебя острый меч,
ни казни,
ни множество агарян.
Сего ради и удостоился войти
в царствие небесное
и жизни вечной[638]».

Упоминается в богослужебных текстах и о распылении пепла сожженного тела Або:
И гробом его стала вода,
И ныне испрашивает
душам нашим
великую милость[639].
Эти слова являются переосмыслением замечания жития о том, что «волны Куры стали для костей святого одеждой, и глубина реки – гробом мученика, дабы нечестивая рука противников Христа не коснулась их»[640].

Что касается богословской стороны мученичества, то подчеркивается его универсальный характер, синтезирующий все иные виды святости. Во-первых, в образе св. Або можно увидеть архетип трех отроков в печи Вавилонской:
Когда разъярился гневом тиран
и ярость лица его обратилась

[638] Четвертый тропарь на «Величит». Там же
[639] Третий тропарь на «Хвалите». Иадгари. С. 59.
[640] *Сабинин М.* Иверский патерик. С. 238.

на святого мученика Христова Або.

Тот еще сильнее восклицал и говорил:

Если и огнем и мучениями вы покончите со мною,

Не отрекусь от Троицы Святой[641].

Как мы уже упоминали, в тексте жития в отношении св. Або нет угроз огнем, подобная кара угрожала в Вавилоне трем еврейским юношам – Анании, Азарии и Мисаилу, которые отказались поклониться золотому истукану и вызвали гнев вавилонского царя Навуходоносора. Таким образом, «тиран» (тбилисский эмир) уподобляется разгневанному вавилонскому «тирану» Навуходоносору, а св. Або – одному из трех отроков – таинников святой Троицы[642].

Во-вторых, в тексте службы особо подчеркивается то, что св. Або – преемник апостолов, в том числе – св. апостола Павла (см. выше) и не только потому, что он бесстрашно проповедовал Христа, ежедневно рискуя своей жизнью, но и потому, что повторяет их мученический подвиг. Особенно значимы следующие слова:

«Но да увижу Духа Святаго

сидящего одесную Отца».

Они связаны с воспоминанием о св. первомученике архидиаконе Стефане, точнее – с его речью перед синедрионом: «Слушая сие, они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами. Стефан же, будучи исполнен Духа Святаго, воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога. Но они, закричав громким голосом, затыкали уши свои, и единодушно устремились на него, и, выведя за город, стали побивать его камнями». (Деян. 7, 54-58). Для иерусалимской традиции почитание св. мученика Стефана было весьма значимым и в значительной степени связано с обретением его мощей в 415 году[643] и его

[641] Третья стихира на «Господи, воззвах». Иадгари. С. 57.

[642] О песне Отроков, ее богословии и значении см. в частности Василик В.В. Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. СПБ 2006.

[643] Van Esbroek M. Jean II de Jerusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte Sion et de la Croix // Analecta Bollandiana. 1984. T. 102.

образ, как невинного страдальца, проповедовавшего среди своих соплеменников и пострадавшего от них актуален, особенно в случае св. Або, араба, казненного своими соотечественниками после проповеди среди них. Эта актуальность усиливается и тем, что первый суд над Або состоялся 27 декабря, в день памяти св. Муч. Стефана. Здесь следует также отметить весьма архаичную черту – смешение Сына Божия со Святым Духом, что характерно для некоторых доникейских памятников, в частности – «Пастыря» Ерма[644]. Каким образом автор службы познакомился с данной концепцией – дело дальнейших исследований.

Само по себе мученичество обладает миссионерским значением, отчасти и поэтому св. Або сравнивается с апостолами. Его страдание помещается в рождественский контекст[645], ибо он проповедует Христа «как светило», уподобляясь тем самым рождественской звезде. Этот образ с одной стороны, основан на житии, ибо «над тем местом, где сожгли тело мученика Христова», появилась звезда, сияющая как лампада. Она стояла в воздухе до трех часов ночи и дольше. В первую ночь звезда эта издавала свет, походящий на блистание молнии и освещала собою Тбилиси». С другой стороны, проповедь св. Або носит более общий и христологический характер, поэтому сравнение с рождественской звездой – правомерно, в особенности учитывая связи Рождества и Богоявления (см. выше).

С другой стороны, его мученичество – второе крещение:

В праздник прекрасный
Крещения Спасителя,
во второе рождение
великого мученика Або

644 Например: «Сын есть Дух Святой». Подобия V, 2. Об этом смешении и особенностях некоторых маргинальных раннехристианских триадологических учений см. в частности Margerie B. La Trinité chretienne dans l'histoire. Paris, 99-100. Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 122-123.

645 Стоит вспомнить, что первоначально Рождество и Крещение праздновались одновременно 6 января, в день страдания св. Або.

Возрадовались реки

И возликовали потоки.

ибо благоволил Господь на водах,

Тогда исцелил Он немощи человеческие

И радостью исполнил верных,

И ныне испрашивает душам нашим

Великую милость[646].

Следует вспомнить, что в раннехристианском богословии мученичество зачастую осмыслялось как крещение кровью[647]. Параллель между Богоявленским празднеством и мученичеством заложено в самом житии: «В сей день Господь вошел в иорданские струи для крещения и сокрушил главы змиев в глубине вод Своим Божеством. Подобает и мне в день сей совлечься тела моего, служащего одеждой душе моей и войти в глубину вод в этом городе и креститься кровию моею»[648].

Мученичество осмысляется также как второе рождение (меори шоба). Сам по себе термин «рождение» применительно к мученичеству не является новым: впервые он встречается в памятнике II века – мученичестве Поликарпа[649]. Однако, значим термин «второе рождение». В Иадгари это сочетание устойчиво связано с крещением, которого сподобляет верных вышняя духовная кафолическая Церковь:

Ибо сподобила

---

646 Четвертая стихира на «Хвалите». Иадгари. С. 59.

647 Начиная с мартирия Перпетуи и Фелицитаты, когда толпа кричит раненому христианину, истекающему кровью: «Счастливое омовение, счастливое омовение» (Saluum lotum! saluum lotum!). Passio Perpetuae et Felicitatis. Sect. 21. См. The Acts of the Christian Martyrs, ed. H. Musurillo. Oxford 1972. P. 130. (Далее – The Acts of the Christian Martyrs).

648 *Сабинин М.* Иверский патерик. С. 234.

649 ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον εἵς τε τὴν τῶν προηθληκότων μν῎μην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. И дарует Господь, насколько нам возможно, собирающимся в радости и весельи совершать день рождения мученика для памяти пострадавших прежде и для упражнения и приготовления будущих мучеников.Martyrium Polycarpi. Cap. 19. Sect. 1. The Acts of the Christian Martyrs… P. 3.

второго рождения
Духа Святаго
вышняя кафолическая Церковь[650].
В то же время мученичество св. Або – аскетический подвиг:
Облекся в одежду преподобных отцов
Возлюбленный Христов Або[651].

Это не случайно: если христианское сознание осмысляло монашество, как бескровное мученичество, то возможно и обратное переосмысление: мученичество как подвижничество. Эту аналогию провести тем легче, что для самого апостола Павла мученичество – подвиг: «Подвигом добрым я подвизался, течение (т.е. бег) я окончил, веру соблюл. А теперь готовится мне венец правды». (2 Тим. 4, 7-8). Однако, в этом сравнении есть и известные биографические черты, напомним, что Або подвизался в посте и молитве еще до крещения, а в Абхазии наложил на себя трехмесячное молчание и пост.

Для службы характерен своеобразный «тираноборческий» пафос: судья Або называется тираном (мдзлаври) термин, соответствующий греческому τύραννος. Характерно, что так называется не только мучитель, но и незаконный правитель. Можно привести множество аналогий: в житиях мучеников начала IV в. так называли Диоклетиана, Галерия, Максимина. В «Мученичестве св. Конона» так называется правитель города Наодор, беспощадно мучивший святого[652].Наконец, в гимне Ефрема Сирина «Семь сынов Самоны» так называется царь Антиох Епифан[653].

Возникает вопрос: признает ли Або законность того, что над ним совершается? При внимательном рассмотрении текста следует ответить отрицательно, так как

---

650 Третий тропарь на «Величит» двупеснца на память царя Давида и апостола Иакова. 26 декабря. Иадгари. С. 22. См. об этом также Василик В.В. Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. СПБ 2006. С. 264-265.

651 Третья стихира на «Хвалите» службы св. Або. Иадгари. С. 59

652 См. The Acts of the Christian Martyrs. P. 186-192

653 См. *Аверинцев С.С*. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М. 1988. С. 170-171.

Або не приемлет мусульманский закон (рджули), который соответствует арабскому понятию «дин», включающему в себя религию:

Но множество агарян возопило к Або:

«Прими закон наш,

И будешь превыше всех».

Но Або возопил и изрек:

«Не приму я от вас взятки,

ни золота, ни карбункулов,

ни стремлюсь я к этой временной жизни[654].

но да увижу Духа Святаго.

В тропаре на умовении рук прямо говорится, что Або «презрел порядок агарянский» (шеурацкхо ганцкхобибелбаи иги Агарентаи).

Примечательно, что в исповедании св. Або особенно подчеркиваются триадологические и христологические моменты. Або не желает «отрекаться от Троицы Святой» и от Сына Божия.

Когда предстал он пред тираном сим агарянским,

То исполнился ненависти к нему и сказал.

Как я отрекусь от Христа,

когда он Сын Божий,

и не отрекусь от Троицы Святой.

Здесь наиболее четко выстроены принципиальные вопросы, которые разделяли ислам и христианство. Стоит вспомнить хотя бы слова Мухаммеда в Коране: «Да будут осуждены те, кто придумывает Богу соучастников». Но с другой стороны, здесь присутствуют и житийные аллюзии, ибо в житии св. Або говорит: «Я оставил закон Магомета, выдуманный людьми, последовал Богу Истинному и принял дарованную христианам веру в Пресвятую Троицу, Отца и

[654] Второй и третий тропарь на «Благословите». Иадгари. С. 58.

Сына и Святого Духа. Я крещен и поклоняюсь Христу, ибо Он есть истинный Бог»[655].

Особо значимо богословие мученичества как жертвы:

Страдания ты претерпел
От исмаильтян Або
И от искусителей избавился,
И в жертву принес плоть свою.

Особо подчеркивается кровавый аспект жертвы:

Днесь возопил Або
посреди множества язычников.
Как возьмут у меня жизнь человеческую
И как отсечена будет голова Або?
Как направится на нее меч,
Будто на спелый плод?
Как истечет сердце кровию,
подобно как у жертвы?
Избави меня, Господи, от агарян.

Не исключено, что этот образ мог быть навеян как мусульманским жертвоприношением (курбан), так и локальным грузинским христианским обычаем приносить в жертву животное[656].

Богословие мученичества как жертвоприношения развивается при сравнении смерти Або с жертвой благоприятной, кадилом и миром многоценным:

И как жертва благая,

---

655 Сабинин. Иверский патерик. С. 232.

656 О последованиях, связанных с жертвоприношениями животных в христианском мире см. весьма дискуссионную статью Лурье В.М. Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завет в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь // Христианский Восток. Т.2 (VIII). СПБ., М., 2001. С. 202-206.

И кадило приятное,

И как миро драгоценное,

Кровью принеслся,[657]

Возможно, сравнение с миром многоценным (груз. нелсацхебели патиосани) связано с ремеслом мировара, которым занимался св. Або.

Мученичество осмысляется как явление эсхатологическое, непосредственно связанное со Вторым пришествием, ибо Або:

…возжелал пришествия Господа своего,

И предварил пришествие Царствия его[658].

Четверо палачей, приводящих его на казнь, уподобляются апокалиптической колеснице Иезекииля (Иез. 1), которую несли четыре животных:

Четверицею был приведен,

Как на колеснице,

На место жертвоприношения[659].

После казни Або возносится ангелами на небеса и встречает Христа:

Когда Або был истреблен тираном

и тело его было сожжено огнем,

то вознесен он был

Ангелами Божиими

ко Господу.

Видел он Его и сказал Он ему:

«Радуйся, Або,

ибо не смутил тебя острый меч,

ни казни,

ни множество агарян.

---

[657] Третья стихира на «Хвалите». Иадгари. С. 59.

[658] Четвертая стихира на «Господи, воззвах».Там же. С. 58.

[659] Третья стихира на «Хвалите». Там же. С. 59

Сего ради и удостоился войти
в царствие небесное
и жизни вечной[660].

Подведем итоги.

9. Как и житие, служба св. Або, представляет собой раннее свидетельство о его житии и страдании. Служба во многом зависит от жития, однако, в некоторых моментах значительно отличается от него.

10. В службе, как и в житии заметны тираноборческие мотивы.

11. В богословии мученичества заметен универсальный характер мученического подвига: мученик уподобляется апостолам, пророкам, преподобным мужам. Особенно заметно влияние образа св. первомученика диакона Стефана и традиции, связанной с ним.

12. Мученичество осмысляется как «второе рождение», крещение кровью, жертва благая, предварение Второго пришествия и встреча со Христом.

§ 5
ГИМНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ КАК ИСТОЧНИК
ПО ИСТОРИИ БОГОСЛУЖЕНИЯ

Введение.

На ряде примеров мы рассмотрели отражение праздников в византийской гимнографии. Теперь попробуем на ряде примеров рассмотреть значение гимнографических текстов как источника по истории богослужения. Историческая литургика является полноправной исторической дисциплиной – не отраслью филологии и даже не только и не столько частью богословия, сколько часть исторической науки, т. к. богослужение есть явление социальное и отчасти

[660] Четвертый тропарь на «Благословите». Там же С. 58.

отражает жизнь позднеантичного и средневекового социума, а отчасти его определяет.

Источники по истории богослужения по большей части находятся вне его. Это или описания историков и агиографов, либо типиконы – «нормативные документы». Однако, гимнографические тексты, являясь частью богослужения, на наш взгляд, могут давать актуальную информацию по истории тех или иных литургических последований. Задача историка – извлечь эти актуальные свидетельства, сопоставляя гимнографические тексты с другими источниками и вписывая их в контекст эпохи. Ниже мы покажем как это возможно, на примере кондаков преп. Романа Сладкопевца и двупеснца.

ПУНКТ 1. КОНДАКИ РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ БОГОСЛУЖЕНИЯ.

А. Их место в системе литургического календаря

Как говорит предание, выраженное в синаксарях, св. Роман написал около 1000 кондаков. Безусловно, это является преувеличением, обыкновенной гиперболической цифрой – не потому, что св. Роман не мог написать такое количество: в нем не было необходимости. Кондак – прежде всего произведение литургическое, как мы увидим ниже, рассчитанное на соборное богослужение – торжественное бдение παννυχίς, которое совершалось не каждый день, а в значимые праздники. Принять цифру 1000 кондаков буквально, означало бы, означало бы, что Роману пришлось бы писать примерно по три кондака на каждый день года, и каждый день в Константинополе должна была совершаться соборное бдение παννυχίς, Между тем, судя по тому, что мы знаем о константинопольском литургическом календаре VI века[661], он не был заполнен и наполовину памятями святых, и, тем более, далеко не все на все памяти

[661] Mateos J. La typicon de Grande Eglise.// Orientalia Christiana Analecta. 156, Roma.1976

совершалось бдение. Соответственно число кондаков, написанных св. Романом должно быть в несколько раз меньше.

До нас дошло восемьдесят восемь кондаков, подписанных именем св. Романа (шестнадцать из них исследователи относят к spuria)[662]. Исходя из данных литургического календаря, а также – рукописной традиции, с определенной долей осторожности можно предположить, что до нас дошло от половины до двух третей творческого наследия св. Романа Сладкопевца и им могло быть создано в общей сложности от 120 до 140 кондаков.

Вкратце рассмотрим рукописную традицию.

Древнейшая рукопись, содержащая фрагменты из кондаков св. Романа – папирус VI века Papyrus Vindoboniensis. 29430 r., содержащий 4-11 стихи 6 икоса кондака на трех отроков[663]. Большая часть творений Романа Сладкопевца дошла до нас в кондакарях – литургических сборниках, содержащих либо полный текст гимна-кондака, либо первую и вторую строфу (в более поздней терминологии – кондак, то, что в ранней византийской терминологии называлось проэмием – προοῖμιον) и икос (то есть, строфа кондака, как целого гимна). Возможно, кондакарь, как литургическая книга, стала формироваться в VI-VII веке, и обогащаться – в VIII-IX в. Кондакари могли также содержать эксапостиларии, утренние стихиры, стихиры воскресные (ἀναστάσιμα) и т.д. Приведем основные так называемые рукописи, содержащие гимны св. Романа[664].

I.Кондакари

а. Афонские

1. Vatopedinus 1041 (A). X-XI в. 285 листа. Полный кондакарь (в отношении годового круга), содержащий 23 полных гимна Романа и 15 фрагментов.

---

662 Grosdidier de Matons.. p. 330-332

663 Μιτσάκης К. Βυζαντινή ὑμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 283

664 Romanos le Melode. Hymnes. I. Paris. 1964 /ed. par. Grosdidier de Matons. Sources Chretiennes. T. 99. p.24-30

2. Laurae Γ 27 (B). X-XI в. 102 листа. Происходит из Фессалоник. Кодекс – с большими лакунами. Начинается 21 ноября (Введение во Храм Богородицы), прерывается в воскресенье перед Пятидесятницей (память отцов I Вселенского Собора). Лакуны между 14 и 21 декабря и отсутствует большая часть между 4 апреля и 14 июня. Содержит 9 полных кондаков и 18 фрагментов.

3. Laurae Γ 28 (D), XI. в. 230 листов. Начинается от Воздвижения, кончается службой Великой Среды. Нотированный. Содержит полных 6 гимнов и 22 фрагментов.

4. Москва. ГИМ, 437. XII в. 328 листов. Происходит из Ватопеди. Полный кондакарь, без лакун. Большое количество ὑπακοὴ и ἀναστάσιμα. Из 16 полных гимнов 13 надписаны именем Романа. 29 фрагментов.

б. Синайские рукописи.

5.Sinaiticus 925 (G). X в. 118 листов. Почти полный. Триодный цикл вставлен между февралем и апрелем. Содержит 3 полных кондака и 31 фрагмента, а также Акафист.

6.Sinaiticus 926 (H). XI в. 115 листов. Кондаки начинаются только с 22 апреля. Не содержит ни одного полного кондака, только 17 фрагментов.

7.Sinaiticus 927. (J). 1285 г. 335 листов. Скопирован на Синае. Зависит от G. Полный. Содержит 5 полных гимнов Романа и 39 фрагментов.

8.Patmiacus 212 (P). XI век. 288 листов. Вместе с Patmiacus 213 образует единый кондакарь. Patmiacus 212 содержит неподвижные праздники. Возможно был перенесен из Латроса в 1088 г. святым Христодулом, основателем монастыря. Рукопись скопирована в Константинополе: наличествуют специфические памяти – св. Амвросий Медиоланский, св. Иоанникий, св. Андрей Чудотворец. Кодекс потерял 7 тетрадей в начале и начинается с 7 октября, утрачен конец с 6 августа. Содержит 33 полных и 2 фрагментированных кондака Романа

9. Patmiacus 213. (Q). XI в. 153 лист. Содержит подвижные праздники Триодного и Пентекостарного цикла (цикл от Пасхи до Пятидесятницы). Начинается с

прощеного воскресенья и прерывается на вторнике по Пятидесятнице. Содержит 45 полных кондаков и одного фрагмента. Патмосские рукописи являются ключевыми для издания и изучения текстов Романа

в. Италийские рукописи.

10. Corsinianus 366 (C). XI в. 163 листа. Происходит из Гроттаферраты. Триодная часть вставлена между февралем и апрелем. Пентекостарная – между концом апреля и началом июня. Сборник – неполный, начинается с 25 сентября, на март попадает лакуна. В конце – погребальные кондаки. Содержит 23 полных кондака, подписаных именем Романа и 13 фрагментов, из которых самый полный – «Искушение Иосифа» (перевод см. ниже).

11. Taurinensis 189 (anc. B. IV 34). XI в. 194 листа. Хранится в Туринской библиотеке. Рукопись серьезно пострадала при пожаре 1904 г. Содержит 7 полных кондаков и 19 фрагментов.

12. Vindoboniensis Suppl. gr. 96 (V) XII в. 173 лист. По типу близок к C. Неполный (утрачены сентябрь и октябрь и половина августа).

Из вторичных рукописей следует выделить криптоферратские минеи, в частности – сентябрьскую минею Cryptensis Δ α I (b) XI-XII в, содержащую кондаки на Рождество Богородицы и св. Симеону Стилиту, Cryptensis Δ α V 1101 г., январскую минею Cryptensis Δ α V (c). (содержит первый кондак на Богоявление и часть второго), а также февральскую минею XII в. ГИМ. Синодальное собрание. 153, содержащую сретенский кондак.

В изучении и издании этих рукописей была проделана громадная работа начиная с XIX века (кардинал Питра[665]), затем – Маасом -Трипанисом, и прежде всего – Гродидье де Матоном.

Ниже будут приведен список всех канонов Романа Сладкопевца в порядке литургического года, в начале – неподвижные праздники и годовой круг, затем –

[665] См.Pitra. Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata. Parisi. 1876. Idem. Sanctus Romanus veterum melodorum princeps. Roma. 1888.

подвижный триодно-пентекостарный цикл. Звездочками будут помечены те кондаки, принадлежность которых св. Роману сомнительно.

Третья графа – номер по изданию Maas-Trypanis. Sancti Romani cantica. Oxford. 1963. (сокращ -Ms-Tr).

Четвертая – номер по изданию *Romanos le Mélode.* Hymnes, / ed. J. Grosdidier de Matons vol. 1 // Sources chrétiennes 99. – Paris: Cerf, 1964. *Romanos le Mélode.* Hymnes. Vol. 3 // Sources Chretiennes. T. 110. – Paris: Cerf, 1965. *Romanos le Mélode*. Hymnes. Vol. 4. / ed. J. Grosdidier de Matons // Sources Chretiennes 128.— Paris: Cerf, 1967. *Romanos le Melode.* Hymnes, Vol.5. Ed. *Grosdidier de Matons* J. // Sources Chrétiennes. V. 283. – Paris: Cerf, 1981. (сокращенно SC)

Сокращения – свт. святитель, муч – мученик, мучч. – мученики.

Даты даются по календарю кондакарей.

Название кондака	Дата литургического года	Ms Tr	S C
Св. Симеон Стилит *	1 сентября	70	72
Рождество Богородицы	8 сентября	35	57
Кондак Архангелу Гавриилу (дата – чудо арх. Михаила в Хонех)	6 сентября	62	70
Воздвижение Креста	14 сентября	22	38
Ап.. Иоанн Богослов	26 сентября	60	85
Мучч. Косма и Дамиан I	17 октября	72	73
Мучч. Косма и Дамиан II		73	62
Вел. Димитрий Солунский	26 октября	39	60
Мучч. Акепсима, Иосиф и Аитала *	3 ноября	74	74

Св. Матрона	7 ноября	90	71
Архангел Гавриил	8 ноября и 26 марта	62	70
Св. Мина	11 ноября	75	67
Св. Иоанн Златоуст*	13 ноября	63	75
Апостол Филипп*	14 ноября	64	76
Св. Гурий, Самон и Авив *	15 ноября	76	77
Свят. Николай Мирликийский* I	6 декабря	77	78
Свт. Николай Мирликийский*I I		78	79
Свт. Игнатий Богоносец *	20 декабря	79	80
Три отрока	неделя праотец (перед Рождеством	46	8
Рождество I	25 декабря	1	10
Рождество II		2	11
Рождество III		37	12
Стихиры Рождества		83	13
Св. Первомученик Стефан I	27 декабря и 2 августа	85	68
Св. Первомученик Стефан II		80	81
Невинноубиенные младенцы	29 декабря	3	15
Свт. Василий Великий*	1 января	86	82
Богоявление I	6 января	5	16
Богоявление II	18 января и 2 мая	6	17
Св. Афанасий Александрийский*	1 февраля	68	84
Св. Трифон	2 февраля	65	66
Сретение	7 февраля	4	14
Муч. Феодор Стратилат* II	9 марта	81	87
40 мучеников Севастийских I		57	63
40 мучеников Севастийских I	25 марта	58	64
Благовещение	]23 апреля	36	9

Великомуч. Георгий I		66	69
Великомуч. Георгий II *			
Рождество Иоанна Предтечи *	24 июня	67	83
Апостолы	29 июня	31	47
Пророк Илия	20 июля	45	7
Великомуч. Пантелеимон	27 июля	61	86
Усекновение главы Иоанна Предтечи	29 августа	69 38	65 59
Иона и Ниневия	Среда первой седмицы великого поста	52	8b
Блудный сын I	Неделя о блудном сыне	47	28
Страшный суд	Неделя мясопустная	34	50
О жизни монашеской	Суббота сыропустной седмицы	55	53
Адам и Ева	Среда второй седмицы великого поста. Прощеное воскресенье ?	51	1
Блудный сын II	2 неделя поста	87	29
На землетрясение и пожар	Среда третьей седмицы	54	54
Ной	3 неделя поста (в нек. версиях – вторая)	40	2
Поклонение Кресту	Среда 4 седмицы	23	39
Жертвоприношение Авраама	4 неделя поста	41	3
Покаянная молитва	Среда 5 седмицы	56	55
Покаянный кондак (на преисподние силы)	Четверг 5 седмицы	21	37
Благословение Иакова Исааком	5 неделя поста	42	4

Притча о богатом и Лазаре	Среда 6 седмицы поста	50	30
Воскрешение Лазаря I	Суббота 6 седмицы поста	14	26
Воскрешение Лазаря II	(Лазарева суббота)	15	27
На Ваий (Вход Господень в Иерусалим	Неделя Ваий	16	32
Иосиф I	Великий Понедельник	43	5
Иосиф II (Искушение Иосифа)		44	6
Притча о Десяти Девах I	Великий Вторник	47	31
Притча о Десяти Девах		48	51
На грешную жену	Великая Среда	10	21
На Иуду предателя	ВеликийЧетверг	17	33
Отречение Петра	Великий Четверг	18	34
Дева Мария у Креста	Великая Пятница	19	35
Распятие	Великая Пятница	20	36
Воскресение I	Неделя Пасхи	29	40
Воскресение II		24	41
Воскресение III		25	42
Воскресение IV		28	43
Воскресение V		26	44
Исцеление хромого св. Петром	Среда Светлой Седмицы	39	60
Неверие Фомы	Неделя Антипасхи	30	46
Кана Галилейская	Среда 2 седмицы по Пасхе	7	18
Исцеление прокаженного	Среда 3 седмицы	8	20
Притча о десяти драхмах (Воскресение VI)	4 неделя по Пасхе	27	45
Самаритянка	5 неделя по Пасхе	9	19
Исцеление Гадаринского бесноватого	Среда 5 седмицы по Пасхе	10	21

Исцеление слепорожденного	6 неделя по Пасхе	88	25
Исцеление кровоточивой	Среда 6 седмицы по Пасхе	12	23
Вознесение	Четверг 6 седмицы по Пасхе	32	48
	Среда 7 седмицы по Пасхе		
Умножение хлебов	Пятидесятница (8 неделя по	13	24
Пятидесятница	Пасхе)	33	49
	Неделя по Пятидесятнице		
Все святые	(Всех святых	59	58

Что касается литургического употребления ветхозаветных кондаков, то? за исключением кондака пророку Илии (20 июля кондака «на Трех Отроков», связанного с предпразднеством Рождества и нашедшего в конечном счете свое место в неделю праотец, остальные кондаки ветхозаветного цикла связаны с Великим постом. Все они основаны на ветхозаветных чтениях времени поста – на Бытии, которое начинает читаться с 1 седмицы Великого поста (кондаки – Адам и Ева, Ной, Авраам, Исаак и Иаков, Иосиф) и книги Ионы (Ниневия), которая до сих пор читается в Великую Субботу. Отметим, что чтения из Бытия в Великий Пост очевидно восходят к IV веку если не ранеее, они имеются в латинском бревиарии, а также – в сирийских лекционариях[666]. С литургическими памятями Великого Поста возможно связан ряд сирийских гимнографических памятников – сугиты «Авель и Каин», «Авраам и Сарра», 12 мемре Ефрема Сирина на Иосифа[667], а также – творения «греческого Ефрема Сирина» – «на Авраама», «на

[666] *Grosdidier de Matons*. Romanos le Melode et les origines de la poesie byzantine religieuse. Paris: Cerf, 1972. P.98. Baumstark A. Die nichteuangelische syrischen perikopen. Leipzig, 1926. S. 23

[667] *Lamy E.* Sancti Ephremi Syri Hymni et Sermones. t.III. 254-646

Прекрасного Иосифа», «на Иону»[668]. След древних ветхозаветных памятей сохранился в византийской традиции в названии сыропустной недели «Неделя о падении Адамовом», а также – в воспоминании Великого Понедельника о прекрасном Иосифе.

На основании данных сравнительно-исторической литургики, Типикона Великой Церкви, а также кондакарей, содержащих кондаки Романа, можно реконструировать ветхозаветные памяти великого поста для периода IV-VI веков:

Неделя мясопустная – Иона и Ниневитяне[669]

Неделя сыропустная – Адам и Ева. Грехопадение Адама.

Первая неделя поста – Авель и Каин. (Впоследствие – Моисей и Аарон).

Вторая неделя поста – Ной и потоп.

Третья неделя – жертвоприношение Авраама.

Четвертая неделя – благословение Исаака.

Пятая неделя – праведный Иосиф.

Эта стройная система стала разрушаться, вступив в соприкосновение с новозаветным циклом памятей Великого Поста, который зародился в конце V в. и стал интенсивно развиваться в VI-VII веке. Этот цикл построен на новозаветных притчах – в основном из Евангелия от Луки. Возможно родина этого цикла – Иерусалим, и для Константинополя он – вторичен. по крайней мере именно на его основе выстраивается триодь.

Можно восстановить этот круг следующим образом^

Неделя мясопустная – притча о Страшном Суде (Мф. 25, 31-46)

Неделя сыропустная – притча о десяти девах? [670] (Мф. 25, 1-13)/

Первая неделя поста – ? (традиционно – память св. пророков Моисея и Аарона, затем – торжество Православия).

---

668 *Mercati J.* Sancti Ephremi Syri Opera. Roma. 1915.

669 Соответствует посту Ниневитян в армянской традиции.

670 В codex Tauriensis в сыропустную неделю имеется фрагмент кондака о десяти девах.

Вторая неделя поста – Неделя о блудном сыне (Лук. 15, 11-32)
Третья неделя – неделя о Мытаре и Фарисее (Лук.18, 9-14)
Четвертая неделя – неделя о милосердном Самарянине (Лук. 10, 25-37)
Пятая неделя – неделя о Богатом и Лазаре. (Лук. 16, 19-31)

В результате появления притчи о Страшном Суде в неделю мясопустную память Ионы и Ниневитян переносится на среду первой седмицы, затем под воздействием притчи о мытаре и Фарисее происходит сдвиг памяти жертвоприношения Авраама с третьей на четвертую неделю, в результате чего в конечном счете память Иосифа попадает на 6 неделю, но поскольку она уже занята празднованием воскрешения Лазаря и Входа Господня в Иерусалим, то воспоминание Иосифа переносится на Великий Понедельник. Затем ветхозаветные памяти по мере создания Триоди закрываются новозаветными.

Было еще одно событие, которое способствовало разрушению ветхозаветного цикла -появление поклонения Кресту на III неделе поста. Собственно оно проходило от понедельника до пятницы IV седмицы поста, но начиналось в воскресенье. Возможно на укоренение празднования Креста в 3 воскресенье поста оказало влияние возвращение Креста в 628 г. из персидского плена.

Очевидно во время св. Романа уже начался процесс разрушения ветхозаветного великопостного цикла, по крайней мере он написал три кондака из новозаветного цикла – на богатого и Лазаря и на блудного сына, а также – на страшный суд. Весьма вероятно также, что уже во время св. Романа воспоминание об Иосифе было перенесено на Великий Понедельник, ибо об этом говорится об этом в проэмии «На искушение Иосифа»:

Мы же поприще светлых постов * премудро пробежавшие
и страстей начатки Господа с любовью * воспоминающе,
все идемте братия * поревнуем ревнованью

мудрого Иосифа священному.

Конечно, не исключена возможность. что этот проэмий был написан позднее, поскольку для этого гимна их четыре, однако это предположение весьма гипотетично. Перенос же кондака об Адаме и Еве с сыропустной недели на среду второй седмицы по-видимому произошел позднее.

В связи с отмеченным нами процессом взаимодействия старого ветхозаветного и нового новозаветного цикла следует высказать соображение о хронологии ветхозаветных гимнов. Еще Гродидиье де Матон отмечал, что ветхозаветные кондаки могут восходить к раннему периоду творчества св. Романа, предшествующего его приезду в Константинополь[671]. В частности кондак «На трех отроков» в виду любопытной метрической структуры мог быть создан в Сирии. Кондак «на Илию» и «на Иону в Ниневии» были вдохновлены двумя гомилиями Василия Селевкийского. К этому следует добавить, что второй кондак «На Иосифа» был создан под влиянием проповедей (memro) Ефрема Сирина. К наблюдениям Гродидье следует прибавить следующее литургическое соображение: ветхозаветные великопостные воскресные кондаки относятся к более древнему литургическому слою, чем соответствующие новозаветные, Бейрут в литургическом отношении зависел от Антиохии, и как провинция был более консервативен, чем столица. Соответственно, на сирийский период в творчестве св. Романа может приходиться создание если не всех, то части ветхозаветных кондаков.

Рассмотрим теперь хронологию ветхозаветных кондаков относительно других кондаков Романа Сладкопевца. Как справедливо отмечает Гродидье, объективным хронологическим критерием становится принцип подобия – является ли кондак «самогласным» – ἰδιομέλιον, то есть не имеющего метрического и мелизматического образца, или «подобным» – προσόμοιον, то есть имеющий такой образец. С этой точки зрения кондак «Иона и Ниневия» является

671 Grosdidier de Matons... p. 244

первичным по отношению к кондаку «Адам и Ева»[672], поскольку последний написан на подобен ἰατρεῖον τῆς μετανοίας – Кондак «На Ноя»[673] написан по образцу кондака на Вознесение. Кондак на Авраама – самогласен. Кондак «на благословение Исаака» зависит от первого воскресного кондака (Аще и во гроб снизшел... – εἰ καὶ εἰς τάφον) . Перввй кондак «На Иосифа» зависит от кондака «на отречение Апостола Петра» (однако вероятна и обратная зависимость)[674]. Кондак «на искушение Иосифа» зависит от Акафиста, и эта зависимость – несомненна. однако несомненно и то, что «Искушение Иосифа» создан Романом на сирийском материале. Следовательно, либо Акафист был создан задолго до св. Романа и уже был известен в Сирии, либо он имеет Сирийское происхождение. Кондак «на пророка Илию и на «трех отроков» являются самогласными.

Следовательно, можно говорить о сравнително позднем времени создания лишь кондаков «Адам и Ева» и «благословение Иакова». Остальные кондаки ветхозаветного цикла в силу тех или иных причин,
с определенной осторожностью могут быть признанными ранними произведениями творчества Романа Сладкопевца.

б. Место кондаков в богослужении. Литургические особенности ветхозаветных кондаков.

Традиционным местом для кондака в современном богослужении является премежуток между шестой и седьмой песнью канона. Возможно, эта позиция начинает оформляться в X в (хотя в минеях и Триодях копиях X в. она еще не фиксируется), она отражается в большинстве миней и Триодей XI-XIII в, содержащие полностью или частично кондаки св. Романа, например ГИМ Син.

---

672 Romanos le Melode. Hymnes. T I/SC 99. p. 70. В книге Grodidier de Matons. Romanos le Melodes et les origines de la poesie religieuse a Byzance. Paris. 1977. p. 245. в данном случае допущена ошибка.

673 Romanos le Melode. Hymnes. T I/SC 99. p. 102.

674 Grosdidier de Matons. p. 245.

греч. 153, содержащая полностью кондак на Сретение после 6 песни Сретенского канона.

На основании этой устойчивой традиции кардинал Питра предположил, что кондак развивался, как междопесние – μεσῴδιον, между 6 и 7 библейской песнями[675]. Однако подобное предположение ориентировалось на иерусалимскую утреню, но никак не на соборную константинопольскую παννυχίς, и на песенное последование, которое во времена св. Романа не знало последования 9 песен (в ней как была либо одна песнь 3 отроков, либо 3 отрока + песнь Захарии, либо песнь отроков, «Величит» и песнь Захарии,)[676]. Между тем, из жития св. Артемия (см. выше – жизнь Романа Сладкопевца) мы знаем, что кондаки пелись именно на «паннихиде».

Кроме того, μεσῴδιον, – термин, возникающий опять-таки из Иерусалимских литургических реалий и взят из описания службы аввы Нила Синайского[677]. Между тем, по данным Иерусалимского тропология, в Палестине V-VII в. кондака не было[678] И наконец, сам Роман никогда не называет кондаки μεσῴδιον[679]

Далее, мы имеем свидетельства рукописной традиции, в которой не всегда кондаки фиксируются после 6 песни канона. Например, в сентябрьской минее XI века Vaticanus Graecus1829 кондаки св. Романа на Рождество Богородицы и Воздвижение Креста **предшествуют** канонам. что указывает на первоначально иную литургическую позицию.

---

675 Pitra J. L'Hymnographie de l'Eglise Grecque Rome. 1867. p. 34

676 Скабалланович М. Толковый типикон. Вступительная глава. 376. 383-384. Вообще заметно стремление для торожественных служб песеннного последования сохранять трехантифональную структуру

677 Впервые опубликована кардиналом Питра в Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. II. Roma. 1868. p. 220

678 См. Древний Иадгари/ изд. Е.Метревели, Л.Хевсуриани и др. Тбилиси. 1980 г.

679 Правда, он также не называет их κοντάκιον. Слово Κοντάκιον в данном значении достаточно позднее, относится к IX веку. Термины, которые употребляет Роман – ᾠδὴ, αἶνος, ὕμνος

Каково же исконное место кондака в структуре бдения, а затем утрени ? На этот вопрос нам помогает ответить сам Роман Сладкопевец. В кондаке «на бесноватого» (22) он говорит о порядке бдения и пения кондака так:

Ὁ λαὸς ὁ πιστὸς ἐν ἀγάπη Χριστοῦ
συνελθὼν ἀγρυπνεῖ ἐν ψαλμοῖς καὶ ᾠδαῖς.
ἀκορέστως δὲ ἐχει τοὺς ὑμνούς Θεῷ
ἐπειδὴ οὐν Δαυὶδ ἐμελώδησε,
καὶ ἀναγνώσει εὐτάκτῳ γραφῶν ἐπευφράνθωμεν
αὐθις Χριστῷ ἀνυμνήσωμεν
καὶ τοὺς ἐχθροὺς στηλιτεύσωμεν

Ныне верный народ * во Христовой любви *
бдит, сойдясь, во псалмах, * песнопенья поет.
Ненасытно же Богу
возносит он песнь*
И когда царь Давид завершает псалом
и благочинным прочтеньем* Писаний исполнившись
Сразу Христа воспеваем мы * и над врагом величаемся.

Итак перед нами следующая структура: псалмы (или псалом) Давида, чтения из Писаний, а затем – небиблейские христологические песнопения.

Сочетание псалма, чтение **Писаний** (N.B. – Pluralis) более всего соответствует вечерне с паримиями – 140 псалом + чтения из Ветхого завета. Следовательно, после чтения паримий мог следовать кондак на песенной вечерне, как части «паннихиды». То что это могло быть именно так, показывает свидетельство Патмосской рукописи Устава Великой Церкви, (Patmiacus 266. XI век) где говорится о «паннихиде» так. «Бывает паннихида во Влахернах так: вечером идут во Влахерны два недельных чтеца (из св. Софии) и один недельный

исполняет там **вечерню и кондак**, троичен же и полунощницу исполняют местные чтецы, а утреню исполняет другой недельный»[680].

Характер исполнения кондака нуждается в уточнении. Устав Великой Церкви говорит о том, что кондак исполняет чтец, житие же св. Артемия и вышеприведенный кондак говорят о исполнении кондака всем народом. Можно найти определенный компромисс в этих сообщениях: основное содержание кондака действительно исполнял чтец и по-видимому – по кондакарю, народ же подхватывал припев. Припевы в ветхозаветных кондаках или прямо обращены к Богу, к Которому обращаются во втором лице, например кондак на Ноя – Ῥύσαι πάντας τῆς ὀργῆς στοργῇ σου τῇ πρὸς ἡμᾶς
λυτρωτά τοῦ παντὸς
Всех от гнева избавляй * твоею любовью к нам
Искупителю всех
Или же припев имеет исповедально-доксологический характер, соответствующий окончанию антифональных молитв, например к первому кондаку на Иосифа. Μέγας μόνος Κύριος ὁ Σωτὴρ ἡμῶν. Велик един Господь Спаситель наш.

Какова же дальнейшая судьба кондака? По-видимому, в веке VIII-IX (может быть и несколько ранее), кондак попадает на монашескую утреню, и инкорпорируется перед 118 псалмом, перед «Непорочными», на том месте где позднее будут находитсься синаксарные чтения. По-видимому именно эту позицию занимали поздние кондаки VIII-IX века монашеского происхождения.[681] Это объяснение дает возможность понять положение некоторых кондаков перед каноном. Один из возможных вариантов – распределение кондака частью перед библейскими песнями (и соответственно – перед каноном, частью – между третьей и четвертой песнью, частью – между 6 и 7. Именно так и распределяется акафист в субботу акафистную – 12 икосов до канона, 6 между 3 и 4 песнью, 6 –

[680]Дмитриевский А. Литургические рукописи Христианского Востока. М., 1905. Т.1. С. 234.
[681] Grosdidier de Matons p.106-107

между 6 и 7 песнью[682]. В таком случае кондак действительно приобретает функции междопесния. И тогда кондак вступает в третью фазу своего литургического бытия, он обретает свое место после 6 песни канона.

[682] Τριῴδιον᾽.Αθῆναι. 1994 Σ. 322-328

ПУНКТ 2.
ДВУПЕСНЕЦ ИЗ ПАПИРУСА ДЖОНА РЭЙЛАНДА КАК ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Двупеснец – древняя литургическая структура, которая явилась ядром такой важной гимнографической структуры, как канон. Двупеснцем называются тропари на Песне трех отроков и Величит. До недавнего времени самым древним примером двупеснца был двупеснец Косьмы Маиумского в Великий Вторник[683]. Однако, в 1938 году английским ученым Робертсом был издан более древний двупеснец, содержащийся в папирусе VI-VII века – Papyrus of John Raylands Library

Этот текст привлекал внимание некоторых исследователей, в том числе – В.М. Лурье[684]. Приведем его полностью с русским переводом[685].

ΣΥΝ ΘΕΩ ΕΙΣ ΤΟ ΕΥΛΟΓΕΙΤΕ С БОГОМ. НА БЛАГОСЛОВИТЕ

ΗΧΟΣ ΠΛΑΓΙΟΣ Α. ГЛАС 1 ПОБОЧНЫЙ.[686]

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ,	Слава в вышних Богу,
Τῷ ἐν Βαβυλωνι ὀφθέντι ἐν φλογὶ,	в Вавилоне явившемуся в пламени
καὶ ἐν τῇ καμίνῳ δροσίσαντι τὸ πῦρ,	И в печи угасившему огнь.
ὅν οἱ παῖδες ὑμνοῦντες ἔλεγον	Воспевая Его, говорили отроки:
εὐλογεῖτε τὰ ἔργα Κυρίου	«Благословите дела Господня».

,

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ,	Слава в вышних Богу,

[683] Τριώδιον κατανυκτικὸν.Ἐν Ρώμη. 1883. Σ.616. (далее - TR).

[684] *Лурье В.М.* Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Византинороссика. Труды Санкт-Петербургского Общества византино-славянских исследований. Санкт-Петербург. 1995. Т.1. С.188. Далее - Лурье... Этапы.

[685] Как и в других местах, тексты, неизвестные церковной традиции, мы переводим на русский язык. Тексты, употребляющиеся в традиции, остаются в церковнославянском переводе для их большей узнаваемости. В ряде случаев, церковнославянские переводы также употребляются как вспомогательное средство при грамматико-синтаксическом анализе.

[686] То есть современный пятый.

Τῷ ἐν τῷ σταυρῷ προσηλοθέντι ἐν σαρκὶ	на кресте пригвожденному плотию,
Καὶ ἑκουσίως παθόντι δι᾽ ἡμᾶς,	и волей пострадавшему за нас.
ὅν οἱ παῖδες ὑμνοῦντες ἔλεγον	Воспевая Его, говорили отроки:
εὐλογεῖτε τὰ ἔργα Κυρίου	«Благословите дела Господня».

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ,	Слава в вышних Богу,
Τῷ τριήμερον ἀναστάντι ἐκ νεκρῶν,	тридневно из мертвых восставшему,
Καὶ ἐν Γαλιλαίᾳ ὀφθέντι μαθηταῖς,	и в Галилее явившемуся ученикам.
ὅν οἱ παῖδες ὑμνοῦντες ἔλεγον	Воспевая Его, говорили отроки:
εὐλογεῖτε τὰ ἔργα Κυρίου	«Благословите дела Господня».

Χαῖρε Θεοτόκε, ἁγνὴ τοῦ Ἰσραὴλ,	Радуйся, Богородице, святая Израиля
Χαῖρε, ἧς μήτρα πλατυτέρα οὐρανῶν	Радуйся, чья утроба – небес широчайшая,
Χαῖρε, ἁγία ἐπουράνιε θρόνε,	Радуйся, святый пренебесный Престоле!
ὅν οἱ παῖδες ὑμνοῦντες ἔλεγον	Воспевая Его, говорили отроки:
εὐλογεῖτε τὰ ἔργα Κυρίου	«Благословите дела Господня».

Конец тропарей к песни трех отроков. Затем следуют обрывочные фразы Ἐπεπόθησαν τὴν συνάντησιν...τὴν ἀνάστασιν Χριστὸς Ἰησοὺς καὶ προλαβοῦσα Μαριὰμ (Возжелали встречи…. Воскресение Христос Иисус … и Предварив Мариам. Далее следует рубрика Εἰς τὸ μεγαλύνει τὴν ὑψιλωτέραν τῶν Χερουβὶμ (На «Величит». Высшую Херувим). За ней идут строфы

Σὲ, τὸν σταυρωθέντα Κύριον,	Тебя, распятого Господа,
διὰ σωτηρίαν πάντων ἡμῶν,	ради спасения нашего,

τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος	род человеческий
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν.	в песнях величаем.

Σὲ, τὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,	Тебя, из мертвых воскресшего,
καὶ τοῖς μαθηταῖς ὀφθέντα Θεὸν,	и ученикам Бога явленного,
καὶ εἰρήνην διδόντα,	и мир подающего,
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν.	в песнях величаем.

Σὲ τὴν μακαρίαν ἐν γυναιξίν,	Тебя, в женах блаженную,
Καὶ εὐλογημένην ὑπὸ Θεοῦ	и от Бога благословенную,
τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος	род человеческий
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν.	в песнях величаем.

.

После окончания тропарей на девятую песнь следуют следующие фрагментированные слова, вероятно – начала тропарей: тропарей αὐτὸς εἶπας ὁ Κύριος, ἐνε..της καὶ λα... ὁ ἐν στρατηλάταις ἔνδοξος μαρτὺς, Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται ἀπάρχη τῶν κεκοιμημένων. (Сам сказал, Господи… в стратилатах преславный мученик, Христос от мертвых восстал, начаток усопших).

Прежде чем обратиться к метрической, структурной и содержательной стороне двупеснца, выскажем свои соображения по поводу атрибуции тропарей, представленных или указанных в тексте (что не сделано в работе Лурье), и соотнесения фрагмента с литургическими книгами и с богослужебным последованием.

Ирмос первой песни двупесница Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, Τῷ ἐν Βαβυλῶνι (Слава в вышних Богу, в Вавилоне) зарегистрирован в Ирмологии, изданном Евстратиадисом[687]. Тропари первой песни двупесница нигде более не засвидетельствованы. Между восьмой и девятой песнью содержатся следующие слова, вероятно, содержащие начала гимнов:Ἐπεπόθησαν τὴν συνάντησιν...τὴν ἀνάστασιν Χριστὸς Ἰησοὺς καὶ προλαβοῦσα Μαριὰμ (Возжелали встречи…. Воскресение Христос Иисус … и Предварив Мариам).

1.Относительно атрибуции этих тропарей трудно высказать что-то определенное. Главный вопрос – входят ли слова Επεπόθησαν τὴν συνάντησιν...τὴν ἀνάστασιν Χριστὸς Ἰησοῦς (Возжелали встречи …. Воскресение Христос Иисус) в состав одного тропаря? Если да, то перед нами фрагменты двух тропарей: начало первого – ἐπεπόθησαν..., (возжелали) который не атрибутируется, и второго – προλαβοῦσα Μαριὰμ, (предварив Мариам), начало которого напоминает пасхальный седален восьмого гласа προλαβοῦσαι τὸν ὄρθρον αἱ περὶ Μαριὰμ «предварившия утро яже о Марии»[688]. Если же вышеупомянутые инципиты относятся к разным песнопениям, то перед нами в общей сложности три тропаря.

Сочетание слов Επεπόθησαν τὴν συνάντησιν... и τὴν ἀνάστασιν ΧριστὸςἸησοῦς (Возжелали встречи…. Воскресение Христос Иисус) лишено синтаксического смысла в рамках одного песнопения. Напротив, оно вполне разумно и объяснимо как инципиты разных тропарей.

---

687 *Εὐστρατιάδης*. Κ. Εἱρμολόγιον. Chevetogne, 1930. S.155.

688 Πεντηκοστάριον χαρμοσυνὸν. Ῥώμη, 1888. Σ. 13 (далее - PeR). Достойно внимания, что и в инципите тропаря в JR , и в седальне 8 гласа имеется в виду Дева Мария и Ее приход на гроб Христа перед воскресением, о котором не говорят канонические Евангелия, но сообщает Диатессарон Татиана и в толкованиях на него Ефрема Сирина. См. S*aint Ephrem le Syrien.* Commentaire de l'Evangile concordant, texte syriaque (Manuscript Chester Beatty, 709). Dublin, 1963. P.340. В дальнейшем древнее палестинское предание о встрече Девы Марии с воскресшим Христом используется в припевах к 9 песни на Пасху: "Ангел вопияше благодатней: "Чистая Дево, радуйся и паки реку: "Радуйся", а также в воскресном тропаре 6 гласа "Ангельския силы на гробе твоем.... и стояше Мария во гробе, ищуще пречистаго тела Твоего..... Сретил еси Деву, даруяй живот".

2. Если мы сравним метрику этих инципитов, то увидим, что в них – одинаковое количество слогов (10 слогов), и, если мы поставим слова Χριστὸς Ἰησοῦς (Христос Иисус) согласно более традиционному порядку Ἰησοῦς Χριστὸς (Иисус Христос), то получаем в этих колонах во многом сходную метрическую схему: их объединяет то, что и в том, и в другом случае основные ударные места находятся на третьем и седьмом слогах.

Ясно одно: перед нами междопесния, или седальны, что показывает их раннее появление в структурах канона. Почему они появились между песнью трех отроков и «Величит» – неизвестно, однако существует определенная возможность объяснения: вторая песнь двупеснца создана позднее первой и, следовательно, эти три тропаря – «Возжелали встречи…», «Воскресение Иисус Христос…» и «Предварив Мариам находились на заключительной части службы. Такой частью службы в палестинской утрени, к которой относится данный тип богослужения (см. ниже), являлись «Хвалите» (пс.148-150). Следовательно, вышеупомянутые тропари первоначально могли стихословиться на «Хвалитех», после однопеснца. Когда появляется вторая песнь на «Величит», старые стихиры на «Хвалитех» остаются на своей прежней позиции – после песни триех отроков, но уже становятся междопесниями и седальнами, а после «Величит» создаются новые стихиры – αὐτὸς εἶπας, Κύριε,... Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται (Сам рек… Христос из мертвых восстал).

Несмотря на некоторую фрагментированность этих песнопений, мы можем сделать тот вывод, что перед нами именно начала, иниции, а не полные тропари. И, следовательно, в это время или существовал особый тропологий, содержавший тропари и седальны, или, в крайнем случае, эти тропари и седальны были собраны вместе в особом разделе, вероятно, в конце сборника, поскольку певцы или протопсалт не обязаны были помнить все наизусть. Если наше первое предложение справедливо, то это явление представляет собой новый этап дифференциации по сравнению с Иерусалимским Иадгари, который содержал все тропари, каноны и седальны в составе одного блока

соответствующей службы. Этот фрагмент представляет собой некое подобие октоиха, либо осьмогласной части тропология: имеется указание на глас, а содержание тропарей – воскресное. Вероятно, существовал также прототип ирмология: об этом свидетельствует начало ирмоса: Εἰς τὸ μεγαλύνει. Τὴν ὑψιλωτέραν τῶν Χερουβὶμ – «На Величит Высшую Херувимов», которое еще Робертс, а затем Лурье[689] правильно определили, как ирмос соответствующий τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβὶμ (Честнейшую Херувим). Однако, в отличие от мнения Лурье, мы считаем, что чтение ὑψιλοτέραν – «Высшую» – не ошибкой писца, а древним разночтением (см. ниже).

Все тропари на «Величит» Σὲ τὸν σταυρωθέντα Κύριον, Σέ τὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, Σὲ τὴν μακαρίαν ἐν γυναιξίν, (Тебя распятого Господа, Тебя, восставшего из мертвых, Тебя блаженную в женах) зарегистрированы в знаменитом Синайском Октоихе Sinaiticus. 776 (унциал, VIII-IX век) в воскресном каноне пятого гласа (л.84). Этот факт весьма важен, он говорит как о древности материала содержащегося в Sin. 776, так и о существовании некоего древнего ядра – «протооктоиха», из которого в дальнейшем вырос Октоих.

Тропарь Σὲ τὸν σταυρωθέντα Κύριον (Тебя распятого Господа) находится также в Феотокарии Евстратиадиса[690]. Богородичен Σὲ τὴν μακαρίαν ἐν γυναιξίν (Тебя блаженную в женах) присутствует в октоихе как ирмос девятой песни канона утрени в понедельник (5 глас). В данном случае для нас важно то, что сохраняется глас (и мы видим здесь стабильность в течение 15 веков – от шестого до двадцать первого века) и что Иоанн Дамаскин (или какой-либо иной составитель Октоиха) пользовался созданными до него тропарями и в качестве гимнографического материала, и в качестве метрического образца.

Тропари αὐτὸς εἶπας ὁ Κύριος и ὁ ἐν στρατηλάταις ἔνδοξος μαρτὺς («Сам сказал Ты, Господи», «В стратилатах славный мученик») не атрибутируются. Тропарь ὁ ἐν στρατηλάταις ἔνδοξος μαρτὺς.... (в стратилатах преславный

689 Лурье. Этапы.., с. 188

690 Εὐστρατιάδης. Θεοτοκάριον. Ἁγιορητικὴ βιβλιοθηκὴ 7-8. 1931.Σ.330. (Далее ETh)

мученик) вероятно, посвящен святому Феодору Стратилату. Тропарь Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται ἀπάρχη τῶν κεκοιμημένων (Христос от мертвых восста) современный седален третьего гласа на воскресной утрени[691]. Возможно, этот седален первоначально пелся на 5 глас. Относительно места этих тропарей в богослужебном последовании можно предположить, что они могли стихословиться на «Хвалитех» (пс.148-150). Тогда следует признать, что уже в VI-VII веке воскресные службы соединялись со службами святым и в JR 466 мы имеем один из самых ранних примеров подобного соединения. Если отнесение стихиры ὁ ἐν στρατηλάταις (в стратилатах) к памяти Феодора Стратилата справедливо[692], то, судя по содержанию и крайне небрежному оформлению, этот папирус представляет собой не фрагмент литургической книги, а один лист, нечто вроде памятной записки, рассчитанной на одну службу – воскресную, соединенную с памятью св. Феодора Стратилата, которая могла состояться 8 февраля в воскресенье[693].

Теперь возникает в высшей степени интересный вопрос: в каком году могла состояться эта служба? На него можно дать ответ, если мы определимся с принципом чередования гласов: с какого момента начинается их отсчет? Наиболее вероятная начальная точка отсчета – Пятидесятница, так как 8

---

691 Παρακλητικὴ -Ἀθῆναι, 1991.

692 Это подтверждает Иерусалимский Иадгари, (V-VII в котором содержится память св. Феодору Стратилату за 8 февраля. Древний Иадгари / Изд. *Метревели Е.Н., Чанкиева Ц.А., Хевсуриани Л.М*. Тбилиси, 1980. С. 112.

693 Вопрос о древнем праздновании памяти св. Феодора Стратилата дискуссионен. В Иадгари, а также в Типиконе Великой Церкви его память зафиксирована за восьмое февраля. *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Eglise / / OCA. Roma, 1963. T. 166. P.245. Однако, по сообщению Д.Е.Афиногенова, в ранних Четьях-Минеях Студийского типа, память Феодора Стратилата вспоминается в первую Субботу Великого Поста. Очевидно, она связана с ранним отождествлением св.Феодора Тирона со св. Феодором Стратилатом Однако, в случае службы JR 466 празднование памяти в первую субботу Великого Поста невозможно: содержание службы - воскресное и ничего общего не имеет с постом, или с субботой, как днем поминовения мучеников и усопших. Существует другая возможность: в Иерусалимском лекционарии дается память св. Феодора 10 марта, тем не менее, в данном случае существует вероятность аналогического влияния памяти сорока мучеников (9 марта). См. *Tarchnichvili M.* Le grand lectionaire de Jerusalem // CSCO. Louvain, 1960. T. 188. Scriptores Iberici. Pars secunda. P.76. Далее – Tarchnichvili. По мнению Грюмеля, которое для нас является решающим, память св. Феодора Стратилата приходится на восьмое февраля и это число является исконной датой его памяти (см. *Grumel V*. Chronologie. Paris, 1958. P.326).

февраля не дает нам никакой возможности для отсчета чередования от Рождества, что так же не исключено для Палестинской традиции[694]. Следовательно, в случае соблюдения принципа, согласно которому правильное чередование гласов начинается после недели всех Святых, следующей за Пятидесятницей (8 глас)[695], Пятидесятница предыдущего года могла состояться 18 мая[696], тогда Пасха года, предшествовавшего написанию JR 466, приходится на 30 марта по старому стилю[697]. Пасха тридцатого марта в шестом-седьмом веке (ориентировочная датировка папируса) приходится на следующие годы – 525, 587, 598, 609, 620, 682, 693[698]. Дата 525 год в силу целого ряда обстоятельств является слишком ранней[699], с другой стороны датировка после 660 года маловероятна, как в силу изгнания православных коптами после прихода арабов в 640 году, так и в силу литургических реформ патриаха Вениамина, методично изгонявшего все греческое и палестинское из богослужения, в том числе и палестинскую гимнографию. Следовательно, остается промежуток между 588 и 621 годом[700], в который могла быть написана эта памятная литургическая записка. Соответственно придется отказаться от мнения Лурье, согласно которому папирус (в частности рубрика «Вышшую Херувим») отражает реформы патриарха Софрония Иерусалимского[701].

---

694 Согласно Иерусалимскому лекционарию церковный год начинается с Рождества, согласно Иадгари - с Благовещения, но затем следует Рождество. Обратим внимание, что Рождественский канон Косьмы Маиумского написан на 1 глас.

695 В современной традиции, имеющей древние корни, отсчет гласов идет от второй недели по Пятидесятнице, служба которой поется на первый глас. Первая неделя по Пятидесятнице - всех Святых, всегда поется на восьмой, и служит как бы исходной точкой отсчета для гласового столпа.

696 Если мы отсчитаем от 8 февраля пять недель, чтобы попасть в воскресенье 8 гласа, то получим дату 4 января. Пятидесятница возможна между 11 мая и 10 июня. Если мы отсчитаем четыре восьминедельных периода по пятьдесят шесть дней каждый, то приходим к 25 мая - Неделя всех святых. Отсчитывая от нее неделю, мы приходим к восемнадцатому мая, единственно возможной дате в этой ситуации.

697 При отсчете сорока девяти дней назад от Пятидесятницы до Пасхи.

698 *Grumel V.* Chronologie. Paris. 1958. P.310.

699 Прежде всего она является ранней для датировки папируса, затем к 525 году еще не успел сформироваться и распространится принцип октоиха, хотя сирийские монофизиты и называли Севира Антиохийского (+538) изобретателем октоиха.

700 Если учесть, что речь идет о пасхе предшествующего года.

701 *Лурье.* Этапы... С. 190.

Возникает вопрос, какова была структура службы, во время которой мог стихословиться двупеснец JR, как и когда она появилась в Египте, где были найдены папирусы? Этим вопросом в свое время занимался В.М, Лурье, который установил, что это последование является неегипетским,[702] предполагает некое подобие византийско-палестинской утрени с библейскими песнями. Подобная служба появилась в Египте не позднее рубежа пятого-шестого века (по свидетельству «Зело полезной повести об авве Филимоне), а возможно, и в середине пятого века (повесть об авве Елпидии). Более подробно служба подобного типа нам известна благодаря рассказу о службе аввы Нила Синайского.

В «Душеполезном повествовании аввы Софрония»[703], дошедшем до нас в древних патериках и Пандектах Никона Черногорца, рассказывается о том, как авва Софроний и Иоанн пришли посетить Авву Нила Синайского. Действие происходит около 606 года. Во время посещения Софроний и Иоанн участвовали в службе, вначале в вечерне, затем – в утрене. Вечерня заключалась в молитвах «Блажен муж» «Господи воззвах» без тропарей, «Свете Тихий», «Сподоби Господи», «Ныне отпущаеши». Затем последовала трапеза, а после нее – утреня.. В начале утрени прочитывалась вся псалтирь (с апостольскими посланиями Петр, Иакова и Иоанна. Затем утреня продолжалась следующим образом: «И, **вставши, начали песни (ὠδὰς), Моисеевы, тихо, нараспев, без тропарей, и ни на третьей песни, ни на шестой не делали междопесния (μεσῴδιον**), но, по «Отче наш» и «Господи помилуй», и сказавши хвалитныя (αἴνους) без тропарей, начали «Слава в вышних» с «Верую», и «Отче наш», и «Господи, помилуй». После службы авва Софроний спрашивает авву Нила: «Почему, Авва, не сохраняете чина кафолической и апостольской Церкви?» На это следует ответ: «Не сохраняющий чина кафолической и апостольской Церкви да будет анафема и в

[702] *Лурье В.М* Повествование отцов Иоанна и Софрония (B.H.G. 1438 w) как литургический источник // ВВ – М., 1993. – Т. 54 С.71-72.

[703] Одно из последних исследований с публикацией текста – *Longo A*. Il testo integrale della «Narrazione degli abbati Giovanni e Sofronio / / Rivista di Studi Byzantini e Neoellenici. – Roma, 1965-66. N.12-13. P.237.

сей век, и в будущий». И тогда Софроний говорит ему: «Как же ты не говорил на вечерни святой недели ни на «Господи воззвах» тропарей, ни на «Свете тихий», ни на «Сподоби Господи» тропаря, ни на каноне «Бог Господь», ни на стихословиях псалмов кафизм воскресных, **ни на песнях трех отроков тропарей ни на «Величит» (μεγαλύνει) (другое чтение – на Евангелии – μεγάλειον),** ни на «Всякое дыхание», ни на славословии «Воскресение Спасово еже хвалим». Старец ответил, что он не имеет никакого священного сана. «Все, что ты сказал, дело чтеца и певца, иподьякона и пресвитера, и вообще имеющих рукоположение, а не имеющим последнего не следует дерзать на это. Для того-то и церковный чин поставляет чтеца и певца, иподиаконов и пресвитеров: певца – чтобы петь и начинать с пением, и гласом, и песнью, и «преднаставляти люди в «Святый Боже» и предлежащая и предпевания и алтарная и во происхождение тайнам «Иже херувимы» и причастная, чтеца же – на паремии, пророческия и апостольские книги, иподьяконов и дьяконов, чтобы служить жертвеннику, пресвитеров же, чтобы священнодействовать... Спрошу и я вас «главы церковные» – скажите мне: в божественных службах, и вечерних молениях, и ночных бдениях, и утренних служениях кто должен предвоспевать и предначинать «аллилуия», предпевания. седальны, чтения, антифоны?» Мы сказали ему: «чтецы, певцы и иподиаконы». Старец сказал: «Верно вы сказали. А в нарочитые праздники и св. недели кто должен начинать: «Бог Господь» и **в начале канона, и в междопесниях трех отроков,** и «Всякое дыхание, и во славословие «Воскресение Спасово еже хвалим», и на концах канону» Мы сказали ему: это дело пресвитеров»...[704]

В этом рассказе говорится о тропарях на библейских песнях. Ключевой вопрос: имеются ли в виду тропари только на песниях отроков. или также на «Величит»? Эта двусмысленность связана с чтениями μεγαλύνει или μεγάλειον: говорится ли о тропарях на «Величит», или на «Евангелие»? Первый русский литургист, занимавшийся этим рассказом, Михаил Скабалланович колебался

[704] Мы использовали достаточно добротный перевод Скабаллановича (Толковый типикон... Вступительная глава... С. 328) с некоторыми исправлениями по тексту Лонго.

между этими двумя чтениями. Во вступительной главе к «Толковому Типикону» он принимает чтение «на Величит» и считает, что речь идет о тропарях на современных восьмой-девятой песни: «Посетителям кажется странным...отстутствие тропарей на библейских песнях, особенно на песни 3 отроков и «Величит» (ныне 8 и 9 песнь канона)[705]. Однако, во второй главе «Типикона» он склоняется к гипотезе однопеснца на песни Отроков и, соответственно, к чтению «Евангелие» – μεγάλειον, никак его не мотивируя.[706]

В.М. Лурье однозначно принял чтение «на Евангелии» – μεγάλειον – и подвел под него определенную мотивацию. Он совершенно справедливо указал на то, что μεγάλειον – палестинский термин[707] и в древности Евангелие читалось в конце утрени, после хвалитных псалмов.

Однако мнение В.М. Лурье может быть оспорено на основании следующих фактов,

присутствующих в самом рассказе:

1. В самом рассказе о службе ни слова не говорится о чтении Евангелия, сказано лишь о чтении соборных посланий Петра, Иакова и Иоанна. Если бы читалось Евангелие, его бы безусловно упомянули.

2. В ответе аввы Нила также не говорится о том, кому в церковном чине поручено читать Евангелие. Старец также говорит не о порядке чтений, а о том, кто имеет право петь и кто провозглашает запевы к «Бог Господь», тропарям на библейских песнях и т.д. О чтении вопрос не ставится.

3. Лурье справедливо указывает на то, что Евангелие читалось после хвалитных псалмов, но, если мы принимаем чтение μεγάλειον (евангелие), то в

---

705 *Скабалланович*. Толковый типикон... Вступительная глава. С.329.

706 «Впрочем припевы в форме тропарей к библейским песням указываются уже известным описанием Синайской утрени VI-VII в. (Вступительная глава, С. 328.). Замечательно, что в этом описании припевы к 8 песни выделяются из ряда других, хотя носят одинаковое название «тропарей», возможно, что припевы к остальным песням имели вид кратких и однообразных для каждой песни стихов (для первой – «Господеви поим..», для 2 – «Слава Тебе Боже» и т.д), и только для восьмой песни были в честь празднуемого события (следует указать на то значение, какое имеет песнь трех отроков на песненной утрене), если так, то первоначально формою канона был однопеснец». Вторая глава... С.267.

707 *Lampe. G.* Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P.835. Помимо чисто палестинских авторов – Кирилла Скифопольского и Иоанна Мосха, этот термин использует Феофилакт Симокатта и Феодор Студит.

вопросе Софрония этот порядок нарушен: в начале идет вопрос о тропарях на песне трех отроков, потом на Евангелии, а потом на «Хвалите».

4. Старец Нил мотивирует отсутствие тропарей в богослужение своим нежеланием восхищать священство и петь то, что положено для специально рукоположенных чтецов и певцов. Между тем к VI-VII веку окончательно установился обычай, согласно которому читать евангелие во время службы имел право только диакон и пресвитер. Получается парадокс: авва Нил достаточно щепетилен для того, чтобы не восхищать прерогативы чтецов и певцов, но он, ничтоже сумняшеся, читает Евангелие, подобно пресвитеру и диакону!

5. Мы не вправе ожидать тропарей перед Евангелием, так как в случае чтений, насколько нам известно, тропари присутствуют только перед ветхозаветными чтениями – так называемые «тропари пророчеств». Перед евангелием присутствует либо прокимен, либо аллилуия, эта практика засвидетельствована иерусалимским лекционарием и Иадгари. Тропари перед Евангелием нам просто не известны.

Следовательно, предпочтительно чтение μεγαλύνει – «Величит» – и тогда в рассказе Софрония речь идет о двупеснце, аналогичном JR 466, тем более, что JR 466 практически современен событиям, которые описывают Иоанн и Софроний.

Итак, подобный двупеснец мог исполняться в составе монашеской службы, подразумевавшей прочтение всей псалтири, и пением библейских песен, с инкорпорированием тропарей на песни Отроков и «Величит», Между этими песнями вставлялось междопесние, подобное тому, что засвидетельствовано в JR 466 – ἐπεπόθησαν τὴν συνάντησιν и τὴν ἀνάστασιν, а а затем шли хвалитные псалмы, во время которых возможно и пелись стихиры αὐτὸς εἶπας ὁ Κύριος, Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται ἀπάρχη τῶν κεκοιμημένων, а затем – Великое Славословие.

Местом появления подобного богослужения мог быть Скит (место подвига аввы Елпидия и Филимона), где было немало выходцев из Палестины и могли существовать палестинские традиции.

Однако, объяснение гимнографических структур через монашеское богослужение наталкивается на ряд проблем. В «Повести Иоанна и Софрония» авва Нил на вопрос, почему он не пел ни тропарей на «Господи воззвах», ни по песни трех отроков, ни на «Хвалитех», ответил, что это – дело посвященных чтецов и певцов, и не входит в компетенцию простого монаха, но подразумевает, что пение тропарей – не монашеское дело. Вспомним также эпизод, связанный с аввой Памво (V век). Его ученик уходит в Александрию и приходит на всенощное бдение в храм св. Марка. Там он слышит пение тропарей и по возвращении жалуется своему наставнику, что они зря проводят время в Скиту: «Не поем ни тропарей, ни канонов (οὐτε τροπάρια ψάλλομεν, οὐτε κανόνες). И тогда авва Памво начинает его обличать, говоря: «Горе нам, чадо, близки дни, когда иноки оставят твердую пищу, Святое Писание, изреченное Духом, и примутся за песни и гласы. Какое может быть умиление и слезы от тропарей? Какое умиление будет иноку, когда он, стоя в церкви или келлии возвысит голос свой, как вол или осел?»[708].

Однако, существует и другая возможность для объяснения последования, отраженного в нашем папирусе, а именно – соборное богослужение. Тот чин, который представлен в JR и предполагает относительную насыщенность бдения гимнографическими структурами, характерен именно для кафедрального чина, равно как и содержание тропарей 9 песни, в которых особенно подчеркивается соборное начало (акцент на «мы»). Этому не противоречит описание службы Аввы Нила: Михаил Скабалланович открывает в ней несколько пластов, один из которых – кафедральный чин[709]. Церковь в Аутуне, где была найдена рукопись, не являлась монастырской, следовательно правомерно считать, что JR 466 создавался для соборно-приходского чина,

[708] Скабалланович. Толковый Типикон. Вступительная глава.... С 243.
[709] Там же С.328.

сходным в ряде черт с иерусалимским. Соответственно, в данном случае мы видим миграцию иерусалимского богослужения в Египет. Этот факт весьма важен, поскольку промонофизитски настроенный Египет стремился дистанцироваться

Подведем итоги.

1. Папирус JR 466, содержащий двупеснец на «Благословите» и «Величит», – памятная литургическая записка, вероятно, написанная между 588 и 620 г. Ее датирующим признаком является совмещение воскресной службы 5 гласа и памяти св. мученика Феодора Стратилата.

2. Эта памятная записка указывает на достаточно развитую систему литургических книг – наличие не только тропология, но, возможно, воскресного Октоиха и ирмология.

3. Служба, для которой писалась эта памятная записка, являлась соборно-приходской, соответствующая в ряде черт т. н. Службе аввы Нила и, соответственно, колыбелью двупеснца и канона является соборное богослужение.

4. Данный тип соборного богослужения является иерусалимским. Соответственно папирус JR 466 является важным свидетельством миграции иерусалимских литургических обычаев в эпоху, когда промонофизитски настроенный Египет все более отгораживался от православных регионов Империи.

ГЛАВА II.
ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИХ ПОЭТИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ

Введение

Вторая глава нашей работы посвящена Империи, хотя для Византии Церковь и Империя трудно разделимы. Империя является прежде всего оболочкой для жизни нового Израиля – боголюбивого народа ромеев во главе с новым Моисеем – императором, являющимся его вождем в Землю обетованную. Именно поэтому важный первый мы начинаем с образа империи и императора в византийской гимнографии и с традицией, связанной с Константином Великим. Несколько иной образ императора – царя-мученика – дает нам служба, посвященная Никифору Фоке, убитому своими приближенными. Император-победитель и император-страстотерпец органично связаны друг с другом архетипом Креста, неразрывно соединенным с имперской темой. Завершает параграф очерк о кондаке на обновление святой Софии – имперского храма и, одновременно, образа Империи как тысячелетнего царства Христова.

§ 1
ИМПЕРИЯ И ИМПЕРАТОР

ПУНКТ 1.
ИМПЕРИЯ И КРЕСТ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ.

Имперской идее и образу императора посвящена большая литература[710], однако в области исследования гимнографии существует значимый пробел, который призвана отчасти заполнить данная диссертация. Недостаток исследований гимнографических текстов в данном аспекте тем более огорчителен, что они дают многое для освещения восприятия византийцами империи, императорской власти и самого императора.

Для примера приведем тропарь Воздвижения Креста[711]:

Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου	Спаси, Господи, народ Твой
καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου,	и благослови достояние Твое,
νίκας τοῖς βασιλεῦσι	победы царям
κατα βαρβάρων δωρούμενος	на варваров даруя,
καὶ τὸ σὸν φυλάττων	и Твое сохраняя
διὰ τοῦ σταυροῦ σου πολίτευμα.	Крестом Твоим общество[712].

В этом гимне, прежде всего, отражается вера в победительную силу Креста, как основу не только царских побед, но и самой самодержавной власти. Вторая идея этого тропаря – Крест как хранитель империи, защитник цивилизации от варварства, отождествляемого с язычеством и неверием. Следующая мысль, содержащаяся в этом гимне – представление об империи, как об обществе христианском по преимуществу, достоянии или

[710] Библиография весьма обширна. Из числа наиболее важных работ следует упомянуть классическую работу Жильбера Дагрона – *Dagron G*. L'empereur et pretre. Paris: Cerf, 1996. Из недавних работ русских ученых см. в частности Успенский Б.А. Царь и патриарх. М., 1996.

[711] О празднике воздвижения Креста см. в частности *Скабалланович М*. Воздвижение Честнаго Креста. Христианские праздники. Киев, 1915. Полную библиографию см. *Желтов М. (диак.). Лукашевич А.А.* Воздвижение // Православная Энциклопедия. Т.9 М., 2005 С. 150-171. Из последних работ по иконографии следует отметить *Шалина И.А*. Иконография Воздвижения Креста в византийской и древнерусской живописи // *Шалина И.А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С.132-218.

[712] Критический текст Константинопольской традиции – см. *Mateos J.* Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle). T. 2 // Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1962. T. 165. P. 28-29. Присутствие этого тропаря в Типиконе Великой Церкви говорит за его древность. Возможно, он восходит к IV-V в., когда основными врагами Восточно-Римской империи являлись северные варвары – готы, вандалы и гунны. Этот тропарь употребляется также в современном богослужении: см Μηναια τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. Σεπτέμβριου.Ἀθῆναι, 1993. Σ. 234. Русский перевод В.Василика.

собственности Христа, Его «политии», в которой в идеале действуют Его законы[713]. Далее, значимо то, что Империя является «политией», то есть идеальным государством по определению Аристотеля[714]. В ней действуют (или должны действовать) идеальные законы Христа и Его Церкви.

Сходные идеи несет кондак Воздвижения Креста, написанный в самом начале седьмого века:

Ὁ ὑψωθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ ἑκουσίως	Вознесшийся на Крест волею,
τῇ ἐπωνύμῳ σου καὶνῇ πολιτείᾳ	тезоименитому Твоему новому обществу
τοὺς οἰκτιρμοὺς σου δώρησαι,	щедроты Твои даруй,
Χριστέ ὁ Θεὸς,	Христе Боже,
εὔφρανον ἐν τῇ δυνάμει σου	возвесели силою Твоею
τοὺς πιστοὺς βασιλεὶς ἡμῶν,	верных царей наших,
νίκας χορηγων αὐτοῖς κατὰ τῶν πολεμίων,	победы даруя им на врагов,
τὴν συμμμαχίαν ἔχοντες τὴν σὴν	в союзе имеющим Твое
ὅπλον εἰρήνης ἀήττητον τρόπαιον.	оружие мира, непобедимое победное знамение[715].

В этой строфе присутствует образ Креста как победного знамения[716] и одновременно – «оружия мира». В нем своеобразно выражается идея имперского миролюбия[717] – война ведется для мира, что выражается в

---

[713] Не случайно позднее П.И. Чайковский положил в основу увертюры «1812 год» для русской темы именно напев 1 гласа для тропаря «Спаси, Господи, люди твоя».

[714] Эти взгляды Аристотель высказывает в своем сочинении «Политика». См. в особенности *Аристотель.* Собрание сочинений. Т. 4. М., 1982. С. 38-51.

[715] Текст дается по изданию *Mateos J.* Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle). T. 2 // Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1962. T. 165. P. 30-31. Данный текст является началом большой поэмы, посвященной Воздвижению. Датировку и текст см. Trypanis K, Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 149-152.

[716] Следует отметить, что выражение ἀήττητον τρόπαιον – буквально «непобедимый тропей» является глубоко античным и точным с военной точки зрения: τρόπαιον или tropaeum, на который вешали доспехи побежденных врагов, был крестообразной формы.

[717] О стремлении византийцев к миру см. в частности Византия между Востоком и Западом. СПБ 2004. С. 120-130. Характерно, что это же ощущение присутствует и в древнерусской поговорке: «Война стоит до мира».

амбивалентном образе Креста. Важным является и осознание христианского государства, как «нового» общества, «новой политии». Византийский консерватизм давно стал общим местом в научной литературе[718], однако, зачастую, исследователи недооценивают того эсхатологического пафоса и любви к божественной новизне, которое принесло христианство. «Се творю все новое» (Откр. 22,). Эта максима Апокалипсиса временами остро переживалась византийцами, которые осознавали себя «новым народом Бога»[719], что отражалось в том числе и в гимнографии, казалось бы, достаточно консервативном жанре[720]. Соответственно, христианская империя – общество нового типа, не только идеальная полития, но в чем-то – прообраз нового неба и новой земли, которые явятся после Второго пришествия[721]. Следует отметить, что «имперский хилиазм» – восприятие Ромейской империи, как некоего тысячелетнего царства Христова на земле не был чужд для гимнографических памятников.

Так, в «кондаке на освящение св. Софии» встречаются следующие восторженные строки:

Ὡς τῶν ὅλων τῷ κράτει δεσπόζων εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν ὁ κτίστης

καὶ ὡς ἴδιον τοῦτον παρελάβομεν,

καὶ ναὸς γὰρ αυτῷ πρὸς κατοίκησιν προσέγκαινίζεται.

οὐδὲ γὰρ ἄξιον τὸν βασιλέα

εὐτελὲς σπήλαιον ὑποδύεσθαι.

Как царящий державой над всеми, * во свой жребий явился Создатель.

Как Владыку своего Его мы приняли,

---

[718] См. например Каждан А.П. Два дня из жизни Константинополя. СПб. 2002. С.100-104.

[719] См. напр. Стихира Успения. …Моли избавити новыя люди Твоя.

[720] См. напр.Ὅλον Θεὸς βεβούλευται ἐκ σοῦ καινουργῆσαι φθαρέντα τὸν ἄνθρωπον. Romanus. Hymnus 12. In Nativitatem. Бог пожелал из тебя всецело обновить истлевшего человека.

[721] См. Ириней Лионский., в пятой книге «Против ересей»: И будет новое неба и новая земля. В новом вечно пребудет человек, всегда новый… Как говоряти старцу, одни, удостоенные жизни на небесах, удалятся туда,… иные же познают блистательность града, ведь везде будет виден Спаситель. I*renaeus*. Adversus haereses. Lib. 5. Cap. 29 // PG. T. 7. Col. 1222.

и ему ведь храм в обитание * приуготовляется.
И недостойно * ведь для Владыки
В вертепе жалчайшем * быть сокрытому[722].

Здесь подспудно присутствует антитеза между неприятием Христа иудеями и Его принятием христианской империей, поскольку текст отчасти построен на скрытая цитата из евангелия от Иоанна: «Во своя пришел и свои не приняли Его» (Иоан. 1, 12).

Однако, далеко не все гимнографические тексты, связанные с темой империи, столь эсхатологически оптимистичны. Зачастую идеи империи и имперского патриотизма в византийской гимнографии связаны с представлениями о страдании и мученичестве.

Приведем в качестве примера стихиры из службы Аморийским мученикам, находящуюся в Синайской Триоди №734 (X в., F.11-F.18):

Показал Ты поборников
народа Твоего, Христе всесильне
твердую веру
в Тебя сохранившись,
твердою волей
смерть за Тебя
воспринявших радостно,
в узах же пребывавших
за Тебя в многолетних,
и не отрекшихся
от Живого Господа,
сопричти же их
к ликам святых
и душам всех праведных[723].

---

[722] *Trypanis K.* Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 142. Подробный анализ см. Кондак на освящение святой Софии как исторический источник.

[723] *Detorakis, Th.*, *Mossay J.* Un office byzantin inedit pour ceux qui sont morts a la guerre, dans le Cod. Sin Gr. 734-735 // Le Museon. 1988. T. 101.(1-2). P. 186-187

Явились отчизны
и рода всякого основания,
жизнь же дольнюю
презрев как временную,
очистили души
крови потоками,
и ударам мечей,
и узам они приобщились,
и к вышнему миру
преставились, радуясь…

Рассмотрим также первый тропарь второй песни канона Аморийским мученикам:

Рима рождения, стада священного овцы твоего,
варварам свирепым, исповедуя Тебя,
воспротивились, и ими убитые
наследуют жизнь[724].

Согласно мысли автора этих текстов, 42 аморийских мученика, взятые в плен в 838 г. и замученные в 845 г, а равно и воины, павшие при защите Амория, пострадали не только за Христа, но и за Его народ, за христианское отечество, за православную Ромейскую империю. Их жертвенная смерть является утверждением христианской отчизны, онтологическим фундаментом империи.

Итак, империя носит имя Христа и находится под знамением Креста. Из этого явствует, что она призвана к сораспятию Христу и к воскресению с Ним. Соответственно, несчастья, обрушивающиеся на империю, в некотором смысле носят характер крестных страданий, а победы – пасхального торжества.

[724] Ibid. P. 190-191.

Образ «крестоносной империи» берет свое начало в рассказе о явлении на небе Креста императору Константину перед решающей битвой с узурпатором Максенцием на Мульвийском мосту в 312 году[725]. Ученые до сих пор спорят: имело ли место данное явление и если да, то где – в Италии 312 г. или на дунайской границе в 320 г. во время отражения нашествия готов и аланов[726]. Существуют различные варианты предания и относительно знаменитых слов «Сим победиши» (правильнее «Сим побеждай» -Ἐν τούτῳ νίκα). По одному из них эти слова были написаны на небе, по другому – император Константин услышал некий голос, произносивший их.

В литургической традиции впервые рассказ о явлении Креста Константину появляется в Иадгари, грузинском сборнике начала IX в., отражающем реалии иерусалимского богослужения V-VIII в., который содержит службу 7 мая на явление Креста Господня императору Константину. Судя по всему, это празднество явления Креста отражает раннюю традицию воспоминания явления, бывшего 7 мая 351 г. при императоре Констанции. После II Вселенского Собора (381 г.) воспоминание о Констанции – царе-еретике, покровительствовавшем арианам, стало неудобным и он превратился в благочестивого императора Константина. Тем не менее, стихиры из Иадгари представляют собой не только один из ранних гимнографических слоев, связанных с Воздвижением, но и по-видимому древнейшие церковно-поэтические тексты, связанные с императором Константином.

В них говорится о явлении Креста Константину перед битвой:

Сияние Креста Твоего, Христе,

[725] Впервые этот рассказ появляется у Евсевия в его сочинении «Жизнь Константина»: «Просьба его была услышана: когда он двинулся в путь со своим войском, после полудня, когда солнце уже начало клониться к горизонту, Константин увидел на небе крест с надписью «сим знамением победишь». Солдаты видели то же самое и пришли в ужас. Но император не был еще вполне убежден: в душе у него оставались еще некоторые сомнения, когда ночью к нему явился Христос, держа в руке изображение, увиденное раньше Константином на небе, и повелел водрузить его на знамени, которое носят во время битвы перед армией. Евсевий сообщает, что слышал этот рассказ от императора, который клятвенно подтвердил его точность» (Eusebius.Vita Constantini. I,28-29).

[726] См. в частности *Baynes N.* Constantine the Great and the Christian Church. London, 1929. P.60-70.

на который Ты вознесен был иудеями,
на небе видено было и на земли прославилось,
пред очами царя явилось, даровало ему победу.
Покланяемся честному Кресту[727].

Исполнился радости и Духа Святаго
боголюбивый царь,
когда явился ему с небес
знамение (чудо) победоносное[728].

Исполнилась радости
и Духа Святаго
боголюбивая[729] Елена госпожа,
когда возжелала обрести Крест,
на нем же распялся Ты,
Сыне Божий,
во Иерусалиме.
Но воскрес Ты из мертвых
в третий день.
Поклоняемся воскресению Твоему.

Богослужащему царю спящему
пред очами явил наедине образ Креста,
но во Святом Граде
всему множеству народа
воссиял светом Честной Крест.
Сего ради узрели и уверовали,
и поклонились,

[727] Древний Иадгари... С. 235.
[728] Там же. С. 236.
[729] Буквально «богопочитательная».

и со славословиями воскликнули:

«Творящий чудеса Боже, слава Тебе».

Для развития рассказа о явлении Креста эти тропари представляют особое значение: Крест является императору во сне, а не наяву, как в традиционном варианте легенды. Однако, эти стихиры представляют еще больший интерес с точки зрения «ментальной истории»: как и в кондаке «на освящение святой Софии» проводится параллель между страданием Христа в Его первом пришествии и Его торжеством в христианской империи. Далее, и император Константин, и императрица Елена исполняются Святым Духом. С одной стороны, это связано с Пятидесятницей и апостольским служением царей, возможно, это является наиболее ранним, хотя и косвенным указанием на их равноапостольный статус. С другой стороны, исполнение Духом традиционно связано с пророческим служением и параллель между царем Константином и царицей Еленой с одной стороны, и пророком Моисеем и его сестрой пророчицей Мариам с другой напрашивается сама собой, тем более, что данная типология была заложена еще Евсевием Кесарийским. Император Константин, сражавшийся с Максенцием у Мульвийского моста, подобен Моисею, проведшему израильтян сквозь Чермное море[730]. Далее, явление Креста Константину является своеобразным провозвестием будущего обретения Крестного Древа царицей Еленой. И, наконец, явление Креста на небе множеству народа как бы является третьим и завершающим этапом откровения крестной тайны в имперскую эпоху и имеет эсхатологическое значение. Во-первых, это – откровение Креста всем народам, во-вторых оно

[730] Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica. IX. 9, 5-9. ὥσπερ γοῦν ἐπ' αὐτοῦ ποτε Μωϋσέως τοῦ τε θεοσεβοῦς Ἑβραίων γένους «ἅρματα Φαραὼ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔρριψεν εἰς θάλασσαν καὶ ἐπιλέκτους ἀναβάτας τριστάτας κατεπόντισεν ἐν ἐρυθρᾷ», κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ Μαξέντιος οἵ τ' ἀμφ' αὐτὸν ὁπλῖται καὶ δορυφόροι «ἔδυσαν εἰς βυθὸν ὡσεὶ λίθος». Подобно тому, как при Моисеи и при почитавшим Бога народе евреев «колесницы фараона и силу его бросил в море и избранных всадников его колесничников погрузил в Красном (море) (Исх. 15, 3-4), точно также и Максентий и его воины и копьеносцы «погрузились в глубину, как камень» (Исх. 15, 6). О сопоставлении жизни Моисея и императора Константина см См. также Vita Constantini. 1, 12. 1, 20.

является своеобразным предвестием Второго Пришествия, которое, согласно раннехристианским представлениям предварится явлением Креста на небе.

Тема связи Креста и империи находит свое дальнейшее развитие в неопубликованной и, по-видимому древнейшей службе императору Константину, находящейся в греческой рукописи XII-XIII в. Parisinus Graecus №1566[731] и, вероятно, написанной св. Иоанном Дамаскиным[732].

В древнейшей службе императору Константину (далее ДС) явно поддерживается версия, согласно которой Крест явился Константину на дунайской границе перед сражением с готами:

Ὁ πάλαι τὴν νίκην διὰ σταυροῦ
κατὰ βαρβάρων παρασχὼν
τῷ σῷ Κονσταντίνῳ,
αὐτὸς τῷ βασιλεῖ ἡμῶν
καὶ τὰ νῦν ἐπικούρησον.
Древле победу крестом
даровавший на варваров,
Сам и царю нашему
и ныне споборствуй.

То, что снимается сюжет о междоусобной войне между Константином и Максенцием, в высшей степени значимо: с одной стороны неизвестный автор не желал давать никакой идейной опоры для мятежей внутри империи, с другой – явить образ императора Константина как защитника христианской империи от варварской стихии, заступника и помощника современного автору императора. Вероятно этими варварами были арабы-мусульмане: об этом может свидетельствовать Третий тропарь третьей песни:

---

731 В настоящее время служба готовится к публикации.

732 Его имя присутствует в начале канона (Ιωάννου μοναχους). Против атрибуции Иоанну Дамаскину может свидетельствовать лишь наличие в 1, 4, 5 песни канона ирмосов, приписываемых Константинопольскому патриарху Герману. См. Εὐστρατιάδης Σ. Εἱρμολόγιον. Chevetogne, 1930. S. 168. Однако, следует отметить, что с атрибуцией ирмосов всегда возникали серьезные проблемы и в конечном счете большинство из них восходит к иерусалимской традиции.

Ὥσπερ
σταυροτύποις ἔτρεψας
ἐν Σινᾷ παλαμαῖς Ἀμαλὴκ τὸν ἀλλόφυλον,
τοὺς τυράννους τῷ πιστωτάτῳ
βασιλεῖ, Χριστὲ ὑπόταξον.
Подобно тому,
как обратил крестообразными
в Синае дланьми Амалика иноплеменного,
тиранов вернейшему
царю, Христе, покори.

Имеется в виду рассказ в книге Чисел о том, как Моисей в столкновении с пустынными кочевниками Амаликитянами в молитве поднимал руки к небу и пока он их держал воздетыми, побеждали евреи. Христианская традиция, самое позднее, со второго века, начиная с Сивиллиных Оракулов, считала простертые руки Моисея прообразом Креста[733]. Соответственно, император приобретал черты Моисея – вождя израильского народа – и становился предводителем Нового Израиля – христианского народа.

В истории предания о явлении Константину Креста ДС поддерживает версию о том, что император прочел надпись «Сим победиши», а не услышал глас:

τοῦ σταυροῦ δὲ τὸ ὅπλον
ἐκ μέσῳ ἀνέλαμψε,
διαγράφον ἐν τούτῳ
νικᾶν καὶ κρατύνεσθαι.

[733] Ῥάβδος ποιμαίνουσα σιδηρείη γε κρατήσει.
Οὗτος ὁ νῦν προγραφεὶς ἐν ἀκροστιχίοις θεὸς ἡμῶν
Σωτὴρ ἀθάνατος βασιλεύς, ὁ παθὼν ἕνεχ' ἡμῶν.
ὃν Μωσῆς ἐτύπωσε προτείνας ὠλένας ἁγνάς
νικῶν τὸν Ἀμαλὴκ πίστει, ἵνα λαὸς ἐπιγνῷ
ἐκλεκτὸν παρὰ πατρὶ θεῷ καὶ τίμιον εἶναι
τὴν ῥάβδον Δαυὶδ καὶ τὸν λίθον, ὅνπερ ὑπέστη,
εἰς ὃν ὁ πιστεύσας ζωὴν αἰώνιον ἕξει.

ὅθεν τῆς ψυχῆς σου
ἐπανοίξας τὸ ὄμμα,
τὸ γράμμα ἀνέγνωκας
καὶ τὸν τρόπον μεμάθηκας,
Κονσταντῖνε, πανσέβαστε.

И в средине сияло
Креста же оружие,
предначертывая этим
побеждать и державствовать.
Сего ради души Твоей
ты отверзл свои очи,
прочел надписание,
и научился образу,
Константине всечестне.

Если в традиционно употребляемой службе Константину и Елене за 21 мая крест обретает императрица Елена (что соответствует исторической реальности[734]), то в ДС показательно почти полное отсутствие императрицы Елены (за исключением кондака, который явно является вставным и более поздним элементом). Согласно ДС, не царица Елена, а император Константин извлекает Крест Господень, он же разрушает языческие храмы на Голгофе.

Τὸν ζωοποιὸν
σταυρὸν ποθήσας,
ὡς ἀναφαίρετον ἐκ γῆς,
ἠρύσω πλοῦτον, ἄναξ,

[734] Об обретении Креста и роли св. императрицы Елены, а также о развитии повествования об обретении из последних работ см. *Drijvers J.W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross (Studies in the intellectual history. T. 27). Leiden, N.Y., 1992. Мы не разделяем скептической позиции Энтони Истмонда относительно сравнительно позднего происхождения рассказа (см. *Eastmond Antony*. Byzantine Identity and relics of the True Cross in the thirteen century // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 206-207.

πᾶσι τοῖς ἀνυμνοῦσι
Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν
εἰς τοὺς αἰῶνας.

Животворящий
Крест ты возжелал,
как неотъемлемое от земли.
Богатство выкопал, владыко,
всем воспевающим
Христа Бога нашего
во веки.

Чем объясняется замена царицы Елены на императора Константина? Помимо общих соображений – господства патриархальных принципов в византийском сознании – здесь следует отметить и то, что в теме обретении Креста для византийцев актуальной являлась тема борьбы и победы: Христу – Победителю смерти, одолевшему ее на Кресте, в символическом плане соответствовал император – воин и победитель, который и должен был обрести Крестное Древо – «оружие непобедимое», «победное знамение». Кроме того, вероятно для преп. Иоанна Дамаскина было важно полное соответствие в том значимом и знаковом ряду, который мы рассмотрели выше: вначале Константину является Крест в ночи на небе наедине, затем его обретают в глубинах земли с тем, чтобы он затем явился всем.

Крест становится не только «оружием мира», но и властной инсигнией.

Ὡς χριστολάτρης, ἄναξ
καὶ βασιλεὺς σταυροφόρος
τοῖς ἀποστόλοις συνηρίθμησας,
Κωνσταντῖνε ἔνδοξε,
Как христослужитель, владыко,
и царь крестоносительный,
к апостолам сопричислился ты,
Константине славне.

Этот тропарь для нас важен в целом ряде отношений. Во-первых, в нем впервые фиксируется равноапостольный статус императора Константина, его сопричастность к апостолам. Сам император Константин относился к апостольству своего имперского служения с полной серьезностью, возможно сам термин «епископа внешних дел» (ἐπίσκοπον τῶν ἔξω) был связан для него именно с ним. Не случайно он строит Апостолион – храм святых Апостолов, ставший для него местом его последнего пристанища. Однако византийское общество, как это ни странно, признало императора Константина равноапостольным сравнительно поздно, несмотря на то, что впервые попытку сопричислить его к апостолам сделал еще Евсевий Кесарийский. Впервые термин ἰσαπόστολος фиксируется в современной службе императору Константину. Если рассматриваемая нами служба действительно принадлежит преп. Иоанну Дамаскину, то это самое раннее свидетельство о почитании

Во-вторых, император именуется «крестоносным». Данный термин имеет много смыслов: в церемониальном значении он впервые появляется в трактате De ceremoniis Константина Багрянородного, где в числе прочих участников процессии упоминаются σταυροφόροι – «крестоносители»[735]. С церемониально-иконографической точки зрения термин σταυροφόρος напоминает изображение императора, держащего Крест[736], иконографический тип, известный со времени Юстиниана II[737]. Как справедливо отмечает М.Н. Бутырский: «появление шестиконечного «патриаршего» креста на монетах

[735] Χρὴ δὲ εἰδέναι ὅτι ἀπὸ τοῦ δευτέρου βαΐου κατέρχονται ἀπὸ τῶν δ δ῎μων οἱ σταυροφόροι, βαστάζοντες τοὺς ἐξ ἀνθέων πεπλεγμένους σταυρούς, καὶ ἵστανται εἰς τὸ στάμα οἱ κούρσωρες, αἴροντες τοὺς τοιούτους σταυροὺς Надлежит же знать, что от второй ветви отходят крестоносители димов, неся кресты. Сплетенные из ветвей и стоят на остановке курсоры, воздвигая эти кресты. *Constantinus Porphyrogenitus*. De ceremoniis aulae Byzantinae / ed. J.J. Reiske E. Vol 2. Bonn, 1829. P.131.

[736] Впервые это изображение появляется на солидах Юстиниана II.

[737] См. *Бутырский М.Н. Заикин А.А.* Золото и благочестие. М., 2008. С. 64. Собственно, на солидах Юстиниан II и его сын и соправитель Тиверий II не столько несут, сколько держатся за Голгофский Крест на трехступенчатом основании, однако в пропорциональном отношении крест меньше фигур правителей и, соответственно, создается впечатление, что они его несут или водружают и к ним применим эпитет σταυροφόροι. А на фоллисах Юстиниан II и Тиверий держат шестиконечный Патриарший Крест.

Юстиниана II, а затем Феофила, могло быть связано с актуализацией идеи Животворящего Древа как палладиума империи»[738]. Соответственно, образ «крестоносного» императора Константина в гимнографии нес те же смыслы, что иконографический образ на монете: символ власти, обретения Крестного Древа и в то же время – вселенского имперского апостольства.

Не в последнюю очередь термин σταυροφόρος типологически связан с образом Моисея. Свидетельством тому является одно место в «Собрании изречений из Ветхого Завета» св. Кирилла Александрийского: «И когда Моисей поднимал руки, побеждал Израиль, а когда опускал – побеждал Амалик. Ведь руки, поднятые вверх на воздух, изображают образ Креста, а всякий крестоноситель побеждает[739].

Итак, из рассмотренного нами материала можно сделать следующие выводы:

Крест являлся знамением новой христианской политии, призванной быть в известном смысле прообразом Царства Небесного.

Крест становится победным знамением, символом победы империи над варварством и язычеством.

Символика Креста связана, с одной стороны, с «оружием мира», с другой стороны – с инсигниями власти.

Явление Креста связано со вселенским апостольством империи и обладает эсхатологическим смыслом.

Император Константин созерцается как крестоносный император. Он созерцает крест на небесах и приобщается к вере во Христа. Именно он, а не

---

[738] Там же. С. 77. Возможная иконографическая параллель с гимнографическим текстом в случае ее доказанности может явиться дополнительным аргументом в пользу авторства Иоанна

[739] καὶ ἀνατείναντος μὲν Μωσέως τὰς χεῖρας κατίσχυεν Ἰσραήλ· καθιέντος δὲ κατίσχυεν Ἀμαλήκ. Χεῖρες μὲν γὰρ ἀποτάδην εἰς ἀέρα δεικνύμεναι, τὸ τοῦ σταυροῦ σχῆμα γράφουσι, πᾶς δὲ σταυροφόρος νικᾷ· καθάπερ αὖ πᾶς μὴ τὸν σταυρὸν φέρων, ἀλλὰ τὴν κατὰ Χριστὸν πίστιν προέμενος, πολεμεῖται. Collectio dictorum Veteris Testamenti. PG T. 77 1196. Мы намеренно не употребляем в переводе термин «крестоносец», как в виду его терминологической определенности и привязанности к событиям XI-XIII в., так и некоторой одиозности.

св. Елена, обретает Животворящий Крест. Константин становится «новым Моисеем», проводником Нового Израиля в Обетованную землю спасения.

ПУНКТ 2.
ТРАНСЛЯЦИЯ ОБРАЗА СВ. ИМПЕРАТОРА КОНСТАНТИНАВ СЛАВЯНСКУЮ ТРАДИЦИЮ:
Святой равноапостольный князь Владимир как новый Константин

Прошедшее тысячелетие со дня преставления св. равноапостольного Владимира побуждает вновь заняться непростой историей его почитания, а равно его смыслами. Креститель Руси почитался как новый Моисей, новый Давид и как новый Константин.

Константин Великий был одной из знаковых фигур для средневекового мира в целом, поскольку благодаря ему Империя покорилась Христу, а ее император стал крестоносным царем[740]. Величие земное покоренное величию небесному, вера, мужество, разум законодателя – все эти черты св. равнапостольного императора Константина были дороги и значимы как для Pax Romana, так и для Pax Orthodoxa[741]. Однако, применительно к св равноапостольному князю Владимиру образ св. равноапостольного царя Константина значим вдвойне в силу общности судьбы. В отличие от князя Владимира император Константин не был гонителем христиан и, тем не менее, для римских граждан IV в. его обращение ко Христу было столь же удивительным, сколь для киевлян X в. удивителен был переворот в душе св. равнапостольного князя Владимира. Видение креста накануне битвы с

---

[740] Константину Великому посвящены многие работы. См.*Barnes Timothy D*. The New Empire of Diocletian and Constantine. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. 336 p. *Clauss Manfred*. Konstantin der Grosse und seine Zeit. Munich: C. H. Beck, 1996. 127 s. Jones 1978 - *Jones A.H.M*. Constantine and the Conversion of Europe. Buffalo: University of Toronto Press, 1978. 300 p. *Idem.* Later Roman Empire. 284-602. Oxford: Clarendon Press. 1964. 1500 p. *Nicholson, Oliver*. Constantine's Vision of the Cross // Vigiliae Christianae 2000 Vol. 54. Fasc.3 P. 309–323 *Pohlsander, Hans*. The Emperor Constantine. L., N.: Routledge, 2004. 320 p.

[741] *Дагрон Ж*. Царь-священник. М., 2010

Максенцием побудило Константина сделать его своим знаменем и поставить империю под знамением Креста.

Образом св.равноапостольного князя Владимира как нового Константина занимались многие исследователи[742], однако лишь некоторые из них эпизодически обращались к посвященнным ему гимнографическим текстам[743]. Между тем, богатство их содержания, содержащиеся в них символические типологические паралллели делают их весьма привлекательными и перспективными для исследования.

История службы св. равноапостольному великому князю Владимиру весьма сложна[744]. Древнейший список служебной минеи, содержащей стихиры и канон св. кн. Владимиру, датируется концом XIII-началом XIV в[745]. В целом исследователи насчитывают три редакциии службы св. равноапостольному князю Владимиру[746].

В историографии существуют несколько точек зрения относительно времени создания службы. Если Н.К. Никольский считает службу памятником

[742]*Бадаланова Ф.М., Плюханова М.Б.* Средневековая символика власти в Slavia Orthodoxa // Годишник на Софийския университет "Св. Климент Охридски». Факултет на славянски филологии. 1993. Т. 86 кн. 2 Литературоведение. 1993. С.95-164. *Бонаменте Дж*. К истокам царской власти в христианском мире. Модель Константина // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. Под ред. Т.Р. Руди. Т.2. Спб: Дмитрий Буланин, 2011. С. 439-480. *Ранчин А.М.* Хроника Георгия Амартола и Повесть временных лет: Константин равноапостольный и Владимир Святославич // *Ранчин А.М.* Вертоград златословный. М., 2007. С. 152-164.

[743]Чекова И.Първите староруски кнези светци. Образи, типология. символика. София, 2013. С. 84.

[744] См. традиционный богослужебный текст в Июльской Минее. 15 июля, любое издание, напр. Минея 1992. Научное издание службы сделано протоиерем Михаилом Славнитским (Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по спискам XIII-XVII в. с приложением двух неизданных служб по рукописям XIII и XVI в. // Странник. 1888. Май-август.). Всего Славнитский выявил три редакции службы, относящиеся к XIII, XV и XVI в. Глубокое и разностороннее исследование стихирам службы св. кн. Владимиру посвятила Н.С. Серегина. (*Серегина Н.С.* Песнопения русским святым. СПб, 1994. С. 67-72, 300-309). Наконец, Н.И. Милютенко приступила к комплексному исследованию служб св. равноапостольному князю Владимиру на новом уровне (*Милютенко Н.И.* Святой Равноапостольный Великий Князь Владимир и крещение Руси. СПб: Издательство Олега Абышко. 2008).

[745] Рукопись Российской Национальной Библиотеки. Софийское собрание N 382. Л.67-71. (Сводный каталог Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI-XIII в.). М.: Наука.. 1984 Последнее издание текста службы принадлежит Н.И. Милютенко (*Милютенко Н.И.* Указ. соч. С.470-493)

[746] Милютенко Н. Указанное сочинение. С. 206-213.

начала XII в.[747], то Е.Е. Голубинский само начало почитания св. Владимира относит к 1240 году и связывает с Новгородом и Невской битвой, происшедшей 15 июля, в день кончины св. равноапостольного князя Владимира[748] . Ю.К. Бегунов предполагает еще более позднюю датировку – строительство церкви св. кн. Владимира в Новгороде в 1311 году[749].

Ключевым вопросом для датировки службы на наш взгляд является рассмотрение свидетельства канона: «Придете вси снидетес□ къ честьней церкви Володимера, нареченнаго Васили□, преблаженнаго великаго кн□з□, оугодника Христова преславнаго». (Второй канон. 9 песнь, 3 тропарь.)[750]. Среди исследователей до сих пор ведутся споры: считать ли эту церковь новгородских храмом св Владимира (1311 г.) или киевским в честь св. Василия, построенным самим св. Владимиром в 988 г., где могла совершаться его память[751]. На наш взгляд проблема может быть решена методом широкого контекста. В гимнографических текстах службы мы не находим апелляции к новгородским реалиям. Напротив, многочисленны реминисценции, связанные с Киевом, который несколько раз именуется материю всѣхъ градовъ (Первый канон. 8 песнь 1 тропарь). Особенно характерно двукратное упоминание Десятинной Церкви Успения Пресвятой Богородицы:

да торжествуютъ весело пам□ть твою
св□толѣпно въ церкви Божі□ Матере
богоизбранніи людіе,
юже любезно оукрасилъ еси. (Первый канон. 9 песнь, 2 тропарь).

Этот тропарь подтверждает точку зрения А.В. Назаренко, согласно которой Десятинная Церковь явилась одним из центров почитания св. кн. Владимира[752] (Назаренко 2001: 449). Этот тропарь является одновременно и

[747]*Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей X-XI в. М., 1906. С. 443.
[748]*Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 63-64
[749]*Бегунов Ю.К.* Памятник русской литературы «Слово о погибели Русской земли». М., Л.: Наука. 1965. С. 49.
[750] Засвидетельствован в РНБ Соф. 382. Л. 69. См. *Милютенко Н.И.* Указ соч. С. 469.
[751] *Серегина Н.С.* Указ. соч. С. 69.
[752] *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 449

основанием датировки данного канона ante quem. Он мог быть создан не позднее осени 1240 года – взятия Киева монголами и разрушения Десятинной Церкви. Terminus post quem – канонизация Бориса и Глеба, упоминаемых как святые, или перенесение их мощей в (1051-1052 г.): обратим внимание на первый канон, 5 песнь, 1 тропарь: принеслъ если богоизрядный твой плод – Бориса славнаго и глѣба благочестиваго[753] . Одна из наиболее вероятных датировок появления начальных богослужебных текстов – девяностые годы XI в., эпоха половецких нашествий на Русь и неудач в борьбе со Степью, на которые может указывать прошение: избави отъ сопротивныхъ поганъ твое досто□ніе (икос).

На службу глубокое влияние оказали гимнографические тексты, посвященные св. равноапостольному царю Константину. Встречаются прямые параллели – стихира из службы св. равноапостольному князю Владимиру ороужие крѣпкое кн□зю нашему далъ еси, Господи, крестъ твой честный, почти целиком соответствующая стихире на «Господи воззвахъ» службы царю Константину, начало которой выглядит в оригинале следующим образом: ὅπλον κραταιότατον τῷ βασιλεῖ ἡμῶν δέδωκας, τὸν Σταυρὸν σου τὸν τίμιον.[754]. Другой параллелью является стихира Далъ еси Господи кн□зю нашему.... Сравним ее со стихирой святому равноапостольному императору Константину: ἔδωκας, Κύριε, τῷ βασιλεῖ ἡμῶν [755]

.Св. равноапостольный Владимир постоянно сравнивается с императором Константином – ср. Вторый ты былъ еси Константинъ (Первая стихира на «Господи, воззвах»). Это не случайно, ибо св. равноапостольный Владимир «землю христианскую обновил крещением».

Образ царя Константина связан с тремя смысловыми линиями: во-первых Константин получил наименование равноапостольного за легализацию Церкви и ее постоянную поддержку, Владимир – за крещение Руси и приведение всех язычников к христианству.

---

[753] *Славницкий М.* Указ. соч. С. 250.

[754]Μηναῖα τοῦ Μαίου. Ἀθῆναι, 1993. Σ. 196

[755] Там же.

Кост□нтина вѣрнаго подобникъ □вис□
Хрїста в сердце восприимъ,
и Его заповѣди
□коже отецъ все□ Руси наоучилъ еси. (3 песнь 2 тропарь.)[756].

Св. Владимир явился «подобником», или подражателем (ср. греческое μιμητής) св. Константина не только в силу того, что крестил Русь, но также и потому, что подобно благочестивому императору стремился исполнять заповеди Христовы. О св.равноапостольном Константине Евсевий Памфил пишет следующее: !Так как он один из римских василевсов с глубочайшим благоговением чтил Всецаря – Бога, один не обинуясь проповедовал всем учение Христа, один столько прославил Церковь Его, сколько никто от века, один ниспроверг все заблуждения многобожия и обличил все роды идолослужения, то один также, и при жизни и по смерти, удостоился благ, каких не достигал никто другой. И действительно, из всех автократоров, он один различными делами чтил всех Бога и Христа его, а потому один по всей справедливости и сподобился этого. Одному только ему сущий над всеми Бог даровал преимущество царствовать над людьми даже по смерти, и людям, не лишенным смысла, этим ясно указал на нестареющее и нескончаемое царствование души его»[757].

В другом месте Евсевий пишет: «Он чествовал Христа Божьего со всей решительностью и перед всеми, не стыдясь спасительного наименования, он сделался предметом уважения за свое чествование и им обозначал себя, то ограждая свое лицо спасительным знамением, то украшаясь этим победоносным трофеем»[758]

О св. равноапостольном князе Владимире митрополит Иларион говорит в Слове о Законе и благодати: «И воссиял в сердце его <свет> ведения, чтобы познать ему суету идольского прельщения и взыскать единого Бога, сотворившего все видимое и невидимое. К тому же непрестанно слушал он о

[756] *Милютенко.* Указ соч. С.480
[757] *Евсевий Памфил*. Жизнь Константина. М.: Labarum,1998. С. 130
[758] Там же. С. 140.

православной Греческой земле, христолюбивой и сильной верою: что <в земле той> чтут и поклоняются единому в Троице Богу... И, слыша это, возгорелся духом и возжелал он сердцем стать христианином самому и <христианской> – земле его. Так, произволением Божиим о человеческом роде, и произошло. И совлек с себя князь наш – вместе с одеждами – ветхого человека, отложил тленное, отряс прах неверия – и вошел в святую купель. И возродился он от Духа и воды: во Христа крестившись, во Христа облекся»[759] .

Для митрополита Илариона это событие – чудо: «Как разверзлось сердце твое? Как вошел в тебя страх Божий? Как приобщился ты любви его? Не видел ты апостола, пришедшего в землю твою и своею нищетою и наготою, гладом и жаждою склоняющего к смирению сердце твое» [760]

Общим со св. императором Константином, по мысли автора службы, у св. равноапостольного князя Владимира является является и отеческое начало. Здесь уместно привести мнение Евсевия о Константине: «в этом отношении не переставал он оказывать всем жителям провинций, непрерывно одни за другими, благодеяния, то являя отеческую свою заботливость о целой Ойкумене, то украшая разными достоинствами частных, известных себе лиц, и великодушно даруя всем все. Кто ни просил у него милости, всякий достигал цели, никто не обманывался в своих чаяниях..." [761].

Об отеческом характере св. князя Владимира и его учительском служении говорит митрополит Иларион в «Слове о Законе и благодати»: «Радуйся, учитель наш и наставник благочестия! Ты облечен был правдою, препоясан крепостью, обут истиной, венчан добромыслием и, как гривною и золотою утварью, украшен милосердием. Ты, о честная глава, был нагим – одеяние, ты был алчущим – насыщение, ты был жаждущим – охлаждение их утробы, ты был вдовам – вспомоществование, ты был странствующим – обиталище, ты был обидимым – заступление, убогим – обогащение. [762]

---

[759] Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. М., 2006. С. 178.
[760] Там же. С. 180.
[761] Евсевий. Указ. соч. С. 240

[762] Библиотека. С. 190.

На сердечный характер веры св. равноапостольного Владимира, общий со св. равноапостольным Константином, обращает внимание и автор второго тропаря св. Владимиру:

Новый ты бысть Кост□нтинъ

Хріста въ сердце восприимъ

просветилъ еси хрѣщеніемъ землю Русскую.

Во-вторых, князь Владимир, как и император Константин – основатель христианской династии и ее небесный покровитель. И династический план переплетается с планом апостольства и миссии через образ св. Ольги как новой равноапостольной Елены, тем паче, что она в крещении была наречена именем матери св. равноапостольного царя Константина:

Елены ты новы□

известис□ любовью внукъ блаженны□ Ольги

Конст□нтинъ же новый великий

Христу □вися, Василие, вопі□...

Благословенъ Богъ отец нашихъ (7 песнь 1 тропарь.)[763].

В этом контексте Десятинная Церковь – место погребения св. равноапостольного князя Владимира – становится как бы подобием храма Святых Апостолов в Константинополе, где упокоилось тело св. императора Константина[764].

В третьих, христианский император по самому своему сану являлся равноапостольным (ἰσαπόστολος) и этот эпитет применительно к св. Владимиру акцентирует его царское достоинство.

Благодаря сравнению св. равно-апостольного князя Владимира со святым равноапостольным императором Константином, в службе у подчеркивается высокий статус св. князя Владимира. Он именуется царем: «Якоже отецъ духовно, царь же чувственно российстем людем был еси, Василие» (стихира на Господи воззвах.). «Радуйся, яко бываеши верным царь» (Икос.).

[763]Милютенко Указ соч. . С. 492

[764] *Armstrong* Op. Cit. P. 5-16.

Соответственно, князь Владимир обращается к «греческому царю» как равный к равному. В службе мы не находим ни одного упоминания, тем более похвалы в адрес византийского императора или патриарха, или иерархов: непосредственно Христос призывает русского князя к вере. Здесь мы видим известные связи со Словом о Законе и Благодати митрополита Илариона: «Как уверовал? Как воспламенился ты любовью ко Христу? Как вселилось и в тебя разумение превыше земной мудрости, чтобы возлюбить невидимого и устремиться к небесному? Как взыскал Христа, как предался ему? Не видел ты Христа, не следовал за ним. Как же стал учеником его? Иные, видев его, не веровали; ты же, не видев, уверовал. Поистине, почило на тебе блаженство, о коем говорилось Господом Иисусом Фоме: «Блаженны не видевшие и уверовавшие». Как разверзлось сердце твое? Как вошел в тебя страх Божий? Как приобщился ты любви его? Не видел ты апостола, пришедшего в землю твою и своею нищетою и наготою, гладом и жаждою склоняющего к смирению сердце твое[765].

Говоря о св. князе Владимире до крещения авторы служб избегают уничижительных характеристик относительно языческого периода его жизни.

Напротив, в тропаре Владимир именуется «славнодержавным», а еще языческий Киев – материю градов и тем самым сравнивается с Константинополем. В этом авторы служб гораздо ближе к «Слову о законе и благодати», чем к Повести временных лет.

Возникает вопрос: каковы источники представлений о св. равноапостольном Владимире, как о царе? Отметим, что в Слове о Законе и благодати он носит степной, хазарский по своему происхождению титул кагана. Ваероятно, титул царя связан с его образом, как «подобника Константина Великого», говоря языком «Слова о Законе и Благодати».

Следует отметить, что образ св. равнапостольного Константина связан с библейскими архетипами власти – законодателем и вождем Моисеем, праведным царем Давидом, строителем храма Соломоном. Об этом

[765] Библиотека. С. 183.

говорит:вторая стихира на «Господи воззвах». службы св. равнапостольному императору Константину, которая была заимствована также во вторую редакцию службы св. равнапостольного князя Владимира. Ниже дается критический текст древнерусского извода перевода службы Константину Великому, подготовленный к печати на основе рукописей XII-XIII в. ГИМ 166, РНБ Соф. 203, Соф. 204. БАН 16.14. 13.

Дасть человеколюбьче * богочестивому ти оугодънику* премоудрость соломоню * давыдову кротость * апльское правовѣрие * іако цесарь цесаремъ * и господь господьствующиимъ * с нимиже ти милосрьдьноіе съмотрение славимъ

Благодаря трансляции образа св. равноапостольного Константина, не только он становится прообразом св. равно-апостольного Владимира, но и связанные с ним библейские цари – Давид и Соломон:

Давидъ обрѣтеся прежде Ізраилю державный царь
и люди спасе,
боги ино□зычны□ низложивъ.
Духомъ Божия Сына проповѣда:
ты же в Троице позналъ еси Бога,
блаженне Василие, Егоже величаем.

Отметим, что, Давид, в отличие от Езекии и Иосии, прославлен не как борец с язычеством, а как царь-воитель и основатель Иерусалима. Тем не менее, в данном гимнографическом тексте ему приписывается сокрушение иноязычных богов в силу того, что он – архетип св. императора Константина и, следовательно, св. равнапостольного князя Владимира.

Св. князь Владимир, подобно царю Давиду, разрушает идолов, избавляет свой народ от идолопоклонства, основывает священное царство, и становится основателем новой, благословленной Богом династии.

Из богослужебных текстов в целом явствует, что наименование св. равноапостольного князя царем носило характер не политический, а

сакральный характер, связанный со священным учительством и апостольством св. князя Владимира:

Правоверью наставниче,
и всеіа Руси просвѣтителю,
крѣщеніемъ просвѣтилъ еси
всехъ насъ благочестивый царю Рускыи.
и церкви воздвиглъ еси

Подведем итоги.

1. Первая редакция службы св. равноапостольному Владимиру могла появиться еще в домонгольское время и носит черты связи со «Словом о законе и благодати.

2. Именование св. равноапостольного князя Владимира царем носило характер не политический, а сакральный характер, связанный со его священным учительством и апостольством и восходит к христианским и библейским архетипам сакральной власти – св. равноапостольного царя Константина, царя Давида и Соломона.

3. Общим со св. равноапостольным императором Константином является проповедь христианства и поддержка Церкви, сердечный характер веры и отеческий характер власти. С другой стороны, общим является и то, что и св. равноапостольный Константин и св. Владимир являются родоначальниками благословенной династии и существует параллель между храмом Апостолов в Константинополе и Десятинной Церковью в Киеве.

4.Царь Давид не случайно становится прообразом св. равнапостольного Владимира, как по причине своей кротости и веры, так и потому, что он спасает свой народ от идолопоклонства, основывает священный град Иерусаилм и становится родоначальником династии, получившей Божественное обетование.

ПУНКТ 3.

О СЛУЖБЕ ИМПЕРАТОРУ НИКИФОРУ И ПАРАЛЛЕЛЯХ СО СЛУЖБОЙ СВ. БОРИСУ И ГЛЕБУ.

С именем императора Никифора II Фоки связано основание Великой Лавры[766]. Он, будучи духовным чадом преп. Афанасия Афонского, покровительствовал основанному им монастырю, несмотря на то, что в других случаях стремился ограничить монастырское землевладение[767]. Глубинная любовь к монашеской аскезе характеризовала сам образ жизни императора: он спал на голой земле, часть ночи проводил в молитве, со своей царственной супругой Феофано не имел плотского общения[768]. Никифор II представляет собой образ идеального воина-монаха на престоле: в в его «Тактиконе» особое внимание обращается на духовную подготовку к бою – на пост и молитву. Как небезосновательно считали византийцы, Бог слышал его молитвы и неоднократно даровал ему победу: в 960-961 г. Византийские войска освободили от арабов неприступный прежде Крит, в 965 году был взят оплот

[766] Годы жизни — 912-969, правил с 963 по 969 г. О нем см. *Kazhdan A.* Nikephoros II Phokas // Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford, 1991. Vol. II. P. 1478-79; *Morris R.* Two faces of emperor Nicephorus II Phokas // Byzantine and Modern Greek Studies. Vol. 12, 1988. P. 83-115; G. *Schlumberger*, Un empereur byzantin au Xe siècle: Nicéphore *Phokas* (Paris, 1890)

[767] Характерна его новелла от 963 г. «Искупитель наш, заботясь о нашем спасении и указывая путь к нему, прямо наставляет нас, что многостяжание служит существенным к тому препятствием... И вот, наблюдая теперь совершающееся в монастырях и других священных домах и замечая явную болезнь (так я называю жадность), которая в них обнаруживается, я не могу придумать, каким врачеванием может быть исправлено зло и каким наказанием я должен заклеймить безмерное любостяжание. Кто из святых отцов учил этому, и каким внушением они следуют, дошедши до такого излишества и такого безумия! Каждый день они стараются приобретать тысячи плефров (плефр - 1269,1 кв. м), строят роскошные здания, разводят превышающие всякое число табуны лошадей, стада волов, верблюдов и другого скота, обращая на это всю заботу своей души, так что монашество уже ничем не отличается от мирской жизни со всеми ее суетными заботами... Христос сказал, что Царствие Его достигается только с большими усилиями и многими скорбями. Но когда я посмотрю на тех, которые дают обет монашеской жизни и переменой одежды как бы знаменуют свое отречение от мира, и вижу, как они обращают обеты свои в ложь и как противоречат поведением своим своему постригу, то не знаю, не следует ли скорее назвать это театральным представлением, придуманным для осмеяния имени Христова. Не апостольская это заповедь, не отеческое предание - приобретение многоплефровых громадных имений и множество забот о плодовых деревьях!»/ См. Сборник документов по социально-политической истории Византии. Отв. Ред. Акад. *Е.А.Косминский*. М., 1951. С. 181.

[768] О их отношениях см. в частности *Turdeanou E.* Le dit de Nicephore Phokas et son epouse Theophano. Thessalonike, 1976.

арабского влияния в Киликии Тарс, в том же году Империи был возвращен Кипр, а в 968 г. пала прежняя столица Востока Антиохия[769]. И, тем не менее, в следующем году император Никифор пал жертвой заговора со стороны своей супруги и приближенных.

На Афоне он практически сразу стал почитаться как местночтимый святой. Ему была составлена служба, опубликованная Пети по единственной рукописи Athos. Laura 121[770]. Между тем в Библиотеке Академии Наук хранится весьма интересная рукопись XII-XIII в. БАН Греч. 12. – фрагмент декабрьской минеи[771]. В рукописи БАН Греч. 12 (листы 4-6) за 11 декабря содержится служба благоверному царю Никифору. Вначале написаны кафизмы (седальны), затем стихиры и канон без акростиха. Автор канона не указан. Можно предположить, что им мог быть или сам преп. Афанасий, или кто-то из из его учеников, судя по тому, что канон был написан по горячим следам – вскоре после смерти Иоанна Цимисхия в 976 г. (см. ниже). Они представляют собой ряд интересных свидетельств восприятия жизни и деяний св. Императора Никифора в афонских монашеских кругах:

ἄνακτι καὶ νίκαις ὑπάρξαντι
κατὰ τῶν βαρβάρων ἀηττήτῳ
τῷ νίκης ἐπωνυμίαν ἔργον φέροντι
Владыке, и победами ставшему
против варваров непобедимому,
победы наименование по истине несущему[772].

В каноне обыгрывается имя «Никифор» – победоносный. Неизвестный автор подчеркивает победы Никифора: освобождение Крита и Кипра, взятие Тарса и Антиохии. Конечно, автор допускает некоторые преувеличения: все-таки однажды Никифор потерпел поражение: в 968 византийский флот был

[769] О войнах Никифора см. в частности *Mc Geer. S.* Sowing the Dragon's teeth. Byzantine warfare in the X century // Dumbarton Oak Studies. Vol. 33. Washington, 1995.
[770] *Petit A*. Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas // BZ. 1904. Bd. 13. S. 398–420.
[771] См. *Лебедева И.Н.* Греческие рукописи БАН. Ленинград, 1975. С. 15.
[772] Буквально «по делу» ἔργον

разбит арабами в Мессинском проливе, однако, в основном, оценка его военых успехов представляется справедливой.

На наш взгляд, в гимнографических текстах, отражаются некоторые детали военных экспедиций Никифора, в частности – очищение Крита от арабов:

Δαιμονίων και βαρβάρων σε
τὰ στίφη κατεπλάγησαν,
ἐσχήκοτα
ὡς φέγγος ἀστραπῆς
δι᾽ ὅπλων τῶν ἐνθέων·
ἐξῆλθες διάκοψας
σὺ ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς.
Демонов и варваров множества,
удивились, тебе, уловившему [их],
Как сияние молнии,
со оружьем божественным[773],
Ты изшел, в исступлении,
и главы их отсек.
(Стихира на «Хвалите». Л. 5)

Цитата взята из четвертой песни канона, построенной на библейской песне Пророка Аввакума:

ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου
τοῦ σῶσαι τοὺς χριστούς σου·
ἔβαλες εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον,
ἐξήγειρας δεσμοὺς ἕως τραχήλου.
διέκοψας ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς δυναστῶν,
σεισθήσονται ἐν αὐτῇ· [774]

[773] Буквально - «через».
[774] Septuaginta. Ed. *A. Ralfs*. Stuttgart, 1955. P. 455.

Ты вышел на спасение народа Твоего,
спасти помазанников Твоих
Ты поверг на главы беззаконных смерть
Ты ссек в исступлении главы сильных,
Сотрясутся в нем. (Аввакум. 3, 12-13).

Однако, сама констатация библейской цитаты недостаточна. Необходимо задуматься над тем: почему она используется, каков ее узус и назначение? Здесь следует вспомнить эпизод, о котором сообщает Лев Диакон: «Таким образом, за короткое время состоявшее из сорока тысяч варварское войско стало жертвою ромейских копий и было полностью истреблено. К этому новому трофею полководец присоединил еще и другой трофей: он приказал отрубить, головы у всех убитых и нести их в походных сумках в лагерь; каждому, кто принесет голову, он обещал денежную награду. Все воины с радостью стали выполнять этот приказ, в особенности отряд армян. Они отрезали головы варваров и укладывали их в сумки... .

8. На следующий день, как только лучезарное светило поднялось над горизонтом и устремилось к вершине небесного свода, [Никифор] приказал насадить часть варварских голов на копья и расположить рядами на воздвигнутом им валу, другую же часть бросать камнеметами в город. Когда критяне увидели строй копий, утыканных головами, и убедились, что эти головы и другие, что летели по направлению к городу и ударялись о зубцы стен, принадлежали их соотечественникам и родственникам, их охватил ужас и безумие: они оцепенели от неожиданного душераздирающего зрелища. Раздавались вопли мужчин и рыдания женщин, и казалось, что город, где все рвали на себе волосы и оплакивали горячо любимых близких, уже взят». [775]

В службе подчеркивается связь между нравственным воздержанием и владением собой с военной победой:

Βασιλεύσας τὸ πρῶτον κατὰ παθῶν,

[775] *Лев Диакон*. История. Книга 1. 5-8. См. Лев Диакон. История /*Пер. М.Копыленко,* под ред. *М.Сюзюмова.* Глав. Ред. *Г.Г. Литаврин.* М., 1988. С. 12.

βασιλεύσας τὸ δεύτερον κατὰ λαῶν.

Πραὺς γνωριζόμενος

συμπαθὴς, ἐλεήμων,

καρτερικῶς ἐν πόνοις,

ἐν πάλαις ....

φοβερὸς τοῖς δαίμοσι

πιστοῖς δὲ εὐπρόσιτος

Воцарившийся прежде над страстями,

воцарился вторично над народами.

Кроток познался ты,

сострадательный, милостив.

И воздержан в страданьях,

в битвах...

и ужасен для демонов,

и доступен для верных.

Эта же связь видна в Стратегиконе Никифора Фоки, когда он неоднократно говорит о помощи Бога и Пресвятой Богородицы, которая посылается благочестивым воинам.[776]

Автор службы особо останавливается на личных качествах Никифора – его бесстрастии, целомудренном образе жизни, сострадательности и милостивом отношении к людям, терпении скорбей и лишений и доступности для подданных:

---

[776] См. Nikeforus II Phocas. Strategika. 14. Καὶ πάντα ἐπιμελῶς ποιοῦντος τοῦ στρατηγοῦ κατὰ τὴν προτέραν διάταξιν, τὴν τοῦ Θεοῦ ἔχων βοήθειαν καὶ τῆς ἁγίας καὶ παναχράντου μητρὸς αὐτοῦ καὶ Θεοτόκου, μεγάλην καὶ ἀξιόλογον δουλείαν ἐπιτελέσει. И если стратиг совершает все тщательно согласно первому распорядку, имея помощь Бога и всепречистой Матери Его и Богородицы, то он свершит великое и достойное упоминания деяние. Перевод сделан В.В.Василиком с оригинала. См. *Nicephorus Phocas*. De velitatione bellica // Le traité sur la guérilla (de velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969) / ed. *G. Dagron et H. Mihaescu.* Paris: Centre National de la Recherche Scientifique,1986.P. 100.

Полный русский перевод см. *Никифор II*. Стратегикон. Перевод Г.Нефедкина. Спб: Алетейа, 2005.

τὸν πύργον τῆς σωφρονσύνης τὸν ἀτίνακτον,
τὸν στύλον τὸν τῆς ἀνδρείας ἀσάλευτον
Башню мудрости непоколебимую,
столп мужества несокрушимый.

Свидетельства канона находятся в противоречии со свидетельствами враждебных Никифору источников – Лиутпранда Кремонского[777], Скилицы о его скупости, суеверии, жестокости и т. д. С другой стороны, существует благоприятная Никифору традиция, связанная с именами Иоанна Геометра (см. ниже) и Льва Диакона[778]. Справедливость вынуждает нас признать правоту автора канона: Лиутпранд – свидетель слишком тенденциозный и озлобленный, чтобы мы могли давать веру его показаниям[779]. Что же касается византийских авторов, то они могли стать заложниками «черной легенды», сложившейся после убийства Никифора.

Служба показывает высокий уровень почитания императора Никифора, который косвенно сопоставляется с Иоанном Предтечей:

ὅθεν καὶ τὴν κάραν ἐκτμηθεὶς ἁγιάζεις
τῷ λυθρῷ τοῦ αἱματος
τῶν πιστῶν τὰ πληρώματα,
Νικήφορε αοίδιμε,
Сего ради и во главу усечен, освящаешь
крови потоками

---

[777] См. Лиутпранд. Антаподосис. М., 2007. С. 45-60.

[778] Мужеством и силой тела он без сомнения превосходил всех людей его поколения, в воинских делах отличался необыкновенной изобретательностью и опытностью, был неколебим среди всякого рода трудностей и не был подвержен обольщениям телесных удовольствий. В делах гражданского управления он был милостив и великодушен, и никогда не было более справедливого судьи и непреклонного законодателя. Он был суров и неутомим в молитвах и всенощных бдениях во имя Бога, невозмутим духом во время песнопений и нисколько не подвержен тщеславию... Я утверждаю, что если бы завистливая и карающая судьба, разгневавшись на успехи этого мужа, не лишила его так скоро жизни, Ромейская держава достигла бы такого величия, какого она в другое время не достигала. *Лев Диакон.* Указ. соч. С. 102.

[779] Достаточно упомянуть его описание Никифора, или рассказ о его выходе, о пире и т. д. К тому же Лиутпранд, не справившийся со своей дипломатической миссией в Константинополь, был заинтересован в очернении Никифора.

верных исполнения,
Никифоре достохвальне[780].

В рассказах об убийстве Никифора говорится о том, что Никифору отсекали главу, для того, чтобы показать ее охране. И тем не менее, очевидно, сравнение имп. Никифора. с Иоанном Предтечей. Не исключено, что мощи св. имп. Никифора в храме св. Апостолов в Константинополе являлись предметом почитания. Об этом говорит, в частности второй тропарь восьмой песни канона:

Ὡς θαυμαστός εἶς, Κύριε,
καὶ μέγαλα τὰ ἔργα σου
τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις
ἐργασμένα πάντοτε
ξηρὰ γὰρ κείμενα
..... σώρου λείψανα
μύρα ἰαμάτων κρουνίδων
βλυστάνει,
καθαίροντα πάθη
τῶν θερμῶς μελωδούντων
λαὸς, εὐλογεῖτε...
Сколь чуден еси, Господи!
И велики дела Твои,
во святых
соделанные некогда!
Ведь сухие лежащие
праха останки
источают миро,
потоки исцелений,
очищающие страсти
тепло поющих:

[780] Стихира на «Господи воззвах».

«Людие благословите...

(8 песнь 2 тропарь. Л.6).

В службе особо подчеркивается, что св. император Никифор был единственнным прославленым императором-мучеником

καὶ μόνῳ ἐν βασιλεῦσι στέφος ἄραντι
τοῦ μαρτυρίου, Χριστὸς
ὅλοκάρπωμα ὡς δεκτὸν
αὐτὸν προσεδέξατο.

И единому в царях венец получившему,
мученичества, Христос
как всеплодие приятное,
его восприял,

(Стихира на Господи воззвах)

Многие ромейские императоры погибли в результате заговора. Однако ни благочестивый Маврикий[781], ни восстановитель иконопочитания Михаил III, по мнению автора службы, не удостоились звания мучеников. В чем уникальность служения имп. Никифора? Вот какой ответ дает автор службы.

Θείῳ πνεύματι καθοπλισάμενος
ἔθνη βάρβαρα καθυπόταξας,
τῆς βασιλείας τὰ ὅρια ηὐξησας,
φιλοπτοχίαν νηστεῖαν ἐπόθησας,
σκληραγίαν ἔκτήσω ταπείνωσιν.

Божественным духом вооружившись,
народы варварские ты подчинил,
царствия границы увеличил ты,
нищелюбие и пост ты возжелал,

[781] Существуют некоторые следы его почитания, в частности, он упоминается в Константинопольском синаксаре: см. *Grumel V.* La memoire de Tibere II et de Maurice dans le Synaxaire de Constantinople // Analecta Bollandiana. 84. 1966. P. 249-253. Однако, по-видимому служба ему не составлялась.

житие суровое стяжал, смирение.

С одной стороны, как бы дается общая характеристика правления. Однако, в ней есть целый ряд нетривиальных моментов. Во-первых, говорится о «народах» (ἔθνη). Между тем, известно, что военные успехи Никифора были одержаны в основном над арабами – в Северной Сирии (Антиохия и Мембидж), в Киликии и на Кипре. Либо каждая из этих территорий – бывших византийских провинций – принимается за отдельный ἔθνος, что возможно в рамках ранневизантийской административной терминологии[782], либо автор имеет в виду также известные успехи в Южной Италии и взятие в заложники болгарских царевичей – Романа и Бориса.

Во многом этот гимнографический текст перекликается с Ямбами Иоанна Геометра:

Благочестиво я властвовал целых шесть лет над народом –
Столько же лет просидел скованным скифский Арес.
Я подчинил города ассирийцев и всех финикиян,
Я неприступнейший Тарс Риму склонил под ярмо,
Освободил острова, их избавив от варварской власти,
И захватил я большой, славный красой своей Кипр.
Запад, а также Восток бежали пред нашей угрозой,
Высохшей Ливии степь, счастье дарующий Нил.
Пал я в своем же дворце, в своем же покое стал жертвой
Женских предательских рук, вдруг и злосчастен, и слаб.
Были со мною столица, и войско, и стены двойные –
Истинно, нет ничего призрачней смертных судьбы! [783]

Итак, первая заслуга – защита христианской империи. Вторая – соединение воинских успехов и приобретений с личной благочестивой жизнью. Характерен тот акцент, который ставится на кротости нищелюбии и

[782] См. в частности 34 правило св. Апостолов: «Подобает епископам всякого народа (ἑκάστου ἔθνους) знать первого среди них». Как показал епископ Петр (Люилье), ἔθνος в данном контексте означает провинцию. См. Петр (Люилье) Правила четырех вселенских соборов/

[783] *Лев Диакон*. Указанное сочинение. С. 150.

нестяжательности, любви к посту, возможно гимнографические тексты полемически обращены против традции или молвы, обвинявших Никифора в скупости, суеверии, жестокости и т. д.

Τὸν τὰ πάντα ὁρῶντα,
ἔνδοξε, μιμούμενος,
πρᾶος γέγονας,
φοιτητὴς ὡς τούτου
συμπαθής, ἐλεήμων καὶ μέτριος,
ὅθεν καὶ τὸν πλούτον
τοῖς ἐνδεήσι δαψιλεύων,
τὸν ἀκήρατον ὅλβον κεκλήρωσαι.
Подражатель явился
славне, все видящего,
как Его ты служитель,
сострадателен, мирен, и милостив.
Посему и богатство
нуждающимся раздавая,
нетленный жребий наследовал.
(5 песнь второй тропарь).

И в результате справедливого и благочестивого правления, воинских подвигов, личного аскетического подвижничества Никифор восходит на третью ступень святости – мученичества.

ὅθεν εἵληφας μετὰ Ἄβελ καὶ Ζαχαρίας
τὸν στέφανον,
διὸ και συνδεδόξασαι
δικαίως εὐφραινόμενος.
Сего ради восприял ты со Авелем и Захарией
венец,
сего ради и сопрославляешься,
праведно радуяся.

Здесь вполне применить метод «библейских семантических ключей» разработанный Риккардо Пиккио. Дело в том, что слова «Сего ради восприял ты со Авелем и Захарией венец» являлись для византийского читателя и слушателя хорошо узнаваемой аллюзией на слова Христа фарисеям: «Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну? Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город; да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, что всё сие придет на род сей. Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 26, 34-39).

Мы не случайно привели эту цитату в столь широком контексте, поскольку она является в высшей степени значимой и говорящей. Она весьма красноречиво указывает на отношение к убийцам императора Никифора и (в некотором отношении) к обществу, которое это убийство приняло как должное.

Во-первых здесь возникает тема Авеля и Каина. Она присутствует и в других текстах службы.

οὗτος γὰρ ὥσπερ Ἄβελ
ἀνηρέθη ἀδίκως,
βρύει πηγάς δὲ
τῶν θαυμάτων πλουσίως.
Сей бо как Авель
убиен был неправо,
источает источники,
чудес богато.

Убийцы Никифора (прежде всего Иоанн Цимисхий) уподобляются Каину и это проливает новый свет на мотивацию убийства. Согласно византийским историкам, Иоанн пошел на покушение скорее из страха за свою жизнь и положение, чем из-за желания престола. Однако, данный гимнографический памятник предлагает существенно иную мотивацию убийства – зависть. Как известно, Каин убил Авеля из зависти, напомним хотя бы слова из Первого Послания Иоанна Богослова: «не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны» (1 Иоан.3, 12). И эту версию убийства Никифора подтверждает следующий фрагмент:

Χριστὸς
ὅλοκάρπωμα ὡς δεκτὸν
αὐτὸν προσεδέξατο,
τῷ φθόνῳ ὡς μαχησάμενος.

Христос
Как готовое всеплодие
его восприял,
как сраженного завистью».

Во-вторых, как известно, Каина поразило проклятье и изгнание из человеческого общества. Можно сопоставить это с судьбой Иоанна Цимисхия, изгнанного из мира живых.

Однако сравнение с убийством Авеля явно недостаточно. Упоминание о Захарии, которого убили между алтарем и жертвенником косвенно свидетельствуют о кощунственности цареубийства, тем более, что само место убийства – императорский дворец – считалось священным и могло быть сопоставлено с сакральным пространством ветхозаветного храма. Однако, если считать Захарию сына Варахиина отцом Иоанна Предтечи, то образ Цимисхия связывается с образом Ирода – царя-христоборца и детоубийцы, который, согласно преданию, убил Захарию[784].

[784] Существует известная экзегетическая проблема отождествлении Захарии сына Варахиина.

Соответственно, убийство императора Никифора вписывается также и в контекст христоборчества и христоубийства, тем более, что сама обличительная речь Христа против Фарисеев, так и ее литургический контекст (чтение утрени Великого понедельника) неразрывно связаны с грядущими страстями Христовыми.

Однако, отметим еще один смысл: речь Христа направлен против фарисеев и фарисейского лицемерия. И здесь нельзя не отметить следующего факта: после убийства Никифора патриарх Полиевкт потребовал от Иоанна Цимисхия клятвы в том, что он непричастен к цареубийству. Понятно, что данная клятва имела бы характер в лучшем случае формальный, в худшем – лицемерный. Однако, Цимисхий превзошел все представления о фарисействе: он не только принес ложную клятву, но и выдал всех своих сообщников, обвинив их в убийстве Никифора, а также отрекся от императрицы Феофано и отправил ее в ссылку[785].

Наконец, слова Христа, обращенные к Иерусалиму, могли в сознании византийцев, воспринимавших эту стихиру, ассоциативно переходить на Константинополю, который в ряде случаев мыслился как Новый Иерусалим[786]. Однако, в Константинополе, «Новом Иерусалиме», оказалось возможным убийство «нового Захарии» – Никифора, и тем самым град Константина становится уже образом не Нового, Небесного Иерусалима, а Ветхого, «который духовно назвается Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Откр 11,8).

Мы упомянули о том, что тексты службы находят определенное соответствие в эпиграмме Иоанна Геометра. Однако, между ними есть

С одной стороны, его отождествляют с жившем в IX в. до Р. Хр. священником Захарией, убитым царем Иоасом, с другой — Захарией, отцом Предтечи. Окончательного консенсуса достигнуто не было и тем не менее ведущей линией в традиции было отождествление его со священником Захарией, родителем Иоанна Крестителя. См. Толкование на Евагелие от Матфея. Библейские комментарии отцов и учителей Церкви I-VIII в. Т.1. Ч.1. Клин, 2002. С.260.

785 *Лев Диакон*. Указ соч. С. 106.

786 Об образе Константинополя как Нового Иерусалима см. в частности *Акентьев К.К.* Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте// Byzantinorossica. Т.I. — Спб. 1995. — С. 75-95.

существенное различие: для Иоанна Геометра в духе античности гибель Никифора – знак его слабости и символ бренности всего земного. Для неизвестного автора службы его смерть – победа, к тому же за ней следует наказание убийц:

Κλίμαξ ἀπὸ γῆς ἀνάγουσα
τῶν χαμερπῶν προκοπῶν
ἡ σφαγή σου γεγενηται
πρὸς μαρτύρων ὕψωμα
καταγελᾶται.. γὰρ ὁ δίκαιος
πλὴν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἐξαισίῳ
φαυλὸς ἐλέγχεται,
τῷ θανάτῳ ἄδικον δικὴν διδοὺς
ὅθεν σὺ τῆς κρείττονος νίκης τετύχηκες

Лествицей от земли ведущей,
от дольних движений
убиение твое стало
к высоте мучеников.
Осмеивается ведь праведник,
но чрез краткое время
нечестивый обличается,
смертью неправедное воздаяние воздав,
Сего ради ты улучил победу лучшую.

Этот седален весьма важен. Во-первых он указывает, что служба написана после 976 года – смерти Иоанна Цимисхия. Во-вторых автор показывает знание обстоятельств гибели преемника Никифора.. Выражение ἄδικον δικὴν «неправедное возмездие» указывает на характер смерти Цимисхия, который был отравлен евнухом Василием Нофом, после того, как тот почувствовал угрозу со стороны императора из-за его неосторожных слов: «мы воюем, а евнух жиреет». Неправедная смерть Цимисхия, по мнению

автора службы явилась возмездием за его неправедное убийство императора Никифора. Сама же смерть Никифора явилась его победой и восхождением в Царствие Небесное.

Исследователи уже обращали внимание на параллели между службой императору Никифору и службой св. страстотерпцам Борису и Глебу[787]. К сожалению, это было сделано достаточно поверхностно и бегло. без ссылок на конкретные тексты службы. Между тем в них содержится много общего

Отметим самое начало канона св. Борису и Глебу, который содержит призыв к Богу дать силы достойно воспеть святого:

Даждь ми от оустъ
многыихъ ми прегрешений моих
Спасе мой, премоудрость ми подая,
яко да песнми похвалу Ти
святая тебе похваляю[788]

Сходное начало присутствует в каноне Никифора:

Χειρὶ με σῇ, παντοδύναμε Δέσποτα,
ἴθυνον πρὸς ἀρετὴν
ἐπαξίως ὑμνῆσαι
θεράποντά σου τὸν μέγιστον,
τὸν ἐν βασιλεῦσιν ἀοίδιμον.

Рукою твоей меня Владыко к добродетели
направи, всесильне,
воспевати достойно
служителя величайшего

[787] *Иванов С.А.* Несколько замечаний о византийском контексте борисоглебского культа // Цукерман К. (ред.),Борисо-глебский сборник / Collectanea Borisoglebica , вып. 1,Paris, 2009, с. 353–364. Из последних работ о св. Борисе и Глебе см. фундаментальную монографию *Милютенко Н.И.* Святые князья-мученики Борис и Глеб. Спб: Издательство Олега Абышко. 2008.

[788] Текст службы Борису и Глебу дается по рукописи XI-XII в. Российского Государственного Архива Древних Актов. Ф.381. Оп. 1. 121. Далее РГАДА 121. Номер листа.

Твоего, в царях преславного.

Во первых, среди добродетелей Бориса и Глеба особо восхваляется целомудрие и не только телесное, но и душевное:

Воспоимъ люд е благочестиво
прославленома целомудрьнъмъ смыслъмъ
(Канон 1 песнь 2 тропарь).

Даръ благородства от Бога приимша,
паче оба благородство душевное
возлюбиша целомудрьемъ и добродѣтелью оудобряющася[789].

Сравним это со 2 тропарем 8 песни:

Κατὰ παθῶν, θεόληπτε,
βασιλεύσας, ἐκράτησας
πάσης ὀλεθρίου
τῶν παθῶν τάξεων
παθῶν τάξεω
καὶ σώματος ἐνέκρωσας
τὴν δὲ ψυχὴν ἐζώωσας
πράξεσιν ἀρίστοις
ὅθεν καὶ σὺν ἀγγέλοις
βοᾷς ἀδιαλέπτως
ἱερεῖς, εὐλογεῖτε·

Над страстями царствуя,
богоприятне ты властвовал,
всякую гибель
чина страстей
и тела ты умертвил,
душу же оживил
делами прекрасными.

[789] РГАДА 121. Л. 22 об.

Посему с Ангелами вместе
непрестанно взываешь:
«Священники, благословите»..

Сравним с текстами службы св. Борису и Глебу и следующий тропарь из 4 песни канона Никифору:
Сего ради ныне и Твой служитель
к высоте вознесен был,
в добродетели сотрудника Тебя
стяжав и утвержденье неколебимое.

И в той, и в другой службе проводится мысль о тленности земного бытия и земных наслаждений, от которых отказываются герои ради вышнего горнего царствия. Рассмотрим 3 тропарь 2 песнь канона св. Борису и Глебу:
вещь вознесена видевша
и тѣлесныхъ мимотекуща
и добродѣтели явистася сосуда славна[790].
Сравним это с 4 песнь 1 тропарем канона Никифору.
Христова любовь окрылила
чрез жизнь
к премирным
востечь, и чрез добродетель
к вышней вознестися вершине,
богомудре Никифоре,
созерцать Спасителя.
Сходные мысли присутствуют и в богородичне 3 песни того же канона:
Тайноводствует чрез Тебя
лучшее и паче слова,
Богоматерь, верный Твой служитель,

[790] РГАДА 121. Л.22 об.

тленное чрез Тебя
презрел он немедленно,
насладиться земных стремившийся. (3 песнь Богородичен)

Далее, и в службе св. Борису и Глебу, и в служе св. Никифору проводится мысль о том, что они явились жертвой нового Каина и зависти человеческой.

Разгневався, яко братооубийцъ Каин древле,
Святополкъ явися окаянный законопрестоупный
завистию оубийство приведение
властию прельстився. (5 песнь 3 тропарь). [791]

Выше мы уже рассматривали конкретные тексты службы, в которых св. император Никифор сравнивается с Авелем, а его убийцы (опосредовано) с Каином.

Отметим только, что речевые характеристики убийц – Цимисхия и Святополка соответствуют друг другу.

πλὴν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἐξαισίῳ
φαυλὸς ἐλέγχεται,

Цимисхий именуется φαυλὸς – низкий, негодный, ничтожный.

Святополк – «окаянный» и отнюдь не в значении «несчастный». Соответственно, и тот и другой эпитет говорят о ничтожности убийц.

И в той и в другой службе акцентируется мироточение, исходящее от мощей святых, а равно и другие чудеса:

Ως θαυμαστός εἰς, Κύριε,
καὶ μέγαλα τὰ ἔργα σου
τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις
ἐργασμένα πάντοτε
ξηρὰ γὰρ κείμενα
..... σώρου λείψανα
μύρα ἰαμάτων κρουνίδων

[791] РГАДА 121. Л. 23.

βλυστάνει,
καθαίροντα πάθη
τῶν θερμῶς μελωδούντων
λαὸς, εὐλογεῖτε

Сколь чуден еси, Господи,
И велики дела Твои,
во святых
соделанные некогда
Ведь сухие лежащие
праха останки
источают миро..

Сравним это с 2 тропарем 9 песни канона Бориса и Глеба:

Сдравы сотворита
болящая и благочестивыя
хромымъ течение подаваета[792]

Подведем итоги.

1. Служба св. Императору Никифору могла быть написана на Афоне вскоре после 976 года. Ее автором мог быть либо сам преп. Афанасий Афонский, либо кто-либо из его круга.

2. Император Никифор прославляется как благочестивый правитель, милостивый, кроткий, нищелюбивый. Текст службы опровергает «черную легенду», сложившуюся вокруг императора.

3. Смерть имп. Никифора рассматривается как мученичество и типологически сопоставляется с кончиной св. Иоанна Предтечи. Божественное возмездие настигает его убийц, уподобляемых Каину и Ироду.

4. Между службой св. императору Никифору и службой св. Борису и Глебу существуют многочисленные параллели. Во-первых подчеркиваются

[792] РГАДА 121. Л. 30 об.

добродетели святых, их подобие праведному Авелю, а их убийц – Каину. Во-вторых, говорится об отвержении ими мира и мирских радостей

ПУНКТ 4.
КОНДАК НА ОБНОВЛЕНИЕ СВЯТОЙ СОФИИ

Кондак на обновление Святой Софии[793] с акростихом ΤΩΝ ΕΓΚΑΙΝΙΩΝ Ο ΥΜΝΟΣ – важный источник по истории середины VI в. вообще и главного собора Империи в частности, привлекал внимание многих исследователей – Гассизи[794], Мааса[795], Фридлендера[796], Дагрона[797]. В последней четверти двадцатого века исследования ему были посвящены исследования Пальмера[798] и Кателин Маквей[799], которые характеризовались привлечением сирийских источников, прежде всего – сугиты на освящение храма Софии Эдесской, которая могла явиться одним из первоисточников для кондака на освящение св. Софии Константинопольской. Кондак рассматривался В.М. Лурье в контексте его исследования темы Сиона и ковчега Завета[800]. Тем не менее, как нам представляется, решены далеко не все связанные с ним вопросы и использована не вся содержащаяся в нем информация.

Этот гимн был исполнен 24 декабря 562 года во время освящения обновленной церкви св. Софии[801] после реставрации рухнувшего купола. День и месяц устанавливаются благодаря следующему упоминанию в первой строфе:

τὴν ἐν σώματι θείαν Λόγου ἑορτάζοντες ἐπιδημίαν

Празднуя пришествие Слова Божественного в теле.

---

793 Критическое издание подготовлено Константином Трипанисом. См. *Trypanis K..A*. Fourteen Early Byzantine Canticles.// Wiener Byzantinische Studien. B.V/ Wien, 1968. P. 139-147.

794 Впервые издан *Gassisi D.S.* // La data di secondo consecrazione di Santa Sophia // Roma e L'Oriente 1. 1910-11. P.165-190 ff.

795 *Maas P.* Die Chronologie der Hymnen des Romanos // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 15. 1906. S. 9.

796 *Fridländer P.* Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Leipzig, Berlin. 1912. P. 110-115.

797 *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Etudes sur recueil de Patria. Paris, 1984.

798 Palmer A. The inauguration Anthem of Hagia Sophia // Byzantine and Modern Greek Studies. 1986. 12. P. 117-167

799 *MckVey K.E.* The Soghita on the Church of Edessa in the Context of Other Early Greek and Syriac Hymns ofr the Consecration of Church buildings // ARAM. 1993. 5. P. 329-370.

800 *Лурье В.М.*Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь. // Христианский Восток. Т.2. (новая серия). 2000. С. 137-207.

801 О дате второго освящения Св. Софии см. *Gassisi D.S.* Op.cit. P. 179.

Эта строка недвусмысленно свидетельствует о том, что кондак и обновление были связаны с Рождеством[802]. Следует отметить, что и для Эдесского храма св. Софии день обновления и храмовый праздник были связаны с Рождеством, об этом говорит следующие строфы:

И теперь Амидоний, Асаф и Аддай

Для Тебя построили сей славный храм во Эдессе.

И явили в нем таинство

Твоей сущности и твоего домостроительства[803]

Дата 562 г., а также дата 24 декабря для освящения Константинопольского храма. связаны с сообщением Феофана Исповедника: Двадцать четвертого декабря месяца произошло во второй раз обновление Великой Церкви. А бдение (паннихис) этого обновления произошла в церкви святого Платона. И вышел оттуда патриарх Константинопольский Евтихий с литией в присутствии царя, и сел в колесницу, облаченный в апостольский образ и держа святое евангелие, при этом все пели: «Возьмите врата, князи ваши»[804].

Возникает законный вопрос: почему этот кондак нельзя датировать 537 годом, временем первого освящения Святой Софии после постройки, которое также состоялось на Рождество? Слово ἐγκαίνια (обновление) означает освящение церкви вообще, безразлично, после ремонта или полного строительства заново. Датировка кондака 537 годом практически исключается благодаря следующим факторам.

По своему стилю и языку кондак не может принадлежать св. Роману Сладкопевцу. Между тем, из кондака «На землетрясение и пожар» известно, что св. Роман проявлял интерес к св. Софии и по своему положению придворного богослова и поэта, мог написать подобный кондак[805].

---

802 Надписание в рукописи Sinaiticus Graecus 925 (X в.) – на обновление святой Христовой церкви Воскресения. То же и на обновление всякой Церкви. Но, как справедливо указывает Трипанис (*Trypanis K*. Op. cit. P. 139). использование этого гимна на освящение храма Гроба Господня – вторично и могло иметь место при Ираклии, после его восстановления при патриархе Модесте (630-634). Содержательные критерии заставляют нас согласиться с этой точкой зрения.

803 См. *Mk Vey C.* Op. cit. P. 331.

804 *Theopanes Confessor*. Chronographia / ed. *De Boor C*. Lipsiae, 1882. P. 238.

805 О возможном высоком положении Романа Сладкопевца как «господина Романа» см. *Grosididier de Matons J*. Romanos le Melode et les origines de la poesie reiligieuse a Byzance. Paris. 1977. P. 301. См. также *Василик В.В*. Жизнь и творчество Романа Сладкопевца // Сборник ежегодной

В тексте говорится о «царе» (πιστὸν βασιλέα) в единственном числе. По мнению Пауля Мааса[806] это означает, что текст был написан после 548 года – смерти императрицы Феодоры. В тексте не говорится ничего ни о мятеже, ни о пожаре. Все это указывает скорее на дату 562 года, когда воспоминания о страшном мятеже Ника уже несколько стерлись. В тексте кондака говорится об изображениях в храме. В документах, посвященных освящению св. Софии 537 мы подобных свидетельств не находим.

Тем не менее, определенная память об освящении 537 года в кондаке присутствует: в 13 и 14 строфах гимна проводится развернутое сравнение между св. Софией и храмом Соломона. Предпочтение естественно отдается св. Софии. Однако, это сравнение, естественно, апеллирует к знаменитым словам императора Юстиниана, приведенным в «Рассказе об освящении святой Софии»: «Соломон, я победил тебя» (ἐνίκησά σε, Σολομὼν)[807].

В кондаке ощущается живой отклик на недавние события в жизни империи вообще и Константинополя в частности. Весьма значим призыв:

Καὶ εἰρήνην τῷ λαῷ σου * χαριζόμενος κατάπεμψον

И народу твоему мир* ниспошли, даруя[808].

Этот призыв вряд ли связан с внешним миром, поскольку ниже присутствует моление «и силу варваров сокруши». Следовательно, методом исключения можно предположить, что речь идет о мире внутреннем. То, что в декабре 562 года этот призыв был в высшей степени актуальным, показывает целый ряд смут и мятежей в столице в период 561-562 года, во многом связанных с борьбой цирковых партий. В ноябре 561 года прасины во время скачек напали на венетов. Император приказал экскувитам разнять драчунов, в результате столкновения и вмешательства солдат пролилась кровь, многие были убиты и ранены. В ответ венеты проникли в

богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. М., 2000. С. 39.

806 *Maas P.* Die Chronologie der Hymnen des Romanos // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 15. 1906. S. 9.

807 *Vitti E.* Die Erzälung vom Bau der Hagia Sophia in Konstantinopel. Kritische Edition mehrere Versionen // Bochumer Studien zur neugriechischen und byzantinischen Philologie. Bd. 8. Amsterdam, 1986. P. 464.

808 Строфа 18. См. *Trypanis K.A*. Op. cit. P. 147

конюшню прасинов и попытались ее поджечь. Прасины разграбили имущество венетов. По приказу Юстиниана многие бунтари и грабители были схвачены и казнены[809].

В октябре 562 года среди венетов начались раздоры, кончившиеся кровопролитным столкновением вблизи квартала Питтакий[810]. В том же 562 году разразился мятеж с большим количеством жертв в результате того, что венеты отбили одного прасина, осужденного на смертную казнь за изнасилование[811]. В ноябре 562 года Константинополь испытывал недостаток в питьевой воде, в результате у водоемов происходили ссоры и столкновения, часто заканчивавшиеся кровопролитием[812]. В конце ноября произошло неудачное покушение на императора, происшедшее в результате т.н.«заговора менял» (ἀργυροπράται). Трое заговорщиков проникли во дворец и их удалось обезвредить лишь в самый последний момент[813].

Столь же актуален был призыв καὶ βαρβάρων ἴσχυν σύντριψον – и варваров силу сокруши. Сама формула имеет очевидные аналогии в литургических текстах – анафоре св. Григория Богослова[814] и краткой (египетской) редакции литургии св. Василия Великого[815], однако она не является просто литературным топосом, поскольку соответствует реалиям 562 года и чаяниям византийцев вообще и константинопольцев в частности. В 561 году после двадцатилетней кровопролитной войны был заключен мир с Персией, однако северная

---

809 *Theophanes*. Op. cit. P. 235, 30 – 236,6, См. также *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. 2. СПб 2003. С. 256.

810 *Joannes Malalas*. Chronographia / ed. Dindorf L Bonn, 1831. P. 492, 7-10.

811 *Joannes Malalas*. Ibid. Кулаковский Ю.А. Указ. Соч. С. 257.

812 *Joannes Malalas*. Chronographia. P. 492.

813 *Joannes Malalas* Op. cit. P. 493- 495.

814 Ναὶ, Κύριε, Κύριε, ὁ δεδωκὼς ἡμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, σύντριψον καὶ καθυπόταξον τὰς κεφαλὰς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἐν τάχει, «Да, Господи, Господи, даровавший нам власть наступать на змей и скорпионов и на всякую силу врага, сокруши и покори главы врагов наших под ноги наша вскоре». Liturgia Sancti Gregorii. Patrologiae Cursus complectus. Series Graeca. T. 36 Parisii. 1859. Col 725. (Далее PG).

815 Πάντα μὲν ἐχθρὸν αὐτοῦ ὁρατὸν ἢ ἀόρατον σύντριψον καὶ καθυπόταξον ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐν τάχει Всякого врага его видиомго или невидимого сокруши и покори под ноги его вскоре. Liturgia S. Basilii. PG T. 31 Col. 1632.

дунайская граница продолжала оставаться кровоточащей раной на теле империи. В 559 году балканские провинции империи пережили опустошительное нашествие гуннского племени кутургуров и славян под предводительством хана Забергана. Гунны и славяне страшно опустошили ромейские земли, не щадя ни пола, ни возраста, проникли за Длинные стены и дошли до расстояния 150 стадиев (30 км. до столицы), разгромили отряды схолариев и димотов угрожали непосредственно Константинополю. Только мужество и искусство Велизария, вызванного из отставки Юстинианом, спасли положение: Велизарию удалось нанести Забергану поражение и отогнать гуннов от Константинополя. За денежный выкуп гунны в конечном счете ушли из пределов империи[816]. Однако, в феврале 562 года гунны повторили свой набег и опять оказались близко от столицы. На этом фоне молитвенный призыв сокрушить силу варваров был весьма злободневен.

Весьма актуален был также призыв τὰς αἱρέσεις ἐκδίωξον – изгони ереси (18 строфа). Несмотря на решения V Вселенского собора (553 г.), осудившего отца несторианства Феодора Мопсуэстийского и пронесторианские писания Ивы Эдесского и Феодорита Киррского, основная масса монофизитов не присоединилась к православию. Более того, благодаря неутомимому монофизитскому агитатору Иакову Бар Аддаю, рукоположившего, по его словам, несколько сот епископов, его словам в пятидесятые-шестидесятые годы образуется параллельная монофизитская иерархия. Между православными и монофизитами происходили столкновения, завершавшиеся кровавыми беспорядками, как например в 562 году в Антиохии[817].

Весьма интересен этот документ и с точки зрения политической идеологии. С одной стороны, имплицитно император Юстиниан сравнивается с царем Соломоном, с другой стороны, статус его не так высок, как следовало бы ожидать. Безусловно, он именуется πιστὸς βασιλεὺς, однако мы не видим никаких

[816] Об этих событиях см. Agathias 5, 12-15. Интерпретацию этого и других источников см. Свод древнейших источников по истории славян. Т. 1. М., 1991. С. 292-311.

[817] Из обобщающих работ см. *Meyendorf J.* Christ in the Eastern Chriistian Thought. N.Y, 1987.

преувеличенных похвал императору, более того, в конце он упоминается после «священников» (по-видимому патриархов):

Ἱερεῖς δὲ καὶ βασιλέα πιστοὺς πάσῃ συντήρησον εὐσεβείᾳ κεκοσμημένους. Священников и царя верных сохрани, украшенных всяким благочестием[818].

Сама эта фраза с точки зрения политкорректности несколько двусмысленна. Во-первых, «священники» т.е. патриархи как бы стоят выше императора, во-вторых ее можно интерпретировать двояким образом: сохрани верных, (каких?) украшенных всяким благочестием, или сохрани (какими?) верными украшенными всяким благочестием. Если принимаем последнюю интерпретацию, то молчаливо подразумевается, что православие священников и императора не является величиной постоянной, а может находиться под угрозой. Если подданным было дозволено сомневаться в православии отдельных иерархов, тем более, что Юстинианом был низложен по догматическим мотивам целый ряд патриархов, то ставить вопрос о православии императора, пусть даже в весьма завуалированном виде было достаточно рискованно.

Что же явилось возможной причиной мольбы о сохранении императора во благочестии? Возможно, споры о нетленности тела Христова, которыми стал заниматься император в конце жизни и которые привели к серьезному кризису в начале 565 года, когда за сопротивлению императорскому эдикту был арестован, низложен и сослан патриарх Евтихий Константинопольский, однако, судя по ряду косвенных данных, этой проблематикой император начал заниматься еще с 560 года, когда устроил богословские собеседования с египетскими монофизитами[819].

Еще более характерна строфа двенадцатая

Νομοθέτην ἡμεῖς τὸν σωτήρα κεκτημένοι,
σκηνην παναγίαν τὸν θεάρμοστον ἔχομεν
τοῦτον ναὸν ἐν Βεσελιὴλ βασιλέα πιστὸν προβαλλόμενοι
ἐκ Θεοῦ πίστωσιν τῆς ἐπιστήμης
τὴν σοφίαν τῆς πίστεως εὐπορήσαντες

[818] *Trypanis K.* Op. cit. P. 147.
[819] *Johannes Ephesus*. Historia. frg III. G. H. P. 248-249.

Законодателем мы стяжали Спасителя, *

а скинией всесвященной храм богоустроенный сей имеем.

Как Веселила, царя верного предлагаем.

Как в уверении от Бога в знании

в премудрости веры мы преуспели.

С одной стороны, можно сказать, что имя Веселиила – гимнографический топос, встречающийся в сугите на освящение эдесского храма:

Веселиил, наученный Моисеем,

Соорудил скинию,

Да послужит нам, как образ (tupsa)

И теперь Амидоний, Асаф и Аддай

Для Тебя построили сей славный храм[820].

Но, эдесский храм св. Софии строил не сам император, инициатором его постороения явился епископ эдесский Амидоний, который позаботился об увековечивании не только своего имени, но и имен двух архитекторов церкви. Весьма вероятно, что в символической логике сугиты Амидоний выступает в роли учителя Моисея, а Асаф и Аддай – его ученика Веселиила[821]. Применительно к царю, казалось бы, естественнее было бы выстроить другую типологию: император – Новый Моисей[822]. Это было бы весьма органично по двум причинам. Во-первых, эта типология была заложена еще Евсевием Кесарийским: император Константин, сражавшийся с Максенцием у Мульвийского моста, подобен Моисею, проведшему израильтян сквозь Чермное море[823]. Сам образ Моисея и как пророка, и как

---

820 *MkVey C*. Sugitta in consecration of Edessa Temple... P. 350.

821 *Mango C*. The art of Byzantine Empire. Oxford, 1972. P. 58.

822 Об этой типологии см. в частности *Dagron G.* Empereur et pretre. Paris, 1986, особ P. 114, 155.

823 *Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica. IX. 9, 5-9. εἰπεῖν, πιστοῖς καὶ ἀπίστοις, ὀφθαλμοῖς τὰ παράδοξα παρειληφόσιν, ἐπιστώσατο. ὥσπερ γοῦν ἐπ' αὐτοῦ Μωυσέως καὶ τοῦ πάλαι θεοσεβοῦς Ἑβραίων γένους ἅρματα Φαραὼ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔρριψεν εἰς θάλασσαν, ἐπιλέκτους ἀναβάτας τριστάτας· κατεπόθησαν ἐν θαλάσσῃ ἐρυθρᾷ, πόντος ἐκάλυψεν αὐτούς, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ Μαξέντιος οἵ τε ἀμφ' αὐτὸν ὁπλῖται καὶ δορυφόροι ἔδυσαν εἰς βυθὸν ὡς εἰ λίθος " Подобно тому, как при Моисеи и при почитавшим Бога народе евреев «колесницы фараона и силу его бросил в море и избранных всадников его колесничников погрузил в Красном (море) (Исх. 15, 3-4), точно также и Максентий и его воины и копьеносцы «погрузились в глубину, как камень» (Исх. 15, 6). О сопоставлении жизни Моисея и императора Константина см См. также Vita Constantini. 1, 12. 1, 20.

законодателя, и вождя был весьма важен для византийских императоров: некоторые элементы церемониала, сложившиеся к эпохе Юстиниана, придавали царю черты Моисея[824]. Наличие в св. Софии целого ряда реликвий, связанных с Моисеем, его жезла, семисвечника, скрижалей Завета и т.д.также благоприятствовало бы сопоставлению императора с библейским пророком[825]. Наконец, Юстиниан ощущал себя не только законодателем, но живым законом, говоря в 105 новелле: «Бог подчинил императору и самые законы, посылая его людям, как одушевленный закон»[826].

И тем не менее, он сравнивается не с Моисеем, а с исполнителем его предначертаний искусным ремесленником Веселиилом. Для обозначения статуса этого библейского образа показательно то, что из 50 употреблений имени Веселиил, зарегистрированных в Thesaurus Linguae Graecae нет ни одного, в котором он бы сравнивался с царем. Следовательно, в данном случае можно говорить о некотором понижении статуса императора и определенном отходе от идеологии Евсевия Кесарийского, который созерцал христианского императора как нового Моисея – вождя, законодателя и отчасти священника (по крайней мере – епископа внешних дел). В концепции неизвестного автора кондака император – лишь исполнитель божественных предначертаний, подчиненный вышнему закону, а не источник закона сам по себе.

В данном контексте можно говорить даже о косвенном оспаривании власти императора над Церковью. Кроме того, здесь видно не столько монархическое, сколько теократическое видение христианского общества и ощущается самосознание народа Божия, Нового Израиля, который выделяет из своей среды нового Веселиила, верного царя и весь исполняется вышней Премудростью. Здесь знание и мудрость веры не является монополией одного императора или

[824]Например, вход в храм св. Софии под руку с патриархом, который символизировал Аарона. Именно эту черту отражает Сказание, описывая вход императора вместе с патриархом Евтихием (на с. д . с патриархом Миной) во время освящения св. Софии в 537 году. См. *Dagron. G*. L'Empereur et Pretre P. 125.

[825] См. об этом в частности сообщение паломника XII в. Николаса Симундарссона. *См. Dobschutz E*. Christusbilder. Leipzig, 1899. S. 463.

[826] Imperatori et ipsas Deus leges subiecit. Legem animatam eum mittens hominibus. Novella 105, 4.

священства, но исполняет все тело Церкви, весь народ Божий, всю христианскую политию.

Далее, о самом царе в кондаке упоминается всего два раза (с эпитетом «верный» – πιστὸς) и в плане похвал императору кондак на освящение св. Софии абсолютно несравним с поэмой Павла Силенциария, созданной в том же 562 году[827], даже если мы сделаем скидку на разную жанровую природу этих произведений.

Кондак можно отчасти использовать для реконструкции чина освящения[828]. Во-первых, в нем присутствовали цитаты из паримийных чтения освящения. Вот один из примеров:

Νῦν πληρούμενον ὄντως ὁρῶμεν τῆς γράφης τῆς ἐνθέου τὸν λόγον

Εἰ Θεὸς μετ᾽ ἀνθρώπου οἰκήσει

(Кондак на освящение…).

Днесь исполняемое вправду видим * Писания Божия слово:

Будет ли Бог обитать с человеком?

Сравним этот фрагмент с молитвой Соломона из 3 книги Царств:ε (3 Regn, 8, 26-27). Ибо воистину ли будет Бог обитать с людьми на земле? (ὅτι εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς;) Если небо и небо небес не будут достаточны Тебе, то как и дом сей, который я воздвиг Имени Твоему? (3 Царств. 8, 26-27). Этот библейский фрагмент, согласно Типикону Великой Церкви, входил в паримийное чтение на освящение храма[829].

Во-вторых, в нем отражаются паримии, читаемые по уставу Великой Церкви в Рождество, прежде всего – Бытие, 1, 1-11[830]. Это видно благодаря прямой цитате – Бытие 1, 3. в тексте кондака.

ὁ εἰπὼν Θεὸς· Γενηθήτω τὸ φῶς, (6 строфа).

---

827 Мнение Фридлендера относительно того, что данный кондак является всего лишь «популярным изложением» ученой поэмы Павла Силенциария (см. *Fridlander P.* Op.cit. P. 110) не может быть признано состоятельным, хотя бы потому, что у кондака и поэмы Павла – разное содержание.

828 До автора данной диссертации эта работа не проводилась.

829 . *Mateos, J.* Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle). T. 2// Orientalia Christiana Analecta T.166 Roma, 1963. P. 186-187.

830 *Mateos J*. Op.cit. T.1 // Orientalia Christiana Analecta T.165 Roma, 1962. P.148-149.

Что сказал Бог: «Да будет свет»[831].

В тексте кондака можно найти явные аллюзии и реминисценции из молитв освящения Церкви, особенно в 18 строфе.

Кондак на освящение Софии (18 строфа).

Διαφύλαξον τοῦτον τὸν οἶκον. ἕως τῆς συντελείας τοῦ κόσμου[832]

Сохрани же сей дом * до скончания мира.

Сравним эту фразу со словами из второй молитвы на освящение алтаря и храма :

Φύλαξον αὐτὸν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀσάλευτον [833]

Сохрани его до скончания века неколебима

Кондак на освящение Софии (18 строфа).

Εἰς αὐτὸν δὲ σοὶ ὀφθαλμοὶ προσεχέτωσαν πάντοτε[834].

На него да всегда взирают очи Твои.

Вторая молитва на освящение храма:

Εἰς τὸ εἶναι ὀφθαλμούς σου ἀνεωγμένους ἐπ αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς

Во еже быти очам Твоим отверстым на него день и нощь[835].

Кроме того, типология Моисея и Веселила (см. выше, строфа 12) возможно восходит к следующим словам из той же молитвы на освящение: «Моисею повеление давый и подписание, и Веселиилу дух премудрости вложивый»[836]. Таким образом мы можем с достаточной долей уверенности судить, что по крайней мере вторая молитва на освящение уже существовала в VI в.

В «кондаке на освящение св. Софии» можно выявить «имперский хилиазм» – восприятие Ромейской империи, как некоего тысячелетнего царства Христова на земле. В нем встречаются следующие восторженные строки:

Ὡς τῶν ὅλων τῷ κράτει δεσπόζων εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν ὁ κτίστης

καὶ ὡς ἴδιον τοῦτον παρελάβομεν

καὶ ναὸς γὰρ αυτῷ πρὸς κατοίκησιν προσέγκαινίζεται

831 *Trypanis K*. Op. cit. P. 143.
832 *Trypanis K.* Op.cit. P. 147.
833 *Arranz M.* L eucologio constantinopolitano agli inizi del secolo XI. Roma, 1996. P.232.
834 *Tripanis*. Op.cit. P. 147.
835 *Arranz.* Op. cit. P. 232.
836 Ibid. P. 213.

οὐδὲ γὰρ ἄξιον τὸν βασιλέα

εὐτελὲς σπήλαιον ὑποδύεσθαι

Как царящий державой над всеми, * во свой жребий явился Создатель.

Как Владыку своего Его мы приняли,

и ему ведь храм в обитание * приуготовляется.

И недостойно * ведь для Владыки

В вертепе жалчайшем * быть сокрытому.

Здесь подспудно присутствует антитеза между неприятием Христа иудеями и Его принятием христианской империей, поскольку текст отчасти построен на скрытая цитата из евангелия от Иоанна: «Во своя пришел и свои не приняли Его» (Иоан. 1, 12).

В известном смысле автору кондака изменяют чувство меры и такта. Он как будто забывает относительность храма как такового и слова первомученика диакона Стефана: «Всевышний не в рукотворных храмах живет», а равно и изречение апостола Павла: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр.13, 14). Кроме того, легкий оттенок презрения относительно «жалкой пещеры», недостойной Царя бросает тень на икономию, таинство Воплощения[837]. Автор убежден, что таинство спасения достигло своего свершения в создании христианской Империи, соединившей в себе Царство и Священство, и упоен ее созерцанием. Для него – император – новый Веселиил, созидатель новой божественной скинии. Для него империя и ее главный храм, и средство всемирной, апостольской проповеди, и знамение грядущего Второго Пришествия:

Велий Божий дом есть сей * и благоразмерный, скажем и мы единодушно с Писанием,

Не одним лишь народа * собраньем, как древле он славится,

но во пределах * всея вселенной

препрославлен является * и досточестен.

[837] Не исключено, что кондак «На освящение св. Софии» отражает соперничество Константинополя и Палестины, что явствует из уничижительных характеристик в адрес храма Соломона. В таком случае Св. София предстает новым и более совершенным Вифлеемом, поскольку пещера Рождества выглядит для автора «жалчайшим вертепом».

Ведь к нему же стекаются * самовластно, не каким-то насильем,
но от всякого языка под небесами сущего, * сего ради и неверные * исповедуют с дерзновеньем,
что воистину там обитает Бог,
всех Жизнь и Воскресение[838].

Однако, этот фрагмент важен не только с идеологической, но и с историко-информативной точки зрения. Во-первых, он свидетельствует о раннем почитании св. Софии не только в пределах империи, но и за ее границами. В качестве раннего влияния юстиниановой св. Софии на окружающие христианские народы следует вспомнить раннюю эфиопскую традицию. В легенде эфиопского происхождения о встрече двух царей – Юстина, царя Рима и Калеба, царя Эфиопии, которые встретились в Иерусалиме и разделили между собой всю землю…», св. София Константинопольская предстает хранилищем памяти об этом выдающемся событии: «об этом говорится в рукописях, хранящихся в св. Софии Константинопольской»[839]. С.А. Иванов в отличие от В.М. Лурье считает, что эта легенда начинается в VI веке[840].

Сам образ юстиниановой Софии оказал глубокое влияние на христианские народы, окружавшие Византийскую империю. В особенности это справедливо для Эфиопии. По мению американского исследователя Хелдмана, Аксум как новый церковный центр был выстроен царем Калебом в VI в. Аксумский кафедральный

---

[838] Μέγας ὁ τοῦ Θεοῦ ἐστιν οὗτος καὶ εὐμήκης ὁ οἶκος
ἐροῦμεν καὶ ἡμεῖς τῇ γράφῃ ὁμοφόνως
οὐ γὰρ ἔθνους ἑνὸς ἀθροισμῷ ὥσπερ πάλαι δοξάζεται,
ἀλλὰ καὶ πέρασι τῆς οἰκουμένης
διαβόητος πέφυκε καὶ σεβάσμιος
ἐν αὐτῷ γὰρ προστρέχουσιν αυθαιρέτως οὐκ ἐκ βίας τινός,
ἐκ παντὸς ἔθνους τοῦ ὑπὸ τὸν οὐρανόν.ὅθεν καὶ ἄπιστοι
μετὰ θάρσους ὁμολογοῦσιν
ὡς ἐστὶν αὐτοῦ ὁ οἰκήτωρ θεὸς
ἡ πάντων ζωὴ καὶ ἀνάστασις
Trypanis K. Fourteen Byzantine Canticles… P. 146.

[839] The Queen of Sheba and Her Only Son Menelyelek / Tr. E.A.Wallis Budge. London, 1922. P. 168, 226.

[840] *Иванов С.А.* Византийское миссионерство. М., 2003. С. 153 .

собор св. Сиона – это новый Храм, сооруженный ради Ковчега Завета, подобно храму Соломона и потому он выражает ту же самую идеологию, что и современные ему церкви св. Полиевкта и св. Софии Константинопольской[841]. Сам Хелдман не видит прямых связей между Аксумским и Константинопольскими соборами, хотя и прослеживает общие для них источники – церкви в Тире и Иерусалиме, однако В.М. Лурье придерживается несколько иной точки зрения и учитывает возможность того, что св. София могла быть «контрагентом» Аксумского собора[842]. Кроме того, в шестидесятые-восьмидесятые годы влияние храма св. Софии распространяется на Армению и Грузию, и храм святой Софии вместе с церковью святого Сиона становится архетипом для армянских и грузинских Сионов.

Далее, остановимся на следующих словах икоса

Ведь к нему же стекаются * самовластно, не каким-то насильем,
но от всякого языка под небесами сущего, * сего ради и неверные * исповедуют с дерзновеньем,
что воистину там обитает Бог,
всех Жизнь и Воскресение[843].

Эти слова трудно интерпретировать иначе, чем свидетельство того, что представители варварских нехристианских народов, приходя в храм св. Софии, приобщались к христианской вере. К этому склоняет и параллель с предыдущим икосом:

Всеми это прославлено место, * что зовется именем Бога * говорилось о храме этом,
И в него весь Израиль гонимый стекался
Подзаконным бичом собираемый
И в нем приносили они * начатки плодов своих[844].

---

841 *Heldman M*. Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church // Journal of Religion in Africa 22 (1992). P. 236-237.

842 *Лурье В.М.* Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковжчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь // Христианский Восток. Т.2. (новая серия). 2000. См. особенно с. 173-174, С.206.

843 Trypanis K. Op.cit. P. 148.

844 Ibid.

От времени Юстина и Юстиниана сохранились свидетельства о крещении варварских вождей в Константинополе. Так Феофан Исповедник сообщает, что Юстин окрестил в 522 году абхазского царя Тзата (или Тзатхия):

В том же году Тзатий, царь лазов, отложившись от персидского царства, когда царствовал Кавад и до того любил Тзатия, что сделал его царем лазов, пришел к Юстину в Византий (т.е. в Константинополь) и попросил императора сделать его христианином и провозгласить царем лазов. Император же, приняв его с радостью, просветил его и провозгласил своим сыном[845].

Около 527 года в Константинополе был крещен король герулов по имени Греп: «В то же самое время притек к ромеям король герулов по имени Греп. И он пришел в Византий со своей дружиной и поклонился царю Юстиниану и попросил, чтобы тот сделал его христианином. И он был окрещен во время святых Богоявлений. А восприемником его стал сам император Юстиниан. И были просвещены были с ним и его приближенные (буквально – сенаторы, συγκλητικοί) и двенадцать его родственником».[846]

В это самое время (527) князь гуннов вблизи Боспора по имени Грод притек к тому же самому царю. И он пришел в Константинополь, и просветился [крещением]. Его принял в крещении сам царь и весьма одарив, отпустил его в свою страну охранять Ромейские пределы и Боспор.

Однако, помимо этих случаев за двадцатые годы, в источниках почти нет указаний указаний на крещение варварских вождей (и вообще выдающихся варваров) в столице за тридцатые-пятидесятые годы.

---

[845] Τούτῳ τῷ ἔτει Τζάθιος, ὁ τῶν Λαζῶν βασιλεύς, ἀποστατήσας τῆς τῶν Περσῶν βασιλείς, Καβάδου βασιλεύοντος καὶ φιλοῦντος τὸν Τζάθιον, ὡς καὶ αὐτοῦ προβαλλομšνου αὐτὸν βασιλέα τῶν Λαζῶν, ἦλθε πρὸς Ἰουστ‹νον ε„ς τὸ Βυζάντιον καὶ παρεκάλεσε τὸν βασιλέα γενέσθαι αὐτὸν Χριστιανὸν καˆ ὑπ' αὐτοῦ ἀναγορευθῆναι βασιλέα τῶν Λαζῶν. ὁ δὲ βασιλεὺς μετὰ χαρᾶς αὐτὸν δεξάμενος ἐφώτισεν αὐτὸν καὶ ὑιὸν αὐτὸν ἀνηγόρευσεν. Theophanes. Chronographia / ed. C de Boor. Lipsiae, 1882. P. 168.

[846] ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ προσερρύη Ῥωμαίοις ὁ ῥὴξ τῶν Ἐρούλων ὀνόματι Γρέπης· καὶ ἦλθεν ἐν Βυζαντίῳ μετὰ ἰδικῆς βοηθείας, καὶ προσεκύνησε τὸν βασιλέα Ἰουστινιανὸν καὶ ᾔτησεν ἑαυτὸν γενέσθαι χριστιανόν. καὶ βαπτισθεὶς ἐν ἁγίοις θεοφανίοις ἀνάδοχος αὐτοῦ ἐγένετο τοῦ ἀχράντου βαπτίσματος ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουστινιανός· ἐφωτίσθησαν δὲ σὺν αὐτῷ καὶ οἱ συγκλητικοὶ αὐτοῦ καὶ συγγενεῖς αὐτοῦ δώδεκα. *Joannes Malala*. P. 427.

У нас есть по сути дела лишь одно несколько неясное свидетельство от 540 года: «И пришли гунны, грабя вплоть до Фракии. И вышли навстречу им стратилат Констаниол и Годила и стратилат Иллирика Аскум, гунн, которого восприял во святом крещении царь Юстиниан[847]. У Иоанна Малалы это известие относится к 528 г., однако Феофан относит его к 540 году, перед сообщением о взятии Антиохии[848]. Сложность состоит в том, что мы не знаем, когда был крещен Аскум, скорее всего это произошло после августа 527 г., поскольку Юстиниан называется царем и не содержится оговорки типа «когда еще не был царем». Личная форма аориста ἐδέξατο как бы может подразумевать относительно недавний характер крещения Аскума по отношению к нашествию гуннов, однако это предположение несколько гипотетично. Лишь в силу того, что в источниках отсутствует свидетельство о крещение Аскума в двадцатые годы, можно предположить, что он был крещен в тридцатые годы VI в.

Перед нами открываются две возможности. Либо автору кондака «На освящение святой Софии» были известны случаи крещения выдающихся вождей или варваров в св. Софии за тридцатые-пятидесятые годы VI в., неизвестные нам, либо он припоминает крещение Цатия, Грода и Грепа в двадцатые годы, соединяя историю прежней базилики Аркадия-Феодосия со славой нового храма.

Кондак дает многое не только для истории экфразы, но и для истории восприятия св. Софии, в особенности в середине VI в

Во-первых, автор кондака обращает внимание на техническое совершенство храма и на уровень архитектурной мысли, вложенный в него.

Τεχνικὴν ἅπασαν ὑπερανέχον
ἐπιστήμην ἀνθρωπινὸν ἐν τοῖς δώμασιν[849].
Все искусство превосходящий,
человеческую науку о зданиях.

И здесь он пересекается с Прокопием Кесарийским:

[847] καὶ ἦλθον οἱ Οὖννοι πραιδεύοντες ἕως τῆς Θρᾴκης· καὶ ἐξελθὼν κατ' αὐτῶν ὁ στρατηλάτης Κωνσταντίολος καὶ Γοδιλᾶς καὶ ὁ τοῦ ᾽Ιλλυρικοῦ στρατηλάτης ᾽Ασκοὺμ ὁ Οὖννος, ὃν ἐδέξατο ὁ βασιλεὺς ᾽Ιουστινιανὸς ἐν ἁγίῳ βαπτίσματι, Joannes Malala P. 432.
[848] Theophanes. Chronographia. P.218.
[849] Trypanis. P. 143.

«Анфемий из Тралл, в искусстве так называемой механики и строительства самый знаменитый не только из числа своих современников, но даже из тех, кто жил задолго до него, служил рвению императора, организуя порядок работ мастеров, подготовляя заранее нужные в будущем изображения»[850].

Сравнивая кондак с сугитой, нельзя, однако, не отметить, что в отличие от сирийского гимна, в константинопольском не упоминаются имена архитекторов. Может быть, это связано с желанием автора кондака подчеркнуть значение императора, как организатора строительства собора.

Далее, автор отмечает обилие света во святой Софии

Οὐ γὰρ διασθητὴν τοῦ φωτὸς λαμπηδόνα προίσχεται
ἀλλὰ τὸν ἥλιον τῆς ἀληθείας
θεικῶς λάμποντα φέρει ἄδυτον.
Καὶ τὸν λόγον τοῦ πνεύματος ταῖς ἄκτισι περιλάμπεται
ἐν ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ εὐπρεπῶς, δι᾽ ὡςν τὰ ὄμματα καταυγάζει
τῆς διάνοιας
ὅ εἰπὼν θεός. Γενηθήτω τὸ φῶς

Не чувственную ведь лампаду *он являет светящую,
но само истины являет Солнце.
И Слово освещается лучами Духа,
днем и ночью благочинно, имиже просвещает очи разума.
Ведь сказал Бог: «Да будет свет».

Эти слова находят частичное соответствие в тексте Прокопия Кесарийского «О постройках»: «Он весь во всех своих частях, в надлежащей мере являясь более пышным, чем обычно, и более гармоничным, чем можно ожидать от такой громады, наполнен светом и лучами солнца. 30. Можно было бы сказать, что место это *не извне освещается солнцем, но что блеск рождается в нем самом: такое количество света распространяется в этом храме*»[851].

[850] Прокопий. О постройках. I. 24. Перевод Н. Кондратьева.
[851] Прокопий. О постройках. I. 29-30.

Однако, мысль автора кондака гораздо глубже метафор Прокопия: поэт обращается к мистике света и к идее воплощающегося Логоса, Который лучами Святого Духа просвещает человечество и творит его заново, подобно тому, как в первый день творения Он изрек: «Да будет свет» (Быт. 1, 3). Построение храма Софии, как отмечали выше, является «празднованием пришествия Бога Слова во плоти» и поэтому применение вышеназванных концептов к храму более чем уместно.

Тема света присутствует также в сугите, посвященной построению Софии Эдесской.

Приглаженный и белый *сияет он так,*
Что собирает как солнце в себя он свет.

В эдесской сугите присутствует та же мысль, что и в трактате Прокопия Кесарийского: храм становится вместилищем солнца и свет рождается в нем самом. Вероятно, этот образ связан с архетипом Небесной Скинии, которую осеняет светоносное облако, а также Небесного Иерусалима, в котором никогда не бывает ночи.

Автор кондака также обращает внимание на гармоничность пропорций св. Софии.

Μέγας ὁ τοῦ Θεοῦ ἐστιν οὗτος καὶ εὔμήκης ὁ οἶκος
ἐροῦμεν καὶ ἡμεῖς τῇ γράφῃ ὁμοφονῶς[852]
Велик Божий есть сей * **и благоразмерный д**ом,
* скажем и мы с **Писанием единогласно.**

В этом он также созвучен Прокопию Кесарийскому: «Его длина и ширина так гармонично согласованы, что его вообще нельзя назвать ни очень длинным, ни сверх меры широким»[853]. Однако, как нам кажется, высказывание автора гораздо глубже, чем просто банальное восхищение архитектурными пропорциями. Следует отметить, что между скинией и ее святынями, Соломоновым храмом и св. Софией Константинопольской существуют глубинные числовые связи. Если мы будем измерять первоначальную длину, ширину и высоту св. Софии (соответственно 77

[852] *Trypanis K.* Op. cit. P. 146.
[853] *Прокопий.* О постройках. I. 28.

м., 71, 7 м., 46 м. в простых локтях (46,8 см.))[854], то в результате получается соответственно 165, 153 и 100 простых локтей. За исключением ширины эти числа кратны пяти, как двор скинии (длина – 100, ширина – 50 и высота – 5 локтей) и храм Соломона (соответственно – 60, 20 и 30 локтей). Далее, между длиной ковчега завета (2,5 локтей) и его высотой (1,5 локтей) то же самое пропорциональное соотношение, что и между длиной и первоначальной высотой св. Софии – 1,6. Наконец, соотношение между длиной и шириной св. Софии почти соответствует соотношению ширины и высоты в ковчеге завета (и то, и другое – 1, 5 м.). Возможно, с этой общностью чисел и пропорций связаны слова из 15 строфы кондака, тем более, что его автор отсылает нас к Священному Писанию (скажем и мы с Писанием единодушно).

В завершении нашего экскурса рассмотрим свидетельства кондака в связи с вопросом о возможных жертвоприношениях животных при освящении храма св. Софии, поднятым в статье В.М. Лурье «Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона»[855]. В.М. Лурье утверждает, что т.н. матал – обычай приносить в жертву животных у некоторых христианских народов (армян, грузин) является не маргинальным, а восходящим к византийской и, глубже, к раннехристианской архаике и вплоть до Трулльского собора (692 г.) он был общепринятым во всей Византийской империи и шире во всей христианской ойкумене и в конечном счете происходит из Давидо-Соломоновой традиции. В доказательство своей точки зрения Лурье приводит определенный литургический материал, правда, взятый из достаточно маргинальных и противоречивых традиций, прежде всего – монофизитских[856]. Единственный серьезный документ из Константинопольской традиции – «Повествование об освящении св. Софии», в котором рассказывается, что 22 декабря перед освящением храма Юстиниан заклал (ἔθυσεν) волов 1000, овец 6000 и оленей 600 и свиней 1000, кур и петухов по десять тысяч и подал нуждающимся три тысячи модиев хлеба[857].

---

[854] Взято из книги Шильбаха. См. *Schilbach. K.* Byzantinische Metrologie. Muenchen, 1970. См. также Кулаковский. История Византии. Т. 1. Спб. 2003. С.450-460.

[855] *Лурье В.М.* Указ. соч. С. 154-158 особ. с. 155.

[856] *Лурье В.М*. Указ. соч. С. 202-206.

[857] *Vitti E*. Op. cit. P.464.

Не вдаваясь в вопрос о сложных и неоднозначных исторических и литургических фактах, которые допускают двоякую интрепретацию[858], хотелось бы во-первых, отметить, что заклание 1000 свиней, описанное в «Повествовании об освящении св. Софии», вряд ли вписывается в ветхозаветные образцы, к тому же глагол θύω как известно, означает не только «приносить в жертву», но и просто «закалывать», как в новозаветном койнэ, так и в византийском греческом [859]. Подозрительна также дата -22 декабря, которая приходится на постные предрождественские дни.

Материал кондака также не подтверждает гипотезу Лурье о принесении в жертву животных во время освящения св. Софии, поскольку в нем проводится отчетливая оппозиция между кровавыми жертвами эпохи Соломона и бескровными – в жизни Церкви, в т.ч. во время Юстиниана.

Νοητῶς αἱ θυσίαι ἐνταῦθα ἐν τῷ πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ
οὐκ ἐν κνίσσαις καπνῶν καὶ αἱμάτων ῥοαῖς
ἀνενδότως Θεῷ εἰς ὀσμην εὐωδίας προσάγονται
προσευχῶν δάκρυα μετ᾽ εὐλαβείας
Καὶ ψαλμῶν ἄσματα πρὸς κατάνυξιν
Духовно жертвы тамо в Духе и истине,
не в куреniях дыма и кровей течении,
неложно Богу в воню благоухания приносятся
слезы моления, * с благоговением,
и псалмов песнопения * к сокрушением.

Ср. также следующий стих.

Κιβωτὸς πανέντιμος, θυσία δὲ ἀναίμακτος
Кивот всечестной, жертва бескровная.

---

[858] Например – вопрос о свидетельстве Синайского Евхология, который, как известно, помимо Константинопольской традиции, воспринял ряд западных влияний.

[859] См. Например Евангелие от Луки: οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον. Сей же, проевший имение твое с блудницами, когда он пришел, ты заколол ему тельца упитанного (Лук. 15, 30). Если в данном случае мы примем по примеру Лурье значение θύω только как «закалываю в жертву», то договоримся до богохульства: отец как бы приносит сыну в жертву тельца!

Впервые это наблюдение сделал еще Дагрон.[860]. Возражая ему, Лурье считает что здесь противоречия нет: кондак описывает чинопоследование 562 года, а если во втором освящении жертвоприношения животных не было (не было вообще или не было в таких масштабах, то это не мешало ему быть при первом)[861]. Подобное возражение выглядит явно неубедительным, поскольку оба освящения произошли в правление одного и того же императора – св. Юстиниана, известного своим редким постоянством в защите православия и достаточной стабильности в его понимании. Сам Юстиниан был настроен достаточно антииудейски, чтобы допустить такой ветхозаветный реликт[862]. И даже в том случае, если это – раннехристианский реликт (что сомнительно), то имп. Юстиниан не был расположен поддерживать раннехристианскую архаику (брачное состояние епископов, агапы и т.д.)[863]. Тем менее было бы у него склонности исполнять столь сомнительный обычай при освящении главного храма империи.

Кроме того, чин освящения достаточно стабилен сам по себе и нужны были серьезные литургические реформы для того, чтобы его столь кардинально изменить. Между тем, у нас нет никаких известий о столь значительных литургических преобразованиях между 537 и 562 годами. Наконец, упоминание в Сказании имени патриарха Евтихия, который был патриархом как раз в 562 году, когда явно никаких жертвоприношений не было, также свидетельствует скорее против подобной практики.

На чем же все-таки основано сообщение Сказания? Скорее всего, на реальном факте богатых мясных раздач, которые автором были переосмыслены как жертвоприношения в возвышенном поэтически-архаизаторском духе, что вообще характерно для византийской литературы[864]. Другое дело, что само переосмысление

---

860 *Dagron G.* Consstantinople imaginaire. P.256-257.

861 *Лурье В.М.*Указ. соч. С. 156.

862 От времени его правления дошел ряд указов против иудеев. Так, он велел иудеям читать Писание только по гречески и в версии Септуагинты.

863Так, новелла Юстиниана от 534 г. запрещает брачное состояние епископов, зафиксированное еще т.н. Правилами Святых Апостолов.

864Так, византийцы называли русских тавроскифами, турок – персами, или даже Ахеменидами.Но на этом основании естественно мы не будем считать, что Константинополь в 1453 году брал Ксеркс, а не Мехмед II.

этих обильных заколений как диких, так и домашних животных в духе жертвоприношений, естественно работает в пользу связей с Давидо-Соломоновой традицией.

Подведем итоги.

1.Данный гимнографический текст является достаточно важным и информативным источником для общественной истории Византии. В нем содержатся отклики на актуальные события середины VI в. Вместе с похвалами в адрес Юстиниана можно между строк выявить некоторые критические настроения: автор существенно занижает статус императора и неодобрительно отзывается о принуждении в религиозных делах.

2. В «кондаке на освящение св. Софии» можно выявить «имперский хилиазм» – восприятие Ромейской империи, как некоего тысячелетнего царства Христова на земле.

3. В кондаке отчетливо прослеживается идея миссии, связанная с эсхатологическими мотивами. Упоминание о представителях разных народов, добровольно притекающих в храм, может содержать намек на крещение варварских царей и вождей либо в двадцатые годы VI в. в прежней базилике св. Софии, либо в тридцатые-пятидесятые годы – в храме, построенном св. Юстинианом.

4.Кондак имеет целый ряд пересечений с трактатом Прокопия Кесарийского «О постройках», но более глубоко трактует целый ряд общих топосов – освещенность храма, гармоничность его пропорций и т.д.

5. В кондаке можно выделить целый ряд богослужебных реминисценций, связанных с чином освящения храма.

6. Текст кондака опровергает теорию Лурье о возможности принесения императором Юстинианом жертв во время освящения св. Софии.

§ 2
ВОЙНЫ, МЯТЕЖИ, КАТАСТРОФЫ

Введение.

Второй параграф неразрывно связан с первым хотя бы в силу того факта, что император является военным предводителем и, прежде всего – полководцем. Империя несет не только образ тысячелетнего Царства Христова, но и странствующего народа Божия, который претерпевает нападения врагов, скорби и лишения, а временами и бунтует против богоданного вождя и за это подвергается наказаниям. Этот параграф начинается пунктом о военной тематике в византийской гимнографии, продолжается исследованием отражения восстания «Ника» в кондаке преп. Романа Сладкопевца и завершается третьим пунктом, тесно связанным со вторым, об отражении землетрясений и эпидемий в византийской гимнографии.

ПУНКТ 1.
ВОЕННАЯ ТЕМАТИКА В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ.

Казалось бы, что может быть общего между мирной церковной поэзией и войной? Однако, вопрос «Кто сказал, что надо бросить песню на войне» был актуален не только в XX веке. Стоит вспомнить хотя бы тот известный факт, что русские и польские ратники во время Грюнвальдской битвы пели тропарь «Богородице, Дево, радуйся», а русские воины, возвращаясь с Куликовской битвы, «весело, ликующе, песни пояху, овии поаху богородичныи, друзии же – мученичныи, инии же – псалом – то есть христианское пение»[865]. И это не случайно, ибо в церковно-поэтическом тексте отражалось как небесное, так и земное, как вечные Божественные ценности и истины, так и историческая жизнь Церкви с ее бедами и радостями.

[865] Сказание о Мамаевом побоище // Библиотека древнерусской литературы. Т. 6. СПБ 1999. С. 186.

Военная тематика широко входит в византийскую гимнографию, начиная с VII века. Тем не менее, нельзя сказать, что до этого христианская церковная поэзия была ей совершенно чужда. Еще в посланиях апостола Павла по словам Адальбера Амана мы слышим лязг доспехов и звон оружия[866], ибо они не мыслимы без военной символики – образ духовного меча, шлема и брони[867], представление об апостоле как о воине Христовом[868], и о духовной войне, правда«не против плоти к и крови, но против «миродержцев тьмы века сего»[869]. В гимнах третьего века представление о вере соответствует воинской присяге: Δύσι ρήμασι μηκέτι λάλει[870]. Двумя словами не говори.

И это представление переходит в гимнографию шестого века. В ирмосе 9 песне Богоявленского канона, тексте, который согласно новейшим изысканиям, относится к шестому веку[871], мы встречаемся с четкой военной формулой:

Ωμως ὥς ἀγαθὴ τὴν πίστιν δέχου –

Однако, как благая, верность прими[872]. Слово Πίστις – «вера» или «верность» – означает в данном контексте «присягу», а сама формулировка говорит о принятии присяги на верность.

В Иадгари, грузинском сборнике начала IX в., отражающим реалии иерусалимского богослужения V-VIII в., содержится служба 7 мая на явление Креста Господня императору Константину, в котором говорится о явлении на небе Креста императору Константину перед решающей битвой с узурпатором Максенцием на Мульвийском мосту в 312 году:

Сияние Креста Твоего,Христе,

на который Ты вознесен был иудеями,

на небе видено было и на земли прославилось,

---

866 *Аман А.Г.* Повседневная жизнь первых христиан. 95-197. М., 2003. С. 78.

867 Ефес. 6, 14-17; 1 Фес. 6, 8

868 2 Тим. 2, 3.

869 Ефес, 6, 12.

870 De moribus Christianorum // Christianorum carmina, ed. E. Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, vol. 1, 2nd edn. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963: P. 162

871 *Василик В.В.* Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. 1997. Т.63 (2) С.311-337.

872 Богоявленский канон. Ирмос 9 песни.

пред очами царя явилось, даровало ему победу,

поклоняемся честному Кресту.

Тема явления Креста органично связывается с военной тематикой. Для примера приведем тропарь Воздвижения Креста:

Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου	Спаси, Господи, народ Твой
καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου,	и благослови достояние Твое,
νίκας τοῖς βασιλεῦσι	победы царям
κατα βαρβάρων δωρούμενος	на варваров даруя,
καὶ τὸ σὸν φυλάττων	и Твое сохраняя
διὰ τοῦ σταυροῦ σου πολίτευμα.	Крестом Твоим общество[873].

Как уже мы отмечали, в этом гимне прежде всего отражается вера в победительную силу Креста, как основу не только царских побед, но и самой самодержавной власти. Далее, Крест становится духовным щитом империи от варварских и иноверных народов. В гимне проглядывает связь с явлением Креста св. императору Константину на Дунае перед битвой с готами, поскольку явленный Крест дарует победы царям на варваров.

Сама аллюзия на псалом 27, который начинается со стиха «К Тебе, Господи, воззову, Боже мой, да не премолчиши от мене», говорит об усиленной мольбе во время войны и опасности и здесь нельзя не вспомнить об образе Моисея, крестовидно простирающего руки и испрашивающего победу на амаликитян.

Сходные идеи несет кондак Воздвижения Креста, написанный в самом начале седьмого века:

Ὁ ὑψωθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ ἑκουσίως Вознесшийся на крест волею,

[873] Критический текст Константинопольской традиции – см. *Mateos J.* Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle). T. 2 // Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1962. T. 165. P. 28-29. Присутствие этого тропаря в Типиконе Великой Церкви говорит за его древность. Возможно, он восходит к IV-V в., когда основными врагами Восточно-Римской империи являлись северные варвары – готы, вандалы и гунны. Этот тропарь употребляется также в современном богослужении: см Μηναια τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. Σεπτέμβριου.Ἀθῆναι, 1993. Σ. 234. Русский перевод В.Василика.

τῇ ἐπωνύμῳ σου καὶ νῦν πολιτείᾳ тезоименитому Твоему и ныне обществу
τοὺς οἰκτιρμοὺς σου δώρησαι, щедроты Твои даруй,
Χριστέ ὁ Θεὸς Христе Боже,
εὔφρανον ἐν τῇ δυνάμει σου возвесели силою Твоею
τοὺς πιστοὺς βασιλεὶς ἡμῶν верных царей наших
νίκας χορηγων αὐτοῖς κατὰ τῶν πολεμίων победы даруя им на врагов,
τὴν συμμαχίαν ἔχοντες τὴν σὴν в союзе имеющим твое
ὅπλον εἰρήνης ἀήττητον τρόπαιον. оружие мира, непобедимое победное знамение[874].

Мы уже говорили о том, что в кондаке Воздвижения выражается идея имперского миролюбия[875] – война ведется для мира и Крест, победительное знамение, становится прежде всего оружием мира. Отметим, что Крест осмысляется как ἀήττητον τρόπαιον. Как известно τρόπαιον представлял крестовину, на которую вешались вражеские доспехи, в свое время Крест сравнивался с «тропеем» еще св. муч. Иустином Философом. В дальнейшем в палестинской гимнографии разрабатывается тема победы Крестом и совлечения с врага диавола доспехов.

Седьмой век является по-своему решающим для становления военной тематики в Византийской гимнографии. Это связано с катастрофическими для Византийской империи событиями – двадцатипятилетней войной с Сасанидской империей, когда само существование Ромейской державы находилось под угрозой, а также арабским нашествием, когда под натиском мусульман Империя потеряла все свои африканские владения и половину азиатских, а сам Константинополь оказывался в кольце арабских воинов и кораблей. Это – эпоха резкого обострения религиозных противоречий и натиска на христианский мир вначале воинствующего зороастризма, а затем и ислама.

В нашем исследовании данного вопроса мы остановимся преимущественно на Акафисте – гимне, созданном в VI в., возможно св. Романом Сладкопевцем, но

874 Датировку и текст см. *Trypanis K*. Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 149-152.

875 О стремлении византийцев к миру см. в частности Византия между Востоком и Западом. СПБ 2004.

серьезно отредактированным в первой трети седьмого века[876]. В нем отразились события как Аварской осады Константинополя 626 года, так и войны с персами в целом (603-629). С событиями аварской осады связан второй проэмий, или вступление к Акафисту, написанный патриархом Сергием (+637):

Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια Всесильной Воеводе песнь победную
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν εὐχαριστήρια избавленный от бед, гимн благодарственный
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, θεοτόκε· Тебе пишу я, град Твой, Богородице
ἀλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον Но Ты, имея мощь непобедимую
ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον, от всех меня напастей свободи,
ἵνα κράζω σοι· взывающего:
«Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε». «Радуйся, Невесто неневестная»[877].

Этот текст явно связан с «Градом Богородицы» – Константинополем и говорит о его избавлении от неких бедствий (δεινὰ), а также опасностей военного характера (κίνδυνοι). Из контекста явствует, что таковыми являлась осада 626 года.

Этот краткий текст для нас важен по нескольким причинам. Во-первых, некоторые представители хорватской историографии, в частности Маргетич[878], достаточно скептически относятся к масштабам и значению аваро-славянской осаде 626 года, считая ее малозначительным эпизодом, на который сам император Ираклий не обратил должного внимания. Однако, источники, – Хронография Феофана, Пасхальная Хроника, Хроника Георгия Амартола, а также недостаточно оцененные поэтические памятники – поэма Георгия Писиды «О Аварской войне» и Акафист, свидетельствуют об обратном: осада Константинополя 626 года была масштабным предприятием, для которого аварский каган мобилизовал большую часть своих сил, с другой стороны Босфора находилось значительное персидское войско и, в случае, если бы персам и аваро-славянскому войску удалось

[876] Исчерпывающая библиография по Акафисту дается в статье *Никифорова А.Ю. и др.* Акафист // Православная Энциклопедия. Т. 1. С. 371-381. М. 2000.

[877] Греческий текст см. *Trypanis K.* Fourteen Byzantine Canticles… P. 29-30. Поэтический перевод – В.В. Василика.

[878] *Margetić L.* Konstantin Porfirogenet i vrijeme dolaska Hrvata // Zbornik Historijskog zavoda JAZU. Vol. 8. Zagreb, 1977. S. 5-88. Благодарю Д.Е. Алимова за любезное указание на эту работу.

соединиться, то Константинополь мог бы пасть. Судьба Ромейской империи и византийской цивилизации висела на волоске. Это прекрасно показывает Георгий Писида в своей поэме «Об аварской войне»:

ἔνθεν μὲν οὖν ἔβραζεν ἡ Σκυθοτρόφος
Σκύλλα σφοδρῶς ζέσασα, τῆς δὲ Περσίδος
ἐκεῖθεν ἡ Χάρυβδις ἀντήχει μέγα·
μέσος δὲ τούτων, οὐ πλανήτης ὡς πάλαι,
ἀλλ' αὐτὸς ἕλκων ἁπλανῆ τὴν ὀρθίαν
καὶ λευκὰ τείνων τῶν λογισμῶν ἱστία
τῇ κοσμαγωγῷ συνδιέπλεις ὁλκάδι·

Кипела с той страны скифовскормленная
пылающая Скилла, а от Персии
Харибда отвечала там великое.
А посреди, не древний путешественник,
а Ты Сама[879] же, направляя верный путь,
и напрягая помышлений паруса,
плыла в мироводящем корабле[880].

Второе – Акафист отражает веру византийцев в то, что Сама Дева чудесным образом спасла Свой Град от нашествия варваров. Помимо Акафиста, об этой вере свидетельствует Георгий Писида. Описывая самый драматический эпизод аваро-славянской осады – ночной морской со бой 8 августа под стенами Влахерн, он пишет следующее:
ἐπεὶ δὲ συννεύσαντες ἀλλήλοις ὅλοι

[879] То есть – Богородица.
[880] *Georgius Pisidas*. Bellum Avaricum.Linia 204-211, Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici / . ed. Pertusi A. // Studia patristica et Byzantina 7. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959. P. 186. (Далее Bellum Avaricum).

ἐπῆλθον ἡμῶν σὺν βοῇ ταῖς ὁλκάσιν,
ἐντεῦθεν ἦν ἄδηλος ἡ δήλη μάχη·
μόνην γὰρ οἶμαι τὴν Τεκοῦσαν ἀσπόρως
τὰ τόξα τεῖναι καὶ βαλεῖν τὴν ἀσπίδα,
βάλλειν, τιτρώσκειν, ἀντιπέμπειν τὸ ξίφος,
ἀνατρέπειν τε καὶ καλύπτειν τὰ σκάφη
δοῦναί τε πᾶσι τὸν βυθὸν κατοικίαν.
ξένον γὰρ οὐδὲν εἰ <προ>πολεμεῖ Παρθένος,
Когда в согласии друг с другом все,
на нас напали с воплями в ладьях,
невидимая битва стала видимой.
И только, думаю, бессемено Родившая,
и напрягала лук, и поднимала щит,
стреляла и пронзала, возносила меч,
ладьи топила, погружала в глубину,
давала в бездне всех для них пристанище,
не странно это, Дева коль воинствует[881].

Важный для Акафиста образ Девы Марии как Военачальника (στρατηγὸς) также засвидетельствован в поэме Георгия Писиды:

καὶ πᾶσά σοι γῆ σπαργανοῦται καὶ Πόλις,
ταύτης δι' ὑμῶν ἐκ Θεοῦ σεσωσμένης–,
χαῖρε, στρατηγὲ πρακτικῆς ἀγρυπνίας·
σὺ μὲν γὰρ ἑστὼς ἐξ ἑτοίμου καρδίας
μηδὲν λαλῶν ἔφραζες, ἡ δὲ σὴ στάσις
πτῶσις κατ' ἐχθρῶν εὐθέως ἐγίνετο.
Тобой земля вся повивается и Град,
спасенный Богом, Дево, чрез Тебя.
О, Воевода деятельна бдения!
Возрадуйся, с готовым сердцем ты стоишь,

[881] Bellum Avaricum. Linia 448-456. P. 195.

не говоря, повелеваешь, и восстание
Твое становится врагов падением[882].

Особенно важна для понимания персидской войны 603-629 года десятая строфа Акафиста:

Ἴδον παῖδες Χαλδαίων ἐν χερσὶ τῆς παρθένου
τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους·
καὶ δεσπότην νοοῦντες αὐτόν,
εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφήν, ἔσπευσαν
τοῖς δώροις θεραπεῦσαι καὶ βοῆσαι τῇ εὐλογημένῃ·
«Χαῖρε, ἀστέρος ἀδύτου μήτηρ·
χαῖρε, αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας·
χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον παύσασα·
χαῖρε, τῆς τριάδος τοὺς μύστας φυλάττουσα·
χαῖρε, τύραννον ἀπάνθρωπον ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς·
χαῖρε, κύριον φιλάνθρωπον ἐπιδείξασα Χριστόν·
χαῖρε, ἡ τῆς βαρβάρου λυτρουμένη θρησκείας·
χαῖρε, ἡ τοῦ βορβόρου ῥυομένη τῶν ἔργων·
χαῖρε, πυρὸς προσκύνησιν σβέσασα·
χαῖρε, φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα·
χαῖρε, Περσῶν ὁδηγ σωφροσύνης·
χαῖρε, πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη·
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.»

Видев дети Халдеев * на руках Приснодевы
Создавшего рукою * человеков,
и, Владыкой помыслив Его,
пусть раба воспринял Он зрак, * угодить
дарами поспешили * и воскликнуть Благословенной:
«Радуйся, звезды * незаходимой Матерь!
Радуйся, таинственного * дня сиянье!

[882] Bellum Avaricum. Ibid.

Радуйся, обмана * печь угасившая!

Радуйся, Троицы * таинников сохранившая!

Радуйся, тирана свирепого * от власти извергшая!

Радуйся, Господа человеколюбца * Христа показавшая!

Радуйся, от варварской * избавляющая веры!

Радуйся от скверных * извлекающая деяний!

Радуйся, поклонение огня угасившая!

Радуйся, от пламени страстей * удаляющая!

Радуйся персов * Наставница в благоразумии!

Радуйся всех родов * веселие!

Радуйся, Невесто неневестная!»[883].

Из этой строфы можно извлечь много интересной и актуальной информации. Стих – «радуйся, избавляющая от вероисповедания варвара» (χαῖρε, ἡ τῆς βαρβάρου λυτρουμένη θρησκείας) выявляет самую суть последней персидско-византийской войны: это была борьба за веру, битва огня и Креста. Армянский историк Себеос дает ясное свидетельство антихристианского настроя Хосрова, цитируя его послание к Ираклию: «Если Христос не смог спасти себя от евреев, убивших его на кресте, то как он поможет вам. Если даже ты сойдешь в бездны моря, я протяну руку и схвачу тебя и ты увидишь меня таким, каким не хотел бы видеть»[884].

Относительно намерений Хосроя насильственно обратить всех ромеев в зороастризм еще более показательно сообщение Феофана Исповедника за 618 год: Τούτῳ τῷ ἔτει πάλιν Ἡράκλειος ἀπέστειλε πρέσβεις ἐν Περσίδι πρὸς Χοσρόην αἰτούμενος εἰρήνην. ὁ δὲ Χοσρόης καὶ πάλιν αὐτοὺς ἀπεπέμψατο εἰρηκώς· «οὐ φείσομαι ὑμῶν ἕως ἂν ἀρνήσησθε τὸν ἐσταυρωμένον, ὃν λέγετε Θεὸν εἶναι, καὶ προσκυνήσητε τῷ ἡλίῳ. «В этом году Ираклий снова послал послов в Персиду к Хосрою, прося мира. А Хосрой снова их отослал, сказав: «Не пощажу вас, пока вы не отречетесь от Распятого и не поклонитесь солнцу»[885]. За словами стояли дела: после взятия византийских городов персы зачастую уничтожали храмы. В высшей

883 *Trypanis K*. Fourteen Byzantine Canticles. P. 33.

884 *Себеос*. История императора Иракла. СПб 1862. С.101.

885 *Theophanes*. Chronographia / ed. C. De Boor. Lipsiae, 1882. P. 301.

степени показательна судьба галилейских святых мест – Капернаума, Наина, Назарета и т.д., которые были буквально стерты с лица земли и прежде всего – церкви. Многие города так и не оправились от погрома и исчезли с лица земли, от них не осталось даже греческого названия (как, например, Табха – место умножения пяти хлебов) и открыты они были лишь в XX веке. Но наиболее трагичная судьба постигла Иерусалим: храм Гроба Господня был сожжен и разрушен, в числе десятков сотни священнослужителей, монахов и монахинь были убиты, на выбор им (особенно монахиням) предоставлялось – или отречение, или смерть[886], святыня Животворящего Креста была увезена в Персию.

С другой стороны, сами ромеи также осмысляли войну с персами, как своеобразный крестовый поход. Вот с какой речью обращается к своим воинам император Ираклий: τὸ ἑαυτοῦ στράτευμα λόγοις παραινετικοῖς διήγειρεν αὐτούς, λέγων· «ἄνδρες ἀδελφοί μου, λάβωμεν εἰς νοῦν τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον καὶ ἀγωνισώμεθα τὴν τοῦ Θεοῦ ὕβριν ἐκδικῆσαι. στῶμεν γενναίως κατ' ἐχθρῶν τῶν πολλὰ δεινὰ Χριστιανοῖς ἐργασαμένων[887]. «Обратившись к своим войскам с ободряющими словами, он воздвигнул их, говоря: «Мужи, братья мои, да воспримем в разум страх Божий и да будем подвизаться, чтобы отмстить за оскорбление Бога. Станем мужественно против врагов, сотворивших много зла христианам».

Стих «радуйся огню поклонение угасившая» (χαῖρε, πυρὸς προσκύνησιν σβέσασα), на наш взгляд, связан с конкретным историческим событием: во время кампании 623 года император Ираклий вторгся в персидскую провинцию Атропатена и сжег зороастрийское святилище огня в Ганзаке. Вот как об этом пишет Феофан Исповедник:ὁ δὲ βασιλεὺς ἀπάρας ἀπὸ Γαζακῶν καταλαμβάνει τὴν Θηβαρμαΐς· καὶ εἰσελθὼν ἐν ταύτῃ πυρὶ ἀνήλωσε τὸν τοῦ Πυρὸς ναὸν καὶ πᾶσαν τὴν πόλιν πυρὶ ἀναλώσας Μήδων χώρας. Император же удалившись от Ганзака, берет штурмом Тебармаиду. И войдя в нее, он сжег храм огня и весь город предал огню и опустошил страны мидийцев[888].

---

886 См. *Mioni. E*. Il Pratum Spritiuale de Giovanni Mosco. // Orientalia Christiana Periodica 17. 1951. P. 61-94.

887 *Theophanes*. Chronographia… P. 301.

888 *Theophanes*. Chronographia. P. 308.

С персидско-византийской войной связаны также следующие стихи:

χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον παύσασα·

χαῖρε, τῆς Τριάδος τοὺς μύστας φυλάττουσα·

Радуйся, обмана печь угасившая,

Радуйся, Троицы таинников сохранившая.

На первый взгляд, здесь все просто: речь идет о трех отроках – Ананнии, Азарии и Мисаиле (Дан. 3), которые отказались поклониться золотому кумиру и по приказу вавилонского царя Навуходоносора были брошены в огненную пещь, где их сохранил Ангел Господень, осенивший их росоносным духом[889]. Однако, здесь возникает некое недоумение: почему Богородица угашает печь обмана? Ведь если мы рассмотрим историю трех отроков, то с обманом скорее можно связать золотой кумир, но печь, напротив, является скорее моментом истины, поприщем мученичества, тем более, что в нее вошел Ангел Господень. К тому же, когда совершались ветхозаветные события, Пресвятая Богородица еще не родилась. Следовательно, можно подозревать наличие некоего вторичного смысла, помимо ветхозаветной реминисценции и связи с другими событиями, помимо библейских. Какими? Ответ нам может дать эпизод, упомянутый у Феофана Исповедника. Во время похода 623 г., когда были уничтожены храмы огня, по его сообщению, произошло следующее чудо: ὁ δὲ βασιλεὺς ἀναλαβὼν τὸ στράτευμα εὐθὺς ἐν τῇ ἐνδοτέρᾳ Περσίδι ἐχώρησε πυρὶ καταφλέγων τὰς πόλεις καὶ τὰς κώμας· καὶ γίνεταί τι θαῦμα κἀνταῦθα φοβερόν. ἐν γὰρ τῇ θερινῇ τροπῇ ἀὴρ γέγονε δροσώδης ψυχαγωγῶν τὸν τῶν Ῥωμαίων στρατόν, ὥστε ἀγαθὰς ἐλπίδας ἀναλαβεῖν αὐτούς[890]. «Царь же, взяв войско, немедленно удалился во внутреннюю часть Персии, попаляя огнем города и селения. И происходит там чудо страшное. В жаркую летнюю пору воздух становится росоносным, в прохладе ведя ромейское войско, так что воины восприняли благие надежды».

---

[889] О влиянии третьей главы книги пророка Даниила и содержащихся в ней библейских песен на христианское богослужение и христианскую ментальность см. в частности *Василик В.В.* Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. СПБ 2006. С. 56-59.

[890] *Theophanes*. Chronographia. P. 307

Истолкование этого стиха может совершаться как на основе библейского образа, так и исторического события: воины Ираклия уподобляются ветхозаветным трем отрокам и их также осеняет росоносное облако.

Стоит вспомнить также, что слово μύστης (таинник) означает не только человека, ведающего божественные тайны, но прежде всего – посвященного в таинства и давшего священную клятву-присягу, то есть верующий воин-христианин в каком-то смысле может быть удостоен этого названия. Тогда в прочтении этого места все встает на свои места: Богородица угашает «печь обмана», то есть огонь зороастрийского богослужения руками Ираклия и его сподвижников, уничтожающих храмы огня, и сохраняет таинников Троицы, то есть Ираклия и его воинов, ниспосылая им в жару росоносный покров. Таков вторичный смысл этих стихов, не противоречащий первичному – ветхозаветному.

На наш взгляд, еще один стих этой строфы непосредственно связан с византийско-персидской войной. Стих χαῖρε, Περσῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης·[891] («радуйся, персов наставнице в целомудрии») на первый взгляд, вызывает некоторое недоумение: неужели персы являются более распутным народом чем другие, или персидские христианские подвижники благочестия дали более впечатляющие примеры аскезы, чем, скажем египетские? Все встает на свои места, если мы примем для σωφροσύνη значение «умеренность», благоразумие.

Вероятно, этот стих относится к заключению мирного договора между Ираклием и наследником Хосрова Кавадом Шируйа. В свое время Ираклий обратился к его отцу Хосрову из покоренной шахской резиденции Дасдагерда: «Преследуя тебя, я стремлюсь к миру. Не по доброй воле я разоряю и жгу Персию, но будучи вынужден к тому тобою. Бросим оружие и заключим мир. Потушим огонь раньше, чем все погибнет в пламени»[892]. Таким образом, Ираклий продемострировал σωφροσύνη, то есть умеренность и благоразумие. Но Хосров не отвечал на миролюбивые предложения императора, в панике собирая последних слуг для обороны Ктесифона. Однако, 24 февраля он был арестован в результате

[891] Позднее было принято чтение πιστῶν – верных. Оно попало и в славянский текст Акафиста. Однако, чтение σωφροσύνη предпочтительней, как lectio difficilior

[892] *Theophanes*. Chronographia. P. 324

дворцового переворота, который подготовил его сын Кавад Шируйа. Смерть Хосрова в глазах современников могла носить поучительный характер: отцеубийца и узурпатор сам стал жертвой узурпации со стороны собственного сына, хулитель Христа, Который рукой ромейского императора некогда возвел его на трон, погибает мучительной смертью. По сообщению Феофана, перед тем как убить Хосрова, его морили голодом, предлагая пред ним сокровища, говоря: «Ешь золото, что ты собирал в течение жизни», а перед его казнью у него на глазах казнили его собственных детей[893].

Сын Хосрова Кавад Шируйа немедленно отправил Ираклию послов с богатыми дарами и с согласием исполнить все требования Ираклия – выдать всех пленных, эвакуировать все занятые места, заплатить контрибуцию, вернуть все святыни. В его письме, в частности стояли следующие слова: «Мы же людей, удержанных из государства сего, отпускаем, как повелели вы…»[894]. Иными словами, он считал возможным получать от Ираклия повеления. Он смиренно перенес наименование «сын» в ответном письме Ираклия[895], а перед своей вскоре последовавшей смертью он вручил заботу о своем сыне Ираклию со словами: «Как ваш Бог был вручен старцу Симеону, так я отдаю в твои руки раба твоего, моего сына Да знает Бог, Которого ты чтишь, как ты поступишь с ним»[896]. Иными словами, он проявил σωφροσύνη в смысле «благоразумия, умеренности».

Подведем итоги нашего краткого экскурса.

Военная тематика актуализируется в византийской гимнографии в седьмом веке в связи с персидскими и арабскими войнами. Ряд сюжетов в Акафисте, связаны с аваро-славянской осадой и персидской войной в целом. Эти сюжеты верифицируются другими источниками – хрониками и поэтическими

---

893 Ibid. P. 327.

894 ἡμεῖς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κρατηθέντας . . . ἐκ πολιτείας ταύτης παρὰ τοῦ ἀδελφότητος ὑμῶν ἀπολυόμεθα, ὡς δὲ κελεύσατε . . . . Chronikon Paschale. P. 736, 17-21.

895 ᾧ ἀντέγραφε καὶ Ἡράκλειος, τέκνον τὸν Σειρόην καλῶν. Ему написал Ираклий, называя сыном Сирую. *Nicephorus*. Breviarium. Cap. 20. 6.

896 «ὃν τρόπον λέγετε τὸν θεὸν ὑμῶν δοθῆναι γηραιῷ τινι ἀνθρώπῳ Συμεὼν εἰς τὰς ἀγκάλας, οὕτως καὶ τὸν δοῦλόν σου τὸν υἱόν μου δίδωμι εἰς τὰς χεῖράς σου.γνοίη δὲ θεὸς ὃν σέβῃ, ὡς ποιήσεις αὐτῷ». Ibid. Cap. 20. 26.

произведениями. В их интерпретации следует учитывать как библейский текст, так и исторический контекст. Отражение военных сюжетов в богословском памятнике значимо, поскольку подкрепляет идею Церкви воинствующей, борющейся как против врагов видимых, так и невидимых.

ПУНКТ 2.
ОТРАЖЕНИЕ ВОССТАНИЯ НИКА В КОНДАКЕ РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА «НА ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЕ И ПОЖАР».

В разговоре о гимнографии как о зеркале истории невольно вспоминаются слова М.Ю. Лермонтова:

Твой стих, как Божий Дух, носился над толпой
И отзвук мыслей благородных
Звучал, как колокол на башне вечевой
Во дни торжеств и бед народных»[897].

Эти слова целиком могут быть отнесены ко св. Роману Сладкопевцу, который был современником и отчасти очевидцем великих и трагических событий эпохи Юстиниана: персидских войн, вандальской и готской войны, моровых поветрий, землетрясений и, конечно, восстания Ника[898]. Его сан диакона и дар поэта давали ему возможность быть учителем и утешителем верующего народа во времена бедствий и катастроф. Примером тому является в частности его кондак, исполнявшийся в среду третьей недели поста «На каждое землетрясение и пожар, носящий акростих следующий: «Смиренного Романа псалом[899], посвященный событиям 528-532 года – землетрясению, засухе и восстанию Ника (532 г.) и их богословскому объяснению. Для нас этот кондак (как и другие произведения св.

[897] М.Ю.Лермонтов. Стихотворение «Кинжал».

[898] См. *Grosdidier de Matons*. Romanos le Melodes et les origines de la poéesie byzantine religieuse. Paris, 1977.

[899] Τῇ δ τῆς γ ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν, κοντάκιον κατανυκτικὸν ψαλλόμενον εἰς ἕκαστον σεισμὸν καὶ ἐμπρησμόν, φέρον ἀκροστιχίδα τήνδε· τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμός. Cantica Romani Melodi. Hymnus 54. Romanos le Mélode. Hymnes. / ed. . J. Grosdidier de Matons vol. 5. // Sources chrétiennes. T. 283. Paris,1981. P. 470-498.

Романа) во многом является зеркалом эпохи и, следовательно, драгоценной возможностью во-первых познакомиться с фактами и подробностями, неизвестными из других источников, во-вторых по-новому взглянуть на уже известные факты через призму авторского восприятия доступной ему реальности, в третьих – хотя бы отчасти проникнуть в мировоззрением автора и его аудитории, в его богословие[900], и во многом проистекающую из него политическую философию, и историософию[901].

Восстание Ника породило обширную историографию, полностью учтенной в работе А.А. Чекаловой[902]. Начало исследования феномену восстания Ника положил В.А. Шмидт[903], который собрал большую часть источников и привел их сведения в систему. К его заслугам относится в частности в раскрытии религиозного смысла т.н. «Актов Калоподия». Причины восстания Шмидт сводит к заговору. Работы Папаригопулоса осветили значение сенатской оппозиции императору, а также неоднозначность политики Юстиниана по отношению к цирковым партиям[904]. Труды Бьюри способствовали восстановлению хронологии восстания а также взаимосвязи связей источников с «Хронографией» Иоанна Малалы[905]. В значительной степени оценки последующих историков – Острогорского[906], Дауни[907] и т.д. основывались на работах Шмидта и Бьюри. Несколько особняком стоит Э.Штайн, который в соответствующем разделе своего фундаментального труда Histoire du Bas Empire[908] анализирует финансовую политику Юстиниана, явившуюся, по его мнению, основной причиной восстания. Раздел труда Штайна, посвященный восстанию Ника характеризует солидное знание источников и в то же время известный дескриптивизм, за исключением финансовой политики

[900] О богословии Романа см. *Μιτσάκης Κ*. Βυζάντινή ὑμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1986. См. также *Аверинцев С.С*. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

[901] О историософии VI в. см. в частности *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background. Washington, 1966.

[902] *Чекалова А.А.* Константинополь в VI веке. Восстание Ника. Спб: Алетейя, 1997.

[903] См. *Schmidt W.A.* Der Aufstand in Konstantinopel unter Kaiser Justinian. Zurich, 1854.

[904] *Παπαρρηγόπουλος Κ.*Ὁ μεσαιονικὸς ἑλληνισμὸς καὶ ἡ στάσις τοῦ Νίκα.Ἀθῆναι, 1868.

[905] *Bury G.* History of the later Roman Empire. New York, 1958; *idem.* The Nika Riot // Journal of the Historical Studies. 1987. Vol. XVII. P. 92-119.

[906] *Ostrogorsky G.* History of Byzantine Empire. New Brunswick, New Jersey. 1957.

[907] *Downey G.* Constantinople in the age of Justinian. Norman, 1960. P. 41-100.

[908] *Stein E.* Histoire du Bas Empire. Paris, 1949. P. 449-456.

императора, автор не дает никаких иных объяснений для даннго восстания. Если в работах Баркера[909], Дауни[910], Браунинга[911] особенно акцентируется роль аристократии в организации мятежа, то Ф.Тиннелфельд[912], напротив, подчеркивает роль народных масс как политического фактора в столице и их значение в восстании Ника.

Из отечественных исследователей определенный вклад внес Ю.А. Кулаковский, собравший значительный материал по истории восстания и проанализировавший его[913]. Объективный, серьезный источниковедческий подход Кулаковского, чуждый партийных и классовых пристрастий, во многом остается эталонным. М.В. Левченко творил в эпоху, когда т.н. классовый подход был неизбежным. Используя его, он рассматривал восстание с социально-экономической точки зрения, отметив «степень ожесточенности народных масс против правительства» и вместе с тем, сохраняя известную объективность, он допускал возможность того, что восстание было подготовлено группой аристократии, враждебной Юстиниану[914]. Более подробно историю мятежа анализировал А.П. Дьяконов, который рассмотрел историю мятежа в контексте других восстаний эпохи Юстиниана, отметив общие черты с восстаниями в Палестине, а также важный факт совместного выступления различных димов против императорской власти[915]. Н.В. Пигулевская, осторожно признавая роль сенаторов в восстании, тем не менее, основную роль отводит в нем городскому населению[916]. Г.Л. Курбатов внес много нового в понимании мятежа Ника тем, что подробно охарактеризовал положение не только столичного, но и провинциального

---

909 *Barker J.* Justinian and the later Roman Empire. Madison, 1966.

910 *Downey G.* Op. cit. P. 70-80.

911 *Browning.R.* Justinian and Theodora. London, 1971.

912 *Tinnefeld F. H.* Die frühbyzantinische Gesellschaft. Struktur. Gegensätze. Spannungen. München, 1977. S. 194-199.

913 *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. 1. СПб:. Алетейя. СПб. 2000.

914 *Левченко М.В.* Венеты и прасины в Византии в V-VII в. // Византийский временник. Т.1. 1947. С. 163-183. См. также Левченко М.В. Материалы для внутренней истории Восточной Римской империи V-VI в. Византийский сборник. М., 1945. С. 12-95.

915 *Дьяконов А.П.* Византийские димы и факции в V-VII в. // Византийский сборник. 1945. С. 144-217. См. особенно 209-212.

916 *Пигулевская Н.В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII в. М., 1946. С. 140-141.

населения и ярко обрисовал продажность центральных властей[917]. Следует также упомянуть работы ученицы Г.Л,Курбатовой Н.А. Астаховой, в частности ее диссертацию «Борьба цирковых партий в истории ранней Византии»[918].

Определенный интерес для изучения истории народных движений при Юстиниане представляют работы З.В. Удальцовой[919]. Обстоятельный и глубокий анализ структуры ранневизантийского общества на основании правовых памятников произведен в трудах Г.Е. Лебедевой[920].

И, наконец, комплексный анализ мятежа Ника проведен в основательной монографии А.А. Чекаловой, являющейся, без преувеличения, последним словом в историографии данного восстания[921]. Автор не только исчерпывающе учел все источники, всю литературу вопроса, но и подверг их глубокому анализу, поставив под сомнение целый ряд стереотипов. Так, он подверг здравому сомнению промонофизитский характер восстания[922], пристрастное отношение Юстиниана к венетам[923] и ведущую роль сенатской аристократии в мятеже[924]. Немаловажным для понимания причин революции является системный анализ внутренней и внешней политики Юстиниана, а также революционных элементов. Весьма значим системный анализ т.н. «Актов Калоподия» и связанных с ними источников[925].

Источниковая база для восстания Ника сравнительно велика. Наиболее подробные сведения дают хронисты, прежде всего – Иоанн Малала (VI в)[926]. Особенности позиции Иоанна Малалы состоят в следующем.

---

[917] *Курбатов Г.Л.* Византия в VI столетии. Л., 1959. С. 65-78. Он же. К проблеме типологии городских движений Византии // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1980. Вып. 3. С. 3-21.

[918] *Астахова Н.В.* Борьба цирковых партий в истории ранней Византии: (Проблема и ее разработка): Автореф. дис. ... канд. ист. наук/ С.-Петерб. гос. ун-т.-СПб.,1996. -22с . К сожалению, эта работа не упомянута в книге А.А. Чекаловой.

[919] *Удальцова З.В.* Идейно-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV-VII в..). М., 1974; *Она же*. Народные движения в Северной Африке при Юстиниане // Византийский временник. 1952. Т. 5. С. 15-48.

[920] *Лебедева Г.Е.* Социальная структура ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана). Л., 1980.

[921] *Чекалова А.А.* Константинополь в VI в. Восстание Ника. СПб. 1997.

[922] Указ. соч. С.169-179, 222-223.

[923] Указ. соч. С. 191.

[924] Указ. соч. С. 220-228.

[925] Указ. соч. С. 181-196.

[926] *Joannes Malala*. Chronographia / ed. *L. Dindorf*. Bonnae, 1831. P.473-477.

Во-первых восстание происходит как бы внезапно и по наущению диавола[927]. Ипатий и Помпей для него – тираны, император Юстиниан – законный царь. Восстание предстает всецело делом народа, о роли сенаторов он не сообщает ни слова. Пасхальная хроника (VII в.)[928] ценна рядом подробностей и частичной публикацией т.н. «Актов Калоподия» – переговоров императора с димами. Причины восстания не указываются, главное действующее лицо – народ. Хронография Феофана Исповедника (+814) содержит полный текст «Актов Калоподия», ряд событий получает иную трактовку, чем у Малалы[929]. Основным инициатором событий выступает народ (именно поэтому Феофан полностью приводит «Акты Калоподия») и Феофан особо останавливается на действиях народа: поджогах, грабежах, убийствах женщин.

Весьма важные свидетельства приводит Прокопий Кесарийский в книге «О персидской войне»[930] и в трактате «О постройках»[931]. Он дает иную картину, опуская одни эпизоды и добавляя другие. Как и у Малалы, восстание происходит неожиданно (ἐκ τοῦ ἀπροσδοκήτου)[932], однако рационалист Прокопий отвергает «дьявольскую» мотивацию мятежа. Одной из причин бунта, по его мнению, явились несправедливости и поборы со стороны Иоанна Каппадокийца и Трибониана[933]. Однако это явилось далеко не главной причиной восстания, поскольку, по словам самого же Прокопия, если бы не мятеж, никто бы и не вспомнил о том, что они наносят вред государству»[934]. Ценность рассказа Прокопия состоит в том, что он описывает поведение не только народа, но и двора и императора, в частности – решающее совещание 18 января и решительную речь

---

927 *Joannes Malala*. Chronographia. P. 474.
928 Chronikon Paschale. P. 620-629. ed. *L. Dindorf*. Bonnae, 1832.
929 *Theophanes*. Chronographia. /ed. *C. de Boor*. Lipsiae, 1882. P. 181-186.
930 *Procopius Caesariensis*. De bellis, ed. *G. Wirth* (post *J. Haury*), *Procopii Caesariensis* opera omnia, vols. 1-2. Leipzig: Teubner, 1:1962. Lib. 1-2 = De bello Persico, lib. 1-2. 24, 1-44.
931 Procopius. De aedificiis (lib. 1-6), ed. G. Wirth (post J. Haury), Procopii Caesariensis opera omnia. Vol. 4. Leipzig: Teubner, 1964.1, 5-186.
932 *Procopius*.De bello Persico, T.1. A. 24, 1.
933 Ibid. T.1. A. 24. 10-17.
934 *Procopius*. T.I. A 24, 17.

императорицы Феодоры[935]. Прокопий – единственный автор, рассказывающий о поведении сената и сенатской оппозиции императору.

Сообщение Иоанна Лида ценно описанием чудовищного пожара, истребившего значительную часть Константинополя, а также описанием сгоревших зданий, о истории которых он пишет с интересом и знанием дела. [936]. Он вместе с сирийским хронистом Псевдо-Захарией[937] считает виновником восстания коррупционера Иоанна Каппадокийского. Псевдо-Захарий в основном сосредотачивает свой рассказ на вымогательствах Иоанна Каппадокийского, приведших, по его мнению, к восстанию и провозглашению Ипатия и Помпея. Захарий дает явно преувеличенную цифру погибших в мятеже – 80000 человек.

Важность сообщения латиноязычного хрониста Марцеллина Комита – в том, что он преподносит в своем рассказе официальную версию, представляющую восстание как династический заговор со значительным участием знати[938]. Главными виновниками восстания будто бы явились Ипатий и Помпей, который раздали хлеб и оружие восставшим Рассказ Константина Багрянородного синтезирует в себе сообщения Прокопия, Малалы и, возможно, других источников[939]. Рассказ хрониста XI в. Георгия Кедрина интересен описанием пожаров[940] в Константинополе. Наконец, рассказ Иоанна Зонары, занимающий промежуточное место между повествованием Прокопия и сообщениями хронистов, замечателен тем, что он, пожалуй, единственный открыто встает на сторону восставшего народа[941] и возмущается тем, что император Юстиниан «натравил мойру варваров» на константинопольцев.

---

[935] Ibid. T. I. A. 24. 32-38

[936] *Joannes Laurentius Lydus*. De magistratibus populi Romani, ed. *A.C. Bandy*, Ioannes Lydus. On powers or the magistracies of the Roman state. Philadelphia: American Philosophical Society, 1983. P. 70-71.

[937] *Zacharias Rhetor*. Die so-genannte Kirchengeschichte / Ed. *Ahrens K. Krueger*. Leipzig, 1889.

[938] *Marcellini Comiti*. Historia. Monumenta Historii Germanii. T. XI. P. 103

[939] *Constantinus Porphyrogenitus*. De insidiis. / ed. *C. de Boor,* Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, vol. 3: excerpta de insidiis. Berlin: Weidmann, 1905: P. 96-98.

[940] *Georgius Cedrenus*. Chronographia. Compendium historiarum / ed. *I. Bekker,* Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae opera. Vol 1 // Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn: Weber, 1838. P. 647-648.

[941] Joannis P.152-156.

Вкратце напомним события восстания Ника[942]. Началом ее послужил напряженный диалог 6 января 532 г. между между императором Юстинианом и партией «зеленых», или димом прасинов[943], после которого произошли столкновения между димом венетов (партией «голубых») и димом прасинов с человеческими жертвами. Император приказал наказать виновных, четверых присудили к обезглавливанию, троих – к повешению. Но по неискусству палача двое приговоренных – венет и прасин – дважды срывались с виселицы и были спасены народом[944]. Представители димов 13 января во время скачек потребовали у императора помилования осужденных, в чем им было отказано. Тогда объединившись, венеты и прасины стали громить тюрьмы, поджигать церкви и административные здания.

После столкновения с войсками 13 января в огне погибли храм св. Софии, портик Августеона, здания сената[945]. Восставшие громили также частные дома, разрушая их до основания. Четырнадцатого января император пошел навстречу восставшим и отправил в отставку ненавистных народу чиновников – префекта претория Иоанна Каппадокийца, квестора Трибониана и префекта Константинополя Евдемона[946], но бунтовщики ответили на это новыми убийствами и поджогами. Шестнадцатого января были подожжены церковь св. Ирины, странноприимные дома Евбула и Сампсона, в последнем сгорели все больные[947]. Последующий день, семнадцатое января, ознаменовался многочисленными убийствами мужчин и женщин среди самих димотов[948].

Восемнадцатого января император появился на ипподроме с евангелием, в речи перед народом он признал свои ошибки, призвал восставших к спокойствию, обещал всем помилование и удовлетворение их требований[949], но услышал оскорбительное скандирование: «Ты даешь ложную клятву, осел»[950]. Восставшие

---

942 См. *Чекалова*. Указ. соч. С. 181-215.

943 Он отражен в т.н. «Актах Калоподия» (см. выше).

944 *Joannes Malalas*. Chronographia. P. 474.

945 *Procopius.* De bello persico. T.1. A. I. 24. 9. *Theophanes.* Chronographia. P. 184; *Joannes Malalas.* Chronographia. P. 474.

946 *Joannes Malalas*. Chronographia. P. 475.

947 Chronicon Paschale. P. 622.

948 Ibid.

949 *Joannes Malalas.* Chronographia. P. 475.

950 Chronicon Paschale. P. 623-624.

избрали своими вождями Ипатия и Помпея – племянников покойного императора Анастасия и на ипподроме провозгласили их императорами. После совещания во дворце, Юстиниан принял решение подавить мятеж силами варварских дружин полководцев Велизария и Мунда, которые смогли проникнуть на ипподром и устроили резню, в результате которой погибло 35000 человек[951].

Итак, восстание Ника, как кажется, прекрасно исследовано и освещено, и источники по нему представлены с исчерпывающей полнотой. Тем не менее, оно до сих пор представляет для исследователей целый ряд проблем и загадок, несмотря на полуторавековую историю изучения. Некоторые источники не попали в круг зрения исследователей. Среди них – кондак Романа Сладкопевца «На землетрясение». Это тем более огорчительно, что св. Роман, появившийся в Константинополе не позднее 517 года[952], несомненно, являлся очевидцем событий восстания Ника, о чем свидетельствует сам текст кондака. Вот как он обращается к своим слушателям:

Ἅπαντες ἴσασιν εἰκὸς τὰ τότε γεγονότα, ὧν εἰκότως ἡ μνήμη
τὸν νοῦν αἰχμαλωτίζει καὶ τὴν διάνοιαν ὑμῶν
καὶ ὀκνηροτέραν καὶ τὴν γλῶτταν τὴν ἡμῶν
ποιεῖ πρὸς τὴν διήγησιν.
И все мы знаем хорошо, * то, что произошло, * что память
пленяет разуменье * и ваше размышление.
С ними замедляет * и язык же наш
для повествования[953].

По некоторым данным, как прямым, так и косвенным, св. Роман занимал высокое социальное положение и мог входить в круг придворных богословов Юстиниана. Возможно, он был очевидцем или даже участником драматического совещания 18

[951] Эти данные, возможно, преувеличены (см. ниже).

[952] Подробнее об этом см главу «Жизнь Романа Сладкопевца: опыт реконструкции биографии».

[953] *Sancti Romani Melodi* Cantica // Romanos le Mélode. Hymnes, vol. 5 / ed. *J. Grosdidier de Matons* // Sources chrétiennes. T. 283. Paris: Cerf, 1981. P.480. Далее Romanus. Vol.5. SC 283. P...

января 532 года, когда решался вопрос об отъезде императора[954]. Поэтому, его свидетельства обладают для нас особой ценностью.

Прежде всего, встает вопрос о времени создания кондака. В отличие от многих произведений св. Романа, он датируется сравнительно узким промежутком дат – между 532 и 537 годом – годом сожжения базилики св. Софии и ее освящением, поскольку в кондаке говорится о гибели прежней церкви о строительстве нового храма, но церковь св. Софии очевидно не завершена, поскольку у Бога испрашивается:

ἵν' ἀξιωθῶμεν θεάσασθαι πᾶσαν πληρωθεῖσαν
< > καὶ βρύουσαν χάριν τοῖς ὁρῶσιν
Да всю совершенну сподобимся мы увидеть,
источающую благодать видящим.

Данные кондака позволяют несколько сузить хронологический промежуток: в тексте говорится о том, что церковь блистает и близка к завершению:

καὶ φαιδρύνεται λαμπρῶς καὶ τελειοῦται
И блистает светло и завершается[955].

На наш взгляд, слова о светлом блистании говорят о том, что над храмом св. Софии уже был сооружен позолоченный купол, что подтверждает также и глагол τελειοῦται – буквально «совершается». Следовательно, кондак мог быть создан около 535-536 года и таким образом, написан по свежим следам событий.

Теперь возникает вопрос относительно дня исполнения данного кондака. В литургической рубрике указывается на среду третьей недели Великого поста.

Τῇ δ τῆς γ ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν, κοντάκιον κατανυκτικὸν ψαλλόμενον εἰς ἕκαστον σεισμὸν καὶ ἐμπρησμόν, φέρον ἀκροστιχίδα τήνδε· τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμός.

Однако, как показывает литургическая традиция исполнения кондаков преп. Романа[956], среда в ту или иную неделю Великого Поста как правило оказывается

---

954 См. *Василик В.В.* Жизнь и творчество св. Романа Сладкопевца // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. М. 2000. С. 65-92.

955 Romanus. Vol.5. Hymnus 54. SC 283. P. 470.

956 См. *Василик В.В.* Роман Сладкопевец. Кондак Иосифу Праведному. Вступит. ст., пер. и примеч. В.В. Василика (Москва) / Вестник Древней Истории. 2010. № 4.С. 266-274. См. также главу «Гимнографические произведения как источники по истории богослужения».

вторичной позицией для гимнов, первоначально исполнявшихся в другой день, как например кондак «О падении Адама» (среда второй седмицы поста) «Иона и ниневитяне» (среда третьей седмицы поста) и т.д. К тому же, хотя покаянный характер кондака и может косвенно указывать на связь с постом, в самом тексте кондака среди ветхозаветных аллюзий мы не находим упоминания о жертвоприношении Авраама, или каких-либо других великопостных воспоминаний.

Ключом к разрешению загадки, как кажется, является вторая часть ψαλλόμενον εἰς ἕκαστον σεισμὸν καὶ ἐμπρησμόν – поемый на каждое землетрясение и пожар, а также покаянный характер кондака, ярко выражающийся, в частности, в проэмии, или вступлении к кондаку:

Τοὺς ἐν θλίψει, κύριε, κατεχομένους
μὴ παρίδῃς κράζοντας ἐν μετανοίᾳ σοι, σωτέρ·,
«Τῇ εὐσπλαγχνίᾳ σου δώρησαι
πᾶσιν ἀνθρώποις ζωὴν τὴν αἰώνιον.»
Скорбью, Господи, содержимых,
вопиющих, не презри, в покаянии, Спасе, Тебе:
«Даруй Твоим милосердием
всем человекам жизнь вечную»[957].

Теперь возникает вопрос: к какой дате и к какому пожару мог первоначально относиться данный кондак?

В Константинопольском литургическом календаре существует память, связанная с землетрясением – 26 октября, но она является более поздней и связана с землетрясением 26 октября 740 г. [958]. Существовала более ранняя память, вероятно связанная с восстанием Ника, поскольку в кондаке преп. Романа более раннее землетрясение неразрывно связано с мятежом (см. ниже). Она могла возникнуть из покаянной литании, связанной с днем восстания. Соответственно, можно предположить, что первоначальная дата исполнения этого кондака – 18 января, день

[957] Romanus. Vol.5. Hymnus 54 SC 283. P. 470.
[958] *Mateos J.* Typicon de la Grande Eglise // Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1962.Vol. 165. P. 78-79

подавления восстания и кондак нам предоставляет важное свидетельство не только историко-литургического, но и историко-политического характера.

Однако, возникает законный вопрос: насколько ценным историческим источником является для нас кондак «На землетрясение и пожар»?

Прежде всего, определимся со шкалой критериев, которыми следует оценивать значение источника. Во-первых – это временная дистанция по отношению к событию. Выше мы отметили, что она минимальна и, вероятно, не превышает трех-четырех лет. Во-вторых – объем возможной информации, которой мог владеть автор источника. И с этой точки зрения кондак «На землетрясение и пожар» также для нас весьма ценен, учитывая то, что св. Роман возможно был допущен ко двору и, способный наблюдать восстание с двух сторон. Третий – объем информации, представленный в источнике. Относительно этой позиции встречаются некоторые проблемы. Во-первых, это установка на то, что «все мы знаем хорошо, * то, что произошло», ориентация на константинопольских слушателей, прекрасно осведомленных в событиях, служит плохую службу историку, поскольку в этом случае автор не обязан давать полную картину события. Поэтому описание мятежа у св. Романа, безусловно, фрагментарно, но даже его беглые замечания обладают для нас большой ценностью.

Следующий ряд проблем связан с «проклятием жанра» кондака как поэтического произведения, в котором в достаточной мере присутствуют аллюзия, поэтическая рефлексия и поэтические отступления, сложная и не до конца расшифровываемая символика.

Сам по себе кондак – нравственно-богословское произведение, которое направлено не столько на передачу информации, сколько на нравственно-психологическое воздействие на своих слушателей, что, однако, не исключает возможности включения в поэтическую рефлексию элементов исторической реальности, недоступных из прочих источников. Для определения количества, характера и функционирования (прагматики) данных элементов полезно определиться с конкретной целью церковно-поэтического текста (естественно, насколько она

может быть нам доступна). Цель кондака «На пожар и землетрясение» декларирована в проэмии, или вступлении к кондаку, это покаяние:

«Скорбью, Господи, содержимых,
вопиющих, не презри, в покаянии, Спасе, Тебе:
«Даруй Твоим милосердием
всем человекам жизнь вечную».

Во-первых, это покаяние пред Богом, Которого константинопольцы оскорбили своим мятежом и сожжением храмов св. Софии и Ирины. Однако, Гродидье де Матон справедливо замечает, что в этом кондаке прослеживается, пусть в закамуфлированном виде также покаяние власти перед народом, поскольку св. Роман многое смягчает в картине восстания, не описывая, например, расправ восставших с архонтами, убийства знатных женщин и т.д[959]. Добавим, что само объяснение Романом причин восстантия обладает миротворческим характером: для него оно – не результат дьявольских происков, или злокозненного заговора негодных людей, а проявление воли Божией и рассматривается им в контексте других Божественных наказаний. Оно, безусловно, направлено на объединении власти и народа во всеобщем покаянии, но при этом находится всецело в рамках историософии Романа.

Историософские представления Романа являются провиденциалистскими, история движется волею Бога. При этом на Романа Сладкопевца лишь отчасти воздействует «теория казней»[960] в ее библейском варианте, согласно которой те или иные бедствия являются возмездием Бога, разгневанного людскими грехами. Концепция Романа гораздо шире: то, что человеку кажется возмездием и наказанием, на самом деле является Божественным лечением, «терапией», пусть и жесткой.

Τὸ ἰατρεῖον τῶν ψυχῶν τοῖς γνώμῃ ἀρρωστοῦσι προέθηκεν ἀφθόνως
ὁ μόνος τῶν σωμάτων καὶ τῶν ψυχῶν ἰατρευτής,

[959] *Romanus*. Hymnus 54. Vol.5. SC 283. P. 470

[960] О ней см. в частности *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997. На византийском материале см. в частности *Каждан А.А.* История византийской литературы 650-850. СПб. 2001.

ἵνα οἱ νοσοῦντες ἰατρείαν ἐξ αὐτοῦ
αἰτοῦσι καὶ λαμβάνουσιν.
Ὁ ῥύστης μὲν γὰρ σπεύδει τὰ τραύματα πάντων θεραπεύειν,
καὶ πρὸ πάσης ἱκεσίας χαρίζεται πάντα συμφερόντως·
συστέλλει δέ ποτε τὴν χεῖρα πρὸς δόσιν,
διεγείρων τὸ νωθρὸν τὸ τῶν ῥᾳθύμων,
πλάττων ὡς σοφὸς τὴν ἴασιν τῶν πταιόντων,
ἵνα παρέχῃ ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Врачевание душ * болеющим волей* предлагает всещедро,
Единый Исцелитель * телес и душ,
чтобы болящие * исцеление от Него
просили и получали.
Спешит ведь Избавитель * заболевания * всех исцелить.
И прежде всякого моления * дарует * всем полезное,
иногда же удерживает * руку к даянию,
тех, кто нерадив * воздвигая леность,
как мудрый, устрояя * исцеление падших,
Да всем дарует жизнь вечную[961].

Более того, св. Роман считает, что сам Божественный гнев является лишь свое прикрытием Божественной любви.

Ἔνδοθεν ὁ δεσπότης φιλάνθρωπος, ἔξωθεν ὀργίλος·
πᾶσι μὲν δωρεῖται ὡς δεσπότης ἀγαθὸς
μεγάλα τὰ χαρίσματα·
θέλει δὲ αἰτεῖσθαι τὰς χάριτας, ἵνα συνεθίσῃ
τοὺς οἰκέτας τοῦ προσφέρειν τὴν δέησιν τούτῳ ὡς δεσπότῃ·
ὀργίζεται δέ που ἐπὶ ῥαθυμίαις,
προσποιούμενος ἀεὶ ὅπερ οὐκ ἔχει·
χρηστότητος γὰρ τὸ ἔργον ὑπάρχει τοῦτο,
ἵνα παρέχῃ ζωὴν τὴν αἰώνιον.

[961] *Romanus*. Hymnus 54.1. Vol.5. SC 283. P. 470-472.

Внутри владыка человеколюбив, извне же гневлив,
всем Он дарует, * как Владыка благой,
великие дарования.
Желает, чтоб просили о милостях, чтоб привыкли
приносить служители * моление * Ему как Владыке,
и гневается Он * из-за нераденья,
притворяясь тем, чем Он не является.
Ведь благости сие * является дело,
да дарует жизнь вечную[962].

Роману Сладкопевцу достаточно близка концепция «рекапитуляции» или восстановления, разработанная святителем Иринеем Лионским: человек пал, но Бог восстанавливает его через целую цепь испытаний и, наконец, пришествие Христово[963].

История человечества для Романа обладает четкой системой координат: творение и блаженная жизнь в раю, грехопадение, ветхозаветный период и господство Закона, пришествие Христа и искупление, христианская империя и Второе пришествие Христово[964]. Как и для неизвестного автора кондака «На освящение святой Софии», христианская империя для него совершенное общество, возлюбленное Богом[965] и

---

962 *Romanus*. Hymnus 54. 5. Ibid. P. 476.

963 Об этой концепции см. *Сагарда Н.И.* Патрология. Спб. 2004. С. 760-790.

964 *Μιτσάκης Κ. Βυζαντινή ὑμνογραφία.* Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 140-150. *Grosdidier de Matons.* Romanos le Melode… P. 312.

965 В некоторых его кондаках возникает тема империи, как христианской политии. См. например, кондак на Сретение.
Ὁ μήτραν παρθενικὴν ἁγιάσας τῷ τόκῳ σου
καὶ χεῖρας τοῦ Συμεὼν εὐλογήσας, ὡς ἔπρεπε,
προφθάσας καὶ νῦν ἔσωσας ἡμᾶς, Χριστὲ ὁ Θεός·
ἀλλ' εἰρήνευσον ἐν πολέμοις τὸ πολίτευμα
καὶ κραταίωσον βασιλέας οὓς ἠγάπησας,
ὁ μόνος φιλάνθρωπος.
Утробу девственную * освятивший рождением твоим,
И руки Симеона * как подобало, благословивший
Ты предварил, * и ныне Христе Боже, спас нас!
Но умири в сраженьях общество
И укрепи царей, кого ты возлюбил
Едине Человеколюбче.
Romanus. Hymnus 14. Proemium. Sancti Romani Melodi Cantica // ed. J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode. Hymnes, vol. 2 // Sources chrétiennes. T.110. Paris: Cerf, 1965 . P. 172. Кондак

образ Царства небесного, который проявляется в главных храмах столицы империи – Соборе святой Софии (Премудрости Божией) и Ирины (Мира):

Ψαλμοῖς ἐγέραιρόν ποτε Σοφίαν καὶ Εἰρήνην, δυνάμεις τὰς ἐνδόξους
τῆς ἄνω πολιτείας, οἱ τοῦ βαπτίσματος υἱοί·
Псалмами превозносили * прежде Мир и Премудрость, * преславные силы
превышнего общества, * крещения сыны[966].

Соответственно, вид сожженных храмов Софии и Ирины – своего рода картина потерянного рая, погибшего человечества:

ἔβλεπον δὲ ἄρτι τοὺς ναοὺς τοὺς ἱεροὺς
κειμένους εἰς τὸ ἔδαφος·
τὸ κάλλος τὸ ἐκ τούτων τὸ ἔνδοξον πλήρης ἦν σαπρίας·
ὁ δὲ τόπος ὁ ἐκλάμπων φαιδρότητα φόβον νῦν ἠπείλει·
ἀπήστραπτέ ποτε τὸ φῶς ἐκ τοῦ κάλλους,
ἀπεδίωκε νυνὶ πῦρ τοὺς ὁρῶντας·
Видели же ныне храмы священные
Разрушенными до основания.
Красота их преславная исполнена была пепла.
А место, сиявшее блистательностью, * страх ныне внушает.
Сиял же некогда * свет от красоты.
Изгнал же ныне * огонь созерцающих[967].

Не случайно в кондаке значительное место занимает тема грехопадения Адама и предательства Иуды:

Ἰδοὺ ὁποῖα γέγονε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων
παρὰ τοῦ φιλανθρώπου
καὶ ποῖα ἀντεδόθη ὑπὲρ ἁπάντων τῷ Θεῷ·
τὸ φυτὸν τὸ πρῶτον, ὃ ἐφύτευσεν εὐθὺς

на Сретение, возможно, был написан в 542 году, в связи с актуализацией праздника Сретения, в разгар византийско-персидской войны, когда чудом Византийская империя была спасена от разгрома. См. *Кулаковский Ю.* История Византийской империи. Т.2. СПб 1997 С.153.

966 *Romanus*. Hymnus 54. 20. Vol.5. SC 283. P. 492.

967 На значение описания пожара св. Софии и Ирины обратил внимание еще Гродидье де Матон, однако он не до конца развил свои наблюдения и не сделал из него всех возможных выводов.

καλὸν τῆς ἀνθρωπότητος,
πῶς ἄκαρπον εὑρέθη καὶ ἄξιον τοῦ ἐκριζωθῆναι,
τὸν δὲ φίλον ὅνπερ ἔσχε συνέστιον εὕρηκε προδότην;
Ἐκεῖνος μὲν ἐκ τῶν τῆς δημιουργίας
προοιμίων τυραννεῖν διενοήθη,
οὗτος πιστευθεὶς τὸν πλοῦτον Χριστὸν ἐπώλει·
ὅθεν οὐκ ἔχει ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Виждь откуда… роду человеческому * от Человеколюбца!
Чем же воздали * Богу за это все?!
Древо первое, * что насадил тогда
прекрасное человечества,
как оказалось бесплодным и достойным * искорениться?
Ибо друг и сотрапезник * предателем * оказался внезапно.
Ибо первый Адам * от сотворенья
тиранию учредить * сначала замыслил.
Иуда Христа * богатого продал.
Посему не имеет * жизни вечныя[968].

Примечательно, что грех Адама обозначается, как «тирания», что в высшей степени уместно отнести к восстанию. Пусть всякая аналогия хромает, но следует отметить: хотя и не Адам, но его сын Каин был востребован революционной традицией XIX-XX века[969]. Что же касается Иуды, то по некоторым данным, в Самаре в 1920 г. в рамках монументальной пропаганды ему был даже поставлен памятник. Иуда – безусловный архетип революционера[970], о чем писал еще профессор протоиерей о. Сергий Булгаков «Но теперь – и теперь только ли? – к душе Иоаннова христианства приразилась темная и огненная душа Иуды, апостола-

[968] *Romanus*. Hymnus 54. 7. Vol.5. SC 283. P. 478.

[969] Стоит вспомнить хотя бы «Интернационал»: вставай проклятьем заклейменный, или стихи Бодлера «Каин и Авель».

[970] Подробнее см. *Василик В.В*. Оправдание для предателя. Что мы знаем об авторе «Евангелия от Иуды»? // Фома. №5. 2008. Об архетипе Иуды как революционера во времена первой русской революции и позднее см. также *Константин архиепископ Тихвинский.* Становление личности в духовных школах: святой праведный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон // Христианское чтение. 2007. № 28. С.4-37.

предателя, и Иоанново христианство закрылось корой Иудиного предательства… Трагедия апостола-предателя… сделалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной»[971]. В чем проявилась эта трагедия? По мысли о. Сергия, во-первых – в том материалистическом скотстве, который навязывался воинствующим безбожием, во-вторых – в подмене Царства Божия социалистическим раем на земле, в котором Богу нет места, в конечном счете – искушением хлебами, и в-третьих – в искушении властью и беспримерном насилии над народной совестью: «Диавол вошел в Иуду, и он сделался орудием насилия над Христом. Также и диавол вселился в правящий класс русского народа, в коммунистическую олигархию, которая и насилует русскую душу».

Стоит отметить, что Роман Сладкопевец посвятил целый кондак, где изобразил Иуду не только как сребролюбца, но и как неблагодарного бунтовщика, облагодетельствованного Своим Творцом и сделанного из нищего богатым, из ничтожного великим:

ὕψωσας τὸν πτωχὸν χαρίσμασιν,
ηὔξησας τὸν οἰκτρὸν δωρήμασιν, ἐπλούτισας καὶ ἐμακάρισας·
ὑποταγὴν δαιμόνων, ἀπαλλαγὴν δὲ πόνων εἶχεν ἐπὶ τῆς γλώττης,
καὶ ἀντὶ τούτων πάντων διεσχίσθη καὶ οὐ κατενύγη ὁ φονεύς.

Нищего * Ты возвысил дарованьями
Ты дарами *ущедрил убогого, * обогатил и возвысил.
Демонов подчиненье * удаленье страданий * на языке он носил.
И за это все он отделился * и не сокрушался убийца[972].

Весьма характерны следующие слова об Иуде:

Τίς εἶδε πόδας νιπτόμενον καὶ λακτίζειν ἤδη ἐπειγόμενον;
Τίς ἤκουσε κτῆνος θαλπόμενον
καὶ βαλεῖν κατεπειγόμενον τὸν αὐτῷ ἐπικαθήμενον;

---

[971] *Булгаков С.Н.* Иуда-Искариот – апостол-предатель. // Сб.: Труды о Троичности. М., 2001. С.235

[972] Sancti Romani Melodi Cantica.Hymnus 33. 3 // Romanos le Mélode. Hymnes, vol. 4 / ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. T.128. Paris: Cerf, 1967. P.68. (Далее Romanus. Hymnus 33. Vol.4. SC 128. P…). Здесь перевод В.В.Василика. С.С.Аверинцев, к сожалению, сделал перевод лишь нескольких строф этого кондака. См. *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1988. С. 120-123.

Кто видел стопы умываемые * и лягнуть немедля спешащие?
Кто слышал скота кормимого
и сбросить спешашего * на нем восседающего?[973]

Характерно, также, что Иуда именуется ἄσπονδε, то есть «нарушивший верность, нарушивший договор», а также πειρατά («пират» или «разбойник»)

Ἄδικε, ἄστοργε, ἄσπονδε, πειρατά, προδότα, πολυμήχανε[974],
Несправедливый, бессердечный, неверный, * пират, предатель, многокозненный.

Вряд ли этот ряд определений вызван только желанием Романа создать цепь аллитераций. Средневековое восприятие Иуды связано с образом неверного вассала, предавшего своего сюзерена: не случайно в древнесаксонском эпосе «Гелианд» Иуда именуется treulos – неверным[975].

Если мы попытаемся восстановить ассоциативную логику преп. Романа Сладкопевца и проецировать образы Адама и Иуды на восстание Ника, то можно предположить, что бунтовщики повторяют грех Адама и Иуды, как в том, что касается их «тирании» – посягательства на законную власть (Бога – в случае Адама и Иуды, императора – в случае восставших), так и предательства и продажи, поскольку бунтари выдавали и предавали людей на смерть и посягали на чужое имущество. Однако, здесь важно и другое – уничтожение храмов Премудрости и Мира, что, по мнению Гродидье де Матона, разделяемому и нами, является одним из ключевых моментов в понимании кондака[976]. Через преступлении заповеди Адам попрал законы Премудрости и нарушил первозданный мир, погрузив все творение в хаос войны всех против всех. Что касается Иуды, то он совершил грех против самой ипостасной Премудрости Божией, предав Христа на распятие. Соответственно и в данном пункте бунтовщики «рекапитулируют» грех Адама и

---

973 *Romanus*. Hymnus 33. 4. Ibid.
974 *Romanus*. Hymnus 33. 5 Vol.4. SC 128. P. 72.
975 Tho geng imu treulos man
Iudas tetegnes
Тогда подошел к нему неверный муж
Иуда противник.
Heliand. 4428. См. Heliand und Genesis / herausgegeben von Otto Behagel. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1933. S. 166
976 *Romanus*. Hymnus 54. Vol.5. SC 283. P. 458.

Иуды. Как известно, последствием греха Адама явилась смерть, Иуды – самоубийство.

Следовательно, то истребление народа, которое произошло в результате подавления восстания – печальный, но закономерный результат греховного поведения восставших, которые возмутились не против императора, но против Самого Бога.

Однако, Роман, верный своей миротворческой миссии говорит об этом, не напрямую, но посредством библейских образов – Адама, Иуды, Моисея, Давида и Голиафа. Значение последних мы рассмотрим ниже.

Картина мятежа дается св. Романом на фоне широкой картины бедствий, посетивших Империю, осмысляемых им как наказания свыше:

И, когда все исцеляющий словам увещаний * нашел неповинующимися,
то переходит к делу * в исцелении нашем.
Сотрясает творенье, * заставляет землю скрежетать
от прегрешений наших.
Во время же землетрясенья восстенавше к своему обыкновенью
мы перешли, * всяческий страх, * предавая забвенью[977].

Возникает вопрос: какое землетрясение имеет в виду Роман. С одной стороны св. Роман может иметь в виду землетрясение 525 года, разрушившее Антиохию. О нем упоминает многие хронисты и историки, в частности Феофан Исповедник: «В этом году, когда бушевало землетрясение, Евфрасий, епископ Антиохийский был засыпан землетрясением и погиб. И пал всякий дом и церковь и исчезла красота города. Не было такого божественного гнева в другом городе во всех родах»[978]. Иоанн Малала дает целый ряд

[977] Ως γὰρ οὐ λόγων ἐπῳδαῖς τὰ πάντων ἰατρεύων εὑρῇ τοὺς ἀπειθοῦντας,
μετέρχεται ἐν ἔργοις τὴν θεραπείαν τὴν ἡμῶν·
σείει γὰρ τὴν κτίσιν καὶ ποιεῖ βρύχειν τὴν γῆν
ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν·
τὸν χρόνον τοῦ σεισμοῦ δὲ στενάξαντες, πάλιν πρὸς τὸ ἔθος
ἐκδραμόντες λησμοσύνῃ δεδώκαμεν ἅπαντα τὸν φόβον.
Romanus. Hymnus 54. 13. Vol. 5. SC 283. P. 484.

[978] Τούτῳ τῷ ἔτει τοῦ σεισμοῦ ἐπικρατοῦντος Εὐφράσιος, ὁ ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας, κατεχώσθη ὑπὸ τοῦ σεισμοῦ καὶ ἀπέθανεν· καὶ πᾶς οἶκος καὶ ἐκκλησία κατέπεσον, καὶ τὸ κάλλος τῆς πόλεως ἠφανίσθη. καὶ οὐ γέγονε τοιαύτη θεομηνία ἐν ἄλλῃ πόλει ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς. *Theophanes*.

душераздирающих подробностей: на город обрушилось не только землетрясение, но и огонь, так что «кипело основание земли» (ἐκόχλαζε τὸ ἔδαφος τῆς γῆς)[979]. По сообщению Иоанна Малалы, в этом землетрясении погибло около двухсот пятидесяти тысяч человек[980].

Однако, в сообщениях о землетрясении 525 г. отсутствует такая важная деталь, как «скрежет». Оно присутствует в рассказе Иоанна Малалы о землетрясении 528 г. : «Произошло же в это время, что Антиохия пострадала от Божественного гнева уже в шестой раз. Случившееся землетрясение произошло в первый час, а после него – страшный скрежет, так что пали здания, обновленные после прежде произошедших ужасов и стены, и некоторые из церквей. О происшедшем услышали и в других городах и во всех них с плачем совершались литании. Пострадали и окрестности вокруг города. Скончалось в этом землетрясении душ около пяти тысяч. А спасшиеся горожане бежали в другие города, а знатные – в горы. Патриарх Ефрем возвестил все происшедшее царю. И услышав об этом в Византии служили литании много дней»[981].

Феофан Исповедник дает еще более точную дату и гораздо более драматическую картину народного покаяния: «В этом же году в месяце ноябре 24, в час 3, день 4 7 седьмого индиктиона снова пострадала Антиохия великая от божественного гнева, через два года после первой катастрофы. И произошло великое землетрясение в единый час и явился ужасный скрежет с неба. И пали все строения до основания и стены и из не упавших в первом землетрясении древних зданий некоторые обрушились тогда. И все благолепие, бывшее в городе, от щедрот

Chronographia. P. 172.

979 *Joannes Malalas*. P. 419.

980 Ibid. P. 420.

981 Συνέβη δὲ ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ὑπὸ θεομηνίας παθεῖν Ἀντιόχειαν τὸ ἔκτον αὐτῆς πάθος. ὁ δὲ γεγονὼς σεισμὸς κατέσχεν ἐπὶ μίαν ὥραν, καὶ μετὰ τούτου βρυγμὸς φοβερός, ὥστε τὰ ἀνανεωθέντα κτίσματα ὑπὸ τῶν πρώην γενομένων φόβων καταπεσεῖν καὶ τὰ τείχη καί τινας ἐκκλησίας. τὰ δὲ συμβάντα ἠκούσθη καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι, καὶ πᾶσαι πενθοῦσαι ἐλιτάνευον. ἔπαθε δὲ καὶ μέρη τῶν πέριξ τῆς πόλεως· τελευτῶσι δὲ ἐν αὐτῷ τῷ σεισμῷ ἄχρι ψυχῶν πεντακισχιλίων. οἱ δὲ περισωθέντες πολῖται εἰς τὰς ἄλλας πόλεις, φανεροὶ δὲ ἐν τοῖς ὄρεσιν ᾤκουν. ὁ δὲ πατριάρχης Ἐφραΐμιος πάντα τὰ γενόμενα ἀνήγαγε τῷ βασιλεῖ· καὶ ἀκούσαντες οἱ ἐν τῷ Βυζαντίῳ τὰ συμβάντα ἐλιτάνευον ἐπὶ ἡμέρας ἱκανάς. *Joannes Malalas*. Chronographia. P. 443.

царя и из того, что построили граждане, все пало. Узнав об этом ближайшие города со скорбью стали совершать литии. Погибло же в этом падениии четыре тысячи восемьсот семьдесят человек. Спасшиеся же бежали в другие города и в горы, и жили там в шалашах. Была же зима великая и тяжелейшая. И совершали все, кто остались, литании босиком, плача и бросаясь прямо в снег, вопия «Господи, помилуй». Было же явление в видении некоему богочестивому человеку, чтобы сказать всем оставшимся, чтобы написали над дверями: «Христос с вами. Стойте». И когда это произошло, окончился гнев Божий. И снова царь и августа даровали много денег на обновление и строительство города Антиохии император переименовал его в Феуполь (Божий град)»[982].

Ситуация сходна с той, о которой говорится в кондаке: землетрясение, скрежет, покаянные шествия со стенанием и плачем. Слова кондака о «стенаниях во время землетрясения», связанные с покаянными молениями в период бедствия, находят свое полное соответствие в источниках. Особенно важно упоминание Малалы о том, что покаянные литании служили в Византии, то есть в

[982] Τῷ δ' αὐτῷ ἔτει μηνὶ Νοεμβρίῳ κθ, ὥρᾳ γ, ἡμέρᾳ δ ἰνδικτιῶνος ζ ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας πάλιν Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη μετὰ δύο ἔτη τοῦ πρώτου αὐτῆς πάθους. καὶ ἐγένετο σεισμὸς μέγας ἐπὶ ὥραν μίαν, καὶ ἐγένετο βρυγμὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φοβερός· καὶ ἔπεσον πάντα τὰ κτισθέντα ἕως ἐδάφους καὶ τὰ τείχη, καὶ ἐκ τῶν μὴ πεσόντων παλαιῶν κτισμάτων ἐν τῷ πρώτῳ σεισμῷ κατηνέχθησαν νῦν· καὶ πᾶσα ἡ εὐπρέπεια, ἡ γενομένη ἐν τῇ πόλει ἔκ τε τῶν τοῦ βασιλέως φιλοτιμιῶν καὶ ὧν ἐξ ἰδίων οἱ πολῖται ᾠκοδόμησαν, πάντα κατέπεσον. ταῦτα μαθοῦσαι αἱ πλησιάζουσαι πόλεις μετὰ πένθους ἐλιτάνευον. ἀπέθανον δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ πτώσει χιλιάδες τέσσαρες καὶ ὀκτακόσιοι ἑβδομήκοντα. οἱ δὲ σωθέντες ἔφυγον εἰς τὰ ἄλλας πόλεις καὶ εἰς τὰ ὄρη ἐν καλύβαις ᾤκουν. γέγονε δὲ καὶ χειμὼν μέγας καὶ βαρύτατος· καὶ ἐλιτάνευον οἱ ἀπομείναντες πάντες ἀνυπό- δητοι, κλαίοντες καὶ ·ίπτοντες ἑαυτοὺς πρηνεῖς εἰς τὰς χιόνας, κράζοντες τό, «Κύριε ἐλέησον.» ἐφάνη δὲ ἐν ὁράματί τινι θεοσεβεῖ ἀνθρώπῳ, ὥστε εἰπεῖν πᾶσι τοῖς ὑπολειφθεῖσιν, ἵνα ἐπιγράψωσι εἰς τὰ ὑπέρθυρα αὐτῶν· «Χριστὸς μεθ' ἡμῶν· στῆτε.» καὶ τούτου γενομένου, ἔστη ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ. καὶ πάλιν ὁ βασιλεὺς καὶ ἡ αὐγούστα πολλὰ ἐδωρήσαντο χρήματα εἰς ἀνανέωσιν καὶ οἰκοδομὴν τῆς Ἀντιοχέων πόλεως· *Theophanes Confessor*. Chronographia. P. 177. . Возможно, в переименовании Антиохии в Феуполь (Богоград) ощущается как влияние этого видения, так и эсхатологические мотивы, связанные с землетрясением. Весьма ценны наблюдения Гвидобони *(Guidoboni.E.* The catalogue of ancient earthquakes. Roma, 1994. P. 19), который справедливо указывает на то, что распятие и воскресение Христа связаны с землетрясением. К его наблюдениям можно добавить, что и в Ветхом Завете теофания зачастую связана с землетрясением: в частности, дарование закона на Синае и явление Илии. Кроме того, конец мира в Апокалипсисе происходит после великого землетрясения. Соответственно, переименование носило эсхатологический характер: старого мира и старой Антиохии уже нет, «се творю все новое» (Откр. 21, 5), создается Божий град, образ Небесного Иерусалима, посреди которого вечно пребудет Христос.

Константинополе, в связи с чем данное событие стало актуальным для константинопольцев.

Возникает законный вопрос: почему Роман упоминает не о гораздо более страшном землетрясении 525 года, которое также вызвало широкий резонанс и прилив покаянных чувств[983], а о гораздо менее масштабном землетрясении 528 года? Ответ напрашивается сам собой: последнее вписывается в рамки царствования Юстиниана (527-565). Таким образом, царствование нового императора становится временем божественного наказания за неповиновение «словесам божественных увещеваний». Возникает вопрос: в чем же выразилось это неповиновение? Вряд ли оно связано с религиозной политикой Юстиниана: из всего творчества Романа Сладкопевца явствует, что он исповедовал халкидонское православие и был согласен с «неохалкидонской» линией императора. Тогда недовольство может быть связано с внутренней политикой императора и в частности – тяжелым налоговым бременем и насилиями, возникавшими в результате сбора налогов, а возможно – и с религиозными гонениями. Косвенными свидетельствами подобного недовольства и скрытым обличением императора могут являться следующие строки из кондака:

Τῷ μὲν γὰρ ἡ ἀνάγκη ἐχθρά ἐστι πᾶσά τε ἡ βία·
οὐ γὰρ θέλει τῶν ἀνθρώπων βιάζεσθαι γνώμας τὰς ἐν τούτοις·
αὐτὸς ὡς ἀγαθὸς τὴν βίαν ἐκ τούτων
ὑπομένει ἐνδιδούς·

Ведь Ему (т.е. Богу) принужденье враждебно, и всякое насилье,
Ведь не желает насильствовать * мнения человеков
Сам же как благой * претерпевает
Насилие от них[984].

---

[983] А благочестивейший царь Юстин, узнав об этом, весьма опечалился душой, так что снял диадему с головы и порфиру и плакал во вретище многие дня, так что и когда в праздник пришел в церковь, то не захотел надеть венец или хламиду, но так вошел, как умоляющий, надев пурпурную мантию, плача пред всем сенатом. И все плакали с ним, будучи одетыми в траурные одеяния. *Theophanes*. Chronographia. P. 173.

[984] *Romanus*. Hymnus 54. 6. Vol.5. SC 283. P. 476-8.

Как и автор «Кондака на освящение святой Софии», Роман Сладкопевец, по-видимому, отрицательно относился к преследованиям за веру и попыткам власти насильно привести к православию язычников и инакомыслящих. По крайней мере им была чужда концепция невольных, но тем не менее спасительных добродетелей.

Ὁπόσα μὲν οὖν ὁ Χριστὸς ἐτέλει φιλανθρώπως εἰς πάντων σωτηρίαν
πᾶσι δῆλον ὑπάρχει τοῖς πεποιθόσιν ἐπ' αὐτῷ·
πῶς μὲν τοὺς τελώνας μαθητεύειν τοῖς αὐτοῦ
ἐδίδαξεν ὡς εὔσπλαγχνος,

То, что Христос * свершил человеколюбно * на спасение всех,
всем стало ясно * уповающим на него,
как мытарей он * научил стать его
учениками, как милосердый[985].

Примечательно, что в обращении мытарей – сборщиков налогов – особенно подчеркивается момент не чуда, но Божественного милосердия, а также научения ему. Далее, среди грехов чаще всего упоминается нерадение (ῥαθυμία) и злоба (κακία). Последний грех относится не только к злобному настроению, или даже к коварству, но в чем-то синонимичен понятию (ὕβρις) – оскорбление или насилие.

С фактографической точки зрения сообщение св. Романа Сладкопевца («сотрясает творение и заставляет скрежетать землю), несмотря на его краткость, вносит много ценного в историю землетрясения. Известие поэта свидетельствует о том, что оно имело гораздо более всеобъемлющий характер и отразилось на всем Восточном Средиземноморье, в том числе и на Константинополе, где, судя по словам очевидца, земля скрежетала. Из всех историков и хронистов только сравнительно поздний Георгий Амартол и зависящий от него Георгий Кедрин и Иоанн Зонара говорят о разрушении Константинополя: «После Анастасия воцарился Юстин Фракиец, при котором звезда явилась в небе над воротами Халки дворца в течение 26 дней и ночей и произошло ужаснейшее землетрясение и Константинополь во многих

[985] *Romanus*. Hymnus 54. 10. Ibid. P. 480.

местах. И Константинополь во многих местах пострадал, а Антиохия Великая претерпела ужасное страдание[986]».

Явление звезды, или кометы Галлея, происходит позднее, в 530 г, уже при Юстиниане (см. ниже), следовательно, данное сообщение является анахронистичным в данном пункте, однако оно может быть достоверным в следующих моментах: ближайшее землетрясение к 530 году, в котором пострадала Антиохия – 528 г.О землетрясении 528 г. в Константинополе молчат и Малала, и Прокопий, и Пасхальная Хроника, и Феофан Исповедник. Следовательно, Роман Сладкопевец подтверждает сообщения поздних источников и его близость к совершившимся событиям делает его подтверждение особенно ценным.

Ценным является также и свидетельство о трауре при землетрясениях, подтверждающее сообщение Малалы и Феофана. Важная информация, которую сообщает Роман, состоит в том, что шок, полученный обществом из-за этого землетрясения, скоро прошел. Траур и время покаяния были краткосрочными, а общественные последствия – минимальными. Никакого изменения в общественных нравах (а возможно и государственной политике) не произошло

Следующее Божественное наказание – засуха:

Διὸ προσέταξε νεφέλαις πολλάκις
τὰς ψεκάδας μηδαμῶς δοῦναι τῶν ὄμβρων,
ἵνα τῆς ψυχῆς τὸ ῥᾴθυμον ἀφυπνίσῃ
ὥστε αἰτεῖσθαι ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Посему повелел * облакам многократно
не давать ни капли * от дождей,
чтобы души * леность уснула,

[986]Μετὰ δὲ Ἀναστάσιον ἐβασίλευσεν Ἰουστῖνος ὁ Θρᾷξ ἔτη θ. ἐφ' οὗ ἀστὴρ ἐφάνη ἐν τῷ οὐρανῷ ἐπάνω τῆς Χαλκῆς πύλης τοῦ παλατίου ἐπὶ ἡμέρας καὶ νύκτας κς. καὶ γέγονε σεισμὸς φοβερώτατος, καὶ ἡ μὲν Κωνσταντινούπολις ἐν διαφόροις τόποις ἀπέλαβεν, ἡ δὲ μεγάλη Ἀντιόχεια πάθος ἔπαθεν ἀνεξήγητον. *Georgii monachi* Chronicon / ed. C. de Boor.
2 vols. Leipzig: Teubner, 1904 (repr. Stuttgart: 1978 (1st edn. corr. P. Wirth))1:1-382; 2:383-804.

P. 646.

чтобы просили * жизнь вечную[987].

Сообщение Романа о засухе подтверждается Иоанном Малалой: «В его царствование явилась звезда великая и ужасная в западной части, посылая ввысь белый луч, а образ ее испускал молнии. Некоторые называли ее Лампадия. Она пребыла двадцать дней сияя. И произошли засухи, и в Городе[988] убийства димотов и иное другое, исполненное ужаса»[989].

Рассказ об этой комете присутствует также в Пасхальной Хронике, у Феофана, у Иоанна Зонары. Феофан, в отличие от других источников, дает точную дату ее появления – сентябрь 530 года: «В этот месяце, в сентябре, девятого индикта, явилась великая и ужасная звезда в западной части, комета, посылая вверх свои блистающие лучи. Ее называли Лампадия. И оставалась восемь дней, сияя. И происходили народные восстания и убийства»[990]. Этой кометой была комета Галлея[991], известная как минимум со второго века. О ней упоминает еще Гефестион Александрийский, примечательно, какое значение он приписывает ей: «А Лампадия отличается от Ареса, она больше и огнезрачна, она близка по виду к раскачивающимся светильникам, являясь же распростертой на Восток, знаменует **засуху**, молнии, повреждение плодов и **сожжение царских чертогов,** распростертая же к Ливии и Египту она знаменует подобное же зло, означает и множество змей, а обращенная к западу открывает живущим там то же самое[992]».

---

987 *Romanus*. Hymnus 54. 13. Vol.5. SC 283. P. 492.

988 Т.е. в Константинополе.

989 Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτῆς βασιλείας ἐφάνη ἀστὴρ μέγας καὶ φοβερὸς κατὰ τὸ δυτικὸν μέρος, πέμπων ἐπὶ τὴν ἄνω ἀκτῖνα λευκήν, ὁ δὲ χαρακτὴρ αὐτοῦ ἀστραπὰς ἀπέπεμπεν· ὃν ἔλεγόν τινες εἶναι λαμπαδίαν. ἔμεινε δὲ ἐπὶ ἡμέρας εἴκοσιν ἐκλάμπων, καὶ ἐγένοντο ἀνυδρίαι καὶ κατὰ πόλιν δημοτικοὶ φόνοι καὶ ἄλλα πολλὰ ἀπειλῆς πεπληρωμένα. *Joannes Malalas*. P.454.

990 Τούτῳ τῷ ἔτει μηνὶ Σεπτεμβρίῳ ἰνδικτιῶνος θ ἐφάνη μέγας καὶ φοβερὸς ἀστὴρ εἰς τὸ δυτικὸν μέρος, κομήτης, πέμπων ἐπὶ τὰ ἄνω τὰς ἑαυτοῦ ἀκτῖνας ἀστραπτούσας, ὃν ἔλεγον Λαμπαδίαν, καὶ ἔμεινεν ἐπὶ εἴκοσι ἡμέρας λάμπων· καὶ ἐγένοντο κοσμικαὶ δημοκρατίαι καὶ φόνοι. *Theophanes*. Chronographia. P. 181.

991 О комете Галлея, ее циклах и наблюдениях в древности см. в частности *Беляев Н.А., Чурюмов* К.И. Комета Галлея и ее наблюдение. М.,1985. Ее цикл – 76 лет. Последнее появление перед 530 г. – 454 год – был ознаменован смертью Аттилы.

992 Ὁ δὲ Λαμπαδίας διαφέρων τῷ τοῦ Ἄρεως μακρότερός ἐστι καὶ πυρώδης, παραπλ῎σιος ταῖς διασειομέναις λαμπάσιν, φανεὶς δὲ πρὸς μὲν ἀνατολὰς ἐστραμμένος σημαίνει Περσίδι καὶ Συρίᾳ αὐχμόν, κεραυνούς, καρπῶν φθορὰν καὶ ἐμπρησμοὺς βασιλικῶν αὐλῶν, πρὸς δὲ μεσημβρίαν ἐστραμμένος τοῖς ἐν Λιβύῃ καὶ Αἰγύπτῳ κακόν, ὁμοίως καὶ ἀσπίδων πλῆθος σημαίνει, πρὸς δὲ δυσμὰς πάλιν τοῖς ἐνοικοῦσι ταῦτα δηλοῖ. Hephestion. Apotelesmatica / ed. *D. Pingree,* Hephaestionis Thebani apotelesmaticorum libri tres, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1973: P. 75.

Кондак св. Романа, как ранний источник, отчасти верифицирует 530 г. как дату появления кометы, поскольку помещает связанную с ней засуху между землетрясением в Антиохии (525 г.) и восстанием Ника (532 г.)

Однако, Роман ни словом не упоминает о комете, хотя, казалось бы, ее упомянуть было бы уместно, поскольку согласно астрологическим представлениям она возвещает и засуху, и пожары, в том числе и сожжение царских чертогов. Это происходит потому, что, по справедливому утверждению Гродидье де Матона, поэт чужд всяких суеверий, которые для него являются очень опасной ловушкой, ибо оно проявляют то, что не является реальным и является постепенным и тайным отрицанием веры[993].

К наблюдениям Гродидье де Матона можно добавить, что самая Рождественская звезда для Романа Сладкопевца послужила прежде всего тому, чтобы разрушить всяческие суеверия, гадания (в т.ч. по птицам)

Ἀκριβῶς γὰρ ἡμῖν ὁ Βαλαὰμ παρέθετο
τῶν ρημάτων τὸν νοῦν ὧνπερ προεμαντεύσατο,
εἰπὼν ὅτι μέλλει ἀστὴρ ἀνατέλλειν,
ἀστὴρ σβεννύων πάντα μαντεύματα καὶ τὰ οἰωνίσματα·
ἀστὴρ ἐκλύων παραβολὰς σοφῶν,
ρήσεις τε αὐτῶν καὶ τὰ αἰνίγματα·

[993] Вот характерный пассаж из Романа
Οὐ λέγει ἐφάπαξ· «Ἀπόστα τοῦ Θεοῦ σου»,
ἀλλὰ κατὰ μέρος τῶν θείων ἀποσυλεῖ σε,
δεικνύων σοι ἐνύπνια καὶ δι' αὐτῶν πτοῶν σε
καὶ ἐν τοῖς ὀνείροις σου φαντάζων σε·
«Τοῦ τόπου τούτου χώρει, τοῦ δένδρου τούτου φεῦγε,
τὸ φρέαρ τοῦτο τίμησον· ἐγὼ γὰρ τούτῳ ἕπομαι
καὶ μέλλω εἶναι ἄγγελος»
Не скажет он сразу *: «От Бога отрекайся».
Но от божественного * по частям тебя отлучает,
сны тебе показуя, * и через них устрашая,
и во снах внушая тебе воображенье:
«Беги от этого места, избегай этого древа
Колодец этот почитай, * тебя я в этом помогу.
Твоим я буду ангелом». (52, 21).
Romanus. Hymnus 52. 21. Vol. 5. SC 283. P. 368-370.
См. Также *Grosdidier de Matons.* Romanos le Melode et les origins de la poesie religieuse a Byzance. Paris, 1977. P. 279.

Ибо точно для нас Валаам передал сие,
смысл словес того, * что предугадал,
сказав, что имеет, звезда появиться,
звезда, что погасит * все волхования * и птицегадания,
звезда разрешающая * притчи премудрых,
Речения их * и гадания[994].

Он не склонен был связывать засуху с явлением «звезды» или кометы, поскольку для него засуха – непосредственный бич Божий, а не следствие явления светила.

Упоминание землетрясения и засухи у Романа не случайно, возможно рассказ о них – косвенное указание на то, что эти бедствия подготовили обеднение населения. Следствием его явился рост напряженности, за которой последовало восстание (не случайны упоминания у Малалы о тех убийствах димотов, которые произошли во время засухи)[995]. Но эту цепь событий св. Роман осмысляет с провиденциалистской точки зрения: коль скоро люди оказываются глухими к голосу Божественной Правды, Бог усиливает меру воспитательного воздействия через усиление наказаний.

Если говорить о возможных библейских ассоциациях, связанных с этим наказанием, то это – засуха, которая постигла Израиль по молитве пророка Илии. (3 Царств 18-19). Правда, Роман не заходит так далеко, чтобы причиной засухи представить нечестие царя или народа: для него это несчастье вызвано леностью христиан о спасении. Оно является очередным призывом к пробуждению и молитве.

Другой вероятный архетип – отсутствие воды в пустыни во время странствования Израиля в течение сорока лет. Он более вероятен, учитывая

---

994 Sancti Romani Melodi Cantica.Hymnus 10. 4 (In Nativitatem) // ed. J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode. Hymnes, vol. 2 // Sources chrétiennes. T.110. Paris: Cerf, 1965. P.52. (Далее Romanus. Hymnus 33. Vol.2. SC 110. P…). Romanus Hymnus 10, 4 (In Nativitatem).

995 Как считает ряд исследователей, не в последнюю очередь восстание Ника было вызвано пауперизацией населения и напряженностью общественной обстановки накануне восстания. Однако, в оценке причин пауперизации основное внимание уделялось фискальной политике властей. Роль природных факторов явно недооценивалась. См. *Чекалова А.А.* Константинополь в VI в. С. 170-180.

образ Моисея-Императора (см. ниже). Как раз жажда в пустыне и дается Израилю для того, чтобы умножить в нем веру и призвать к молитве.

Далее, Роман Сладкопевец повествует непосредственно о восстании. С фактографической точки зрения весьма интересны его сообщения во-первых о пожаре и буре на Босфоре, во-вторых о литании 18 января и, наконец, о резне на ипподроме:

Τὸ πῦρ μὲν γὰρ ταῖς ὕλαις ἐτρέφετο σπεῦδον διατρέχειν,
ὑπ᾽ ἀνέμων ἐπιφόβων ὠθούμενον πρὸς τὸ κατακαίειν·
ἡμεῖς δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ πάθος ἀλγοῦντες
εἰς κακίαν τὴν ὀργὴν μεταποιοῦμεν·
οὐκ ἔγνωμεν γὰρ κἂν οὕτως μετανοῆσαι,
ὥστε καὶ ἔχειν ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Νεφέλης δίκην μὲν τὸ πῦρ ἐν ὅλῳ τῷ ἀέρι ἐκτύπει ἐξαστράπτον
καὶ πάντα καταφλέγον, ἦχον καὶ φόβον ἐμποιοῦν,
οὐκ ἀνέμοις εἶκον ἐναντίοις καὶ πολλοῖς,
οὐχ ὕδατα φοβούμενον.

Огонь ведь горючим * кормился, спеша разбежаться,
ужасными ветрами * к горению стремимый…
Мы же такой же * страстию болея
во злобу гнев * преобразуем.
Не ведаем ведь * и так мы покаянья,
чтоб унаследовать * живот вечнующий.
Подобный облаку огнь * во всем воздухе пуская молнии гремел,
и все же попаляя, * грохот и страх сотворял,
не боясь ни ветров * противных и многих,
не страшася и вод[996].

Вот как описываются последствия пожара.

Ἔκειτο χαμαὶ ὁ θρόνος τῆς ἐκκλησίας

[996] *Romanus*. Hymnus 54. 16. Vol. 5. SC 283. P. 486-88.

ὅστις παρέχει ζωὴν τὴν αἰώνιον.
ἔβλεπον δὲ ἄρτι τοὺς ναοὺς τοὺς ἱεροὺς
κειμένους εἰς τὸ ἔδαφος
τὸ κάλλος τὸ ἐκ τούτων τὸ ἔνδοξον πλρης ἦν σαπρίας
ὁ δὲ τόπος ὁ ἐκλάμπων φαιδρότητα φόβον νῦν ἠπείλει
ἀπ᾽στραπτέ ποτε τὸ φῶς ἐκ τοῦ κάλλους,
ἀπεδίωκε νυνὶ πῦρ τοὺς ὁρῶντας
Лежал на земле * престол церковный
тот, что дарует * жизнь вечную….
Видели же ныне * храмы священные
разрушенными до основания.
Красота их преславная * исполнена была пепла,
а место, сиявшее блистательностью, * страх ныне внушает.
Сиял же некогда * свет от красоты,
изгонял же ныне * огонь созерцающих[997].

Сравним это описание пожара с другими источниками. Вначале приведем наиболее красочное описание пожара у Иоанна Лида: «Из-за преумножения грехов народа, восстала толпа и собранная во единодушии дьяволом она сожгла почти весь город. И когда Каппадокиец был низложен, то огонь начал распространяться вначале от входа во дворец, затем от них к Первому Святилищу (т.е. – к святой Софии), от которой – к совету Юлиана, который назвают Сенатом, по Августеону (букв. Празднику Августа), от него – на форум, который называют Зевксипповым, от Зевксиппа царя, при котором во время 38 олимпиаде мегарцы, заселившие Византий, наименовали этот рынок в его честь, подобно тому, как назвали портики Харидема заселившие Кизик мегарцы. А также сгорела общественная баня Севирион, названная от Севира, принцепса римлян, который, страдая от болезни артрита, принимал ванны, пребывая во Фракии, из-за гражданской войны с Нигером. И поскольку столько зданий было объято огнем, то были разрушены вплоть до форума Константина придававшие

[997] *Romanus*. Hymnus 54. 20. Ibid. P. 492.

правильную форму городу портики, красотой и величиной колонн правильными линиями организовывшие площадь. Говорят, что их выстроили кампанцы щедротами Константина, пришедшие в Византий из Партенопеи, нашего Неаполя и из древней Дикеархии, нынешних Путеол, ради щедрот царя.

И вместе с ними сгорели (ибо как могли не сгореть) расположенные посредине здания, по направлению к северу и к югу, и город казался горой и черными рассевшимися холмами, подобно Липаре и Везувию, потрясая жалостным страхом созерцающих из-за пепла, из-за дыма, и смрада сгоревших веществ. И ведь демос, а скорее варварская и безжалостная толпа, подверглась достойному наказанию за такую победу, ибо железом было погублено пять мириадов (т.е. пятьдесят тысяч) человек, а город лежал в развалинах, поражая взгляд огнем и безобразием руин. Но Бог (ибо это было Его дело), утешил его» [998].

Рассказ Иоанна Лида с кондаком Романа роднят три важные черты. Во-первых – провиденциалистская установка и объяснение причины восстания

---

[998] τῶν δὲ τοῖς ἁμαρτήμασι τοῦ δήμου ἐπεξιόντων σφοδρότερον, ἀναστὰν τὸ πλῆθος καὶ εἰς κακοδαίμονα συναχθὲν ὁμόνοιαν πᾶσαν ἐγγὺς τὴν πόλιν ἐνέπρησεν· καὶ ὁ μὲν Καππαδόκης ἄφαντος ἐγένετο, ἀρχῆς δὲ λαβόμενον τὸ πῦρ ἐκ τῶν τῆς αὐλῆς εἰσόδων, εἶτα ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὸ Πρῶτον Ἱερόν, ἐξ οὗ ἐπὶ τὴν Ἰουλιανοῦ Γερουσίαν, ἣν καλοῦσι Σενᾶτον κατὰ τὴν Αὐγούστου Πανήγυριν, ἀφ' ἧς ἐπὶ τὴν ἀγοράν, ἣν καλοῦσι Ζεύξιππον ἀπὸ Ζευξίππου βασιλέως, ὑφ' ᾧ ἐπὶ τῆς τριακοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος Μεγαρεῖς εἰς Βυζάντιον ἀποικήσαντες πρὸς τιμὴν αὐτοῦ τὴν ἀγορὰν οὕτως ἐπωνόμασαν, καθάπερ τὰς Χαριδήμου Στοὰς οἱ Κύζικον οἰκίσαντες Μεγαρεῖς καὶ οὗτος βασιλεῦσαι Ἑλλήνων μνημονεύεται, ὡς ὁ Κάστωρ ἐν Ἐπιτομῇ Χρονικῶν ἀπέθετο. τὸ γὰρ δημόσιον βαλανεῖον Σεβήρειον ἀπὸ Σεβήρου, Ῥωμαίων ἡγησαμένου, παρωνόμασται, ὃς ἀρθρίτιδι νόσῳ ἐνοχλούμενος ἐδείματο τὸ βαλανεῖον, προσκαρτερῶν τῇ Θρᾴκῃ διὰ τὴν πρὸς Νίγρον διαφοράν. τῶν δὲ τηλικούτων σωμάτων εἰς πῦρ μεταβαλόντων, ἡρπάγησαν μὴν <αἱ> μέχρι τῆς Κωνσταντίνου Ἀγορᾶς τὴν πόλιν διευθύνουσαι στοαί, κάλλει καὶ μεγέθει κιόνων εὐγράμμως διασκηνοῦσαι τὴν πλατεῖαν· Καμπανοὶ ταύτας εἰς χάριν Κωνσταντίνου λέγονται κατασκευάσαι, ἀπὸ Παρθενόπης τῆς καθ' ἡμᾶς Νεαπόλεως καὶ τῆς ποτε Δικαιαρχίας, νῦν δὲ Πουτεόλων, εἰς Βυζάντιον πρὸς χάριν, ὡς εἴρηται, τοῦ βασιλέως παραγενόμενοι. συναπετεφρώθη οὖν (πῶς γὰρ οὐκ ἤμελλον;) τὰ συνημμένα τοῖς μέσοις πρὸς τὸ βορραῖον καὶ νότον ἄνεμον οἰκοδομήματα καὶ ὄρος ἦν ἡ πόλις καὶ βουνοὶ μέλανες ἀπερρωγότες, καθάπερ ἐν Λιπάρῃ ἢ Βεσβίῳ, κόνει καὶ καπνῷ καὶ δυσωδίᾳ τῶν ἀποτεφρουμένων ὑλῶν ἀοίκητος, φόβον ἐλεεινὸν τοῖς θεωμένοις ἐνσείουσα. καὶ ὁ μὲν δῆμος, μᾶλλον δὲ τὸ βάρβαρον καὶ ἀνελεὲς πλῆθος, ποιναῖς ταῖς ἀξίαις πρὸς αὐτῆς ὑπεστάλη τῆς νίκης, εἰς πέντε σύνεγγυς μυριάδας σιδήρῳ χύδην διαφθαρέν, ἡ δὲ πόλις ἔρριπτο πυρὶ καὶ χώμασι καὶ λειψάνων ἀμορφίᾳ κατάπληκτος. ἀλλὰ θεὸς (μόνου γὰρ ἦν αὐτοῦ) τὴν τοσαύτην παραμυθήσας f 95v) *Joannes Laurentius Lydus*. De magistratibus populi Romani, ed. *A.C. Bandy*, Ioannes Lydus. On powers or the magistracies of the Roman state. Philadelphia: American Philosophical Society, 1983. P . 246

множеством грехов. Во-вторых – описание последствий пожара и того ужаса, который внушал сгоревший город. В третьих – понимание восстановления города, как Божественного утешения.

Менее красочное, но достаточно информативное описание пожара дает Прокопий Кесарийский в своем трактате «О персидской войне»: «И служители, которые следовали за властью города, были убиваемы без какой-либо причины, а из граждан, если кто-нибудь был чист, убегали на противоположный берег, и город, как если бы захваченный врагом, был подожжен, и святилище Софии, и бани Зевксиппа и от царского дворца от ворот до так называемого Аресового дома были разрушены пожаром, а при этом и великие портики, принадлежащие форуму, носящему имя Константина, а также многие дома богатых людей и большие богатства. Василевс с супругой и некоторые из сенаторов, запершись во дворце, пребывали в бездействии»[999].

Известия Прокопия совпадают с Романом в упоминании о бегстве граждан, непричастных к восстанию, однако, Прокопий, в отличие от Романа, не сообщает о препятствиях к их переправе на другой берег Босфора. Важно указание на то, что пожар производился умышленно.

Сведение о пожаре рассеяны у Иоанна Малалы посреди общего рассказа о восстании: «Когда же наступил вечер, они пришли в преторий эпарха города, прося ответа относительно беглецов, находившихся в храме Св. Лаврентия. Не получив ответа, они подожгли этот преторий. И сгорел преторий, Халка дворца до схол, большая церковь и общественный портик. А народ продолжал беспорядочно бушевать. Наступило утро, и василевс приказал проводить ристания. Когда же, по обыкновению, была растянута занавесь, те же димоты

[999] καὶ οἱ μὲν ὑπηρέται, ὅσοι τῇ τῆς πόλεως ἀρχῇ ἔπονται, ἐκτείνοντο οὐδενὶ λόγῳ, τῶν δὲ πολιτῶν εἴ τι καθαρὸν ἦν ἐς τὴν ἀντιπέρας ἤπειρον ἔφευγον, καὶ τῇ πόλει πῦρ ἐπεφέρετο, ὡς δὴ ὑπὸ πολεμίοις γεγενημένῃ. καὶ τὸ ἱερὸν ἡ Σοφία τό τε βαλανεῖον ὁ Ζεύξιππος καὶ τῆς βασιλέως αὐλῆς τὰ ἐκ τῶν προπυλαίων ἄχρι ἐς τὸν Ἄρεως λεγόμενον οἶκον καυθέντα ἐφθάρη, ἐπὶ τούτοις τε ἄμφω αἱ μεγάλαι στοαὶ μέχρι τῆς ἀγορᾶς ἀν᾽ κουσαι, ἣ Κωνσταντίνου ἐπώνυμός ἐστιν, εὐδαιμόνων τε ἀνθρώπων οἰκίαι πολλαὶ καὶ χρήματα μεγάλα. βασιλεὺς δὲ καὶ ἡ συνοικοῦσα καὶ τῶν ἀπὸ βουλῆς ἔνιοι καθείρξαντες σφᾶς αὐτοὺς ἐν παλατίῳ ἡσύχαζον. ξύμβολον δὲ ἀλλήλοις ἐδίδοσαν οἱ δῆμοι τὸ νίκα, καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἐς τόδε τοῦ χρόνου ἡ κατάστασις ἐκείνη προσαγορεύεται. Procopius. De bellis. I. 24. 7.

снова совершили поджог на лестнице ипподрома. И сгорела часть и общественного портика до Зевксиппа. По приказу василевса вышли с вооруженным отрядом Мунд, Константиол и Василид, чтобы заставить восставшую толпу замолчать: ведь кричала она против Иоанна, по прозвищу Каппадокийский, квестора Трибониана и эпарха города Евдемона. Посланные синклитики сообщили василевсу о том, что услышали, и тотчас Иоанн, Трибониан и Евдемон были отстранены от власти. Когда же вышел Велисарий со множеством готов и произошло столкновение, многие из димотов были убиты. Раздраженная толпа бросала огонь и в другие места и кого-то в беспорядке убивала. 18 числа того же самого месяца василевс пришел на ипподром, держа святое Евангелие. Узнав об этом, пришла и чернь, и василевс обратился к ним со словами клятвы. Многие из народа провозглашали его василевсом, другие же бунтовали, выкрикивая Ипатия. Взяв этого самого Ипатия, димы отвели его на так называемый форум Константина и поставили высоко на ступеньках. Взяв из дворца знаки царского достоинства и золотое ожерелье, они возложили [его] ему на голову. [А потом] отвели на ипподром, желая ввести его в царскую кафисму. Ибо толпа спешила вытащить ему из дворца царское одеяние. Ипатий же, зная, что василевс удалился, и, усевшись в кафисме, ничего не боясь, стал тиранически править. Когда Мунд, Константиол и другие синклитики поднялись [в помещение, находящееся] позади кафисмы, незаметно вышел кувикулярий и спафарий Нарсес и привлек на свою сторону некоторых [людей] из партии венетов, подкупив их деньгами. И, взбунтовавшись, кто-то из толпы стал выкрикивать Юстиниана василевсом города. Когда же с обоих входов на ипподром вошли стратилаты, они начали избивать народ: одни бросали стрелы, а другие действовали мечами. Тайно вышедший Велисарий схватил Ипатия и Помпея и отвел их к василевсу. Они припали к его [василевса] ногам, оправдываясь и говоря: «Мы много потрудились, чтобы привести на ипподром врагов державы нашей». В ответ василевс сказал им: «Хорошо сделали. [Однако] если они слушались ваших приказаний, почему же вы не сделали этого до того, как был сожжен весь город?» Спафарии, которым это было поручено, приняли от

василевса Ипатия и Помпея и заключили их в тюрьму. На ипподроме же было около 35 тысяч убитых. На следующий день были заколоты Ипатий и Помпей, и трупы их были брошены в море. Василевс объявил по всем городам о своей победе и о низвержении тиранов, собираясь отстроить сожженные места. Он построил близ дворца хлебный склад и цистерну для воды, чтобы в случае волнений иметь ее запасы»[1000].

Сведения Малалы ценны во-первых, тем, что он не только говорит о намеренных поджогах, но в иронической реплике Юстиниана – «если они слушались ваших приказаний, почему же вы не сделали этого до того, как был сожжен весь город?» – можно прочесть представление об обдуманном плане сожжения целого города, к которому причастны некие руководители и который в известный момент можно было бы отменить. Далее, сожжение города происходит поэтапно, однако временами ожесточенная чернь поджигает здания после столкновения с войсками, возможно в месть за погибших, или защищаясь от воинов. Этот факт может быть связан со словами Романа: «Мы гнев превращаем в злобу». Это место косвенно может свидетельствовать о том, что, по мнению Романа, одной из мотиваций поджога была месть, в том числе за то, что происходило в процессе самого мятежа.

Вот какие сведения о пожаре предоставляет Феофан Исповедник: «Узнав об этом, градоначальник послал воинов подстеречь их; между тем чернь, услыхав это, пришла в дом градоначальника и требовала, чтобы он удалил от

[1000] βραδείας δὲ γενομένης ὥρας ἦλθον ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ ἐπάρχου τῆς πόλεως, αἰτοῦντες ἀπόκρισιν περὶ τῶν προφύγων τῶν ὄντων ἐν τῷ ἁγίῳ Λαυρεντίῳ. καὶ μὴ τυχόντες ἀποκρίσεως ὑφῆψαν πῦρ ἐν τῷ αὐτῷ πραιτωρίῳ· ἐκαύθη δὲ τὸ πραιτώριον καὶ ἡ χαλκῆ τοῦ παλατίου ἕως τῶν σχολῶν καὶ ἡ μεγάλη ἐκκλησία καὶ ὁ δημόσιος ἔμβολος· καὶ ἐπέμεινεν ὁ δῆμος εἰσελαύνων ἀτάκτως. καὶ πρωίας γενομένης, τοῦ βασιλέως κελεύσαντος ἀχθῆναι ἱπποδρόμιον, καὶ κρεμασθέντος τοῦ ἐξ ἔθους βήλου, ὑφῆψαν πάλιν οἱ αὐτοὶ δημόται ἐν τῇ ἀναβάθρᾳ τοῦ ἱππικοῦ· καὶ ἐκαύθη μέρος καὶ τοῦ δημοσίου ἐμβόλου ἕως τοῦ Ζευξίππου. καὶ ἐξελθόντες οἱ περὶ Μοῦνδον καὶ Κωνσταντίολον καὶ Βασιλίδην μετὰ βοηθείας κατὰ κέλευσιν τοῦ βασιλέως, βουλόμενοι κατασιγῆσαι τὰ στασιάζοντα πλήθη· κατέκραζε γὰρ τὸ πλῆθος Ἰωάννου τοῦ ἐπίκλην Καππάδοκος καὶ Τριβουνιανοῦ τοῦ Κοιαίστωρος καὶ τοῦ ἐπάρχου τῆς πόλεως Εὐδαίμονος· καὶ ταῦτα παρ' αὐτῶν ἀκηκοότες οἱ ἐκπεμφθέντες συγκλητικοὶ ἀν᾽γαγον τῷ βασιλεῖ· καὶ εὐθέως διεδέχθησαν τῆς ἀρχῆς ὅ τε Ἰωάννης καὶ Τριβουνιανὸς καὶ Εὐδαίμων. καὶ ἐξελθόντος Βελισαρίου μετὰ πλήθους Γοτθικοῦ, καὶ συμβολῆς γενομένης, πολλοὶ ἐκ τῶν δημοτῶν κατεσφάγησαν. θυμωθὲν δὲ τὸ πλῆθος καὶ ἐν ἄλλοις τόποις ἔβαλον πῦρ καί τινας ἀτάκτως ἐφόνευον. *Joannes Malalas*. Chronographia. P. 477.

церкви святого Лаврентия военную стражу, но тот не дал ей никакого ответа. Рассердившись, она подожгла его начальнический дом, от чего сгорели портики от самой Камары на площади до Халки (лестницы), серебряные лавки и все здания Лавса; попавшихся на пути воинов беспощадно всех перебили, входили в домы, грабили имущества, сожгли дворцовое крыльцо, крытое медью, помещение царских телохранителей и девятую часть Августея. Оттуда устремился народ к пристани Юлиана, именуемой пристанью Мудрости, в дом Прова, где искали оружия, наполняли криками воздух, требовали другого царя, потом зажгли дом Прова, который тут же и рухнул. Продолжая далее идти, сожгли бани Александровы и большой странноприимный дом Сампсона со всеми его больными; кроме того сожгли великую церковь с колоннами обеих сторон, отчего она со всех четырех сторон повалилась»[1001]. Итак, Феофан сообщает о сожжении Великой Церкви, то есть св. Софии и говорит о ее обрушении, что находит параллель в кондаке св. Романа.

Приведем также сведения Захарии Митиленского о пожаре: «И цирковые партии собрались в цирке и подняли большой мятеж, и они продолжали кричать, чтобы Ипатий стал царем, а если нет, то они сожгут город. И Ипатий был вынужден выйти, и Помпей сопровождал его. И они взяли ожерелье, принадлежавшее одному из солдат, и возложили ему на голову, и воцарили его, и восклицали пред ним, и восхваляли его. И когда это случилось, то по совету некоторых людей они подожгли Великую Церковь города, чтобы при получении

[1001] αὐτοὺς ἐν ἀκατίῳ καὶ ἐπέρασαν εἰς τὸν ἅγιον Λαυρέντιον, διότι προνόμια εἶχε τοῦ μηδένα ἐκβλήσκεσθαι τοῦ ναοῦ, ἕως οὗ πάθῃ τὸ ἱκανόν. ἀκούσας δὲ ὁ ἔπαρχος ἔπεμψε στρατιώτας τοῦ φυλάττειν αὐτούς, καὶ γνόντες οἱ δῆμοι ἀπῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον αἰτοῦντες τὸν ἔπαρχον ἀποστῆναι ἐκ τοῦ ἁγίου Λαυρεντίου τοὺς φυλάσσοντας στρατιώτας· καὶ ἀποκρίσεως οὐκ ἔτυχον παρ' αὐτοῦ· καὶ θυμωθέντες ἔβαλον πῦρ εἰς τὸ πραιτώριον, καὶ ἐκάησαν οἱ ἔμβολοι ἀπὸ τῆς καμάρας τοῦ Φόρου ἕως τῆς Χαλκῆς, τά τε ἀργυροπρατεῖα, καὶ τὰ Λαύσου πάντα πυρὶ ἀνηλώθησαν· καὶ τοὺς ἐμπίπτοντας αὐτοῖς στρατιώτας κατέσφαξαν ἀφειδῶς. καὶ εἰσερχόμενοι ἐν τοῖς οἴκοις διήρπαζον τὰς ὑποστάσεις, καὶ ἐνεπύρισαν τὴν εἴσοδον τοῦ παλατίου τὴν χαλκόστεγον, καὶ <τὸν πόρτικον> τῶν προτικτόρων καὶ τὸ ἕνατον τοῦ Αὐγουστέως. καὶ κατῆλθεν ὁ δῆμος εἰς τὸν Ἰουλιανοῦ, τὸν Σοφίας λέγω, λιμένα εἰς τὸν οἶκον Πρόβου ζητοῦντες ὅπλα καὶ κράζοντες «ἄλλον βασιλέα τῇ πόλει·» καὶ ἔβαλον πῦρ εἰς τὰ Πρόβου, καὶ κατηνέχθη ὁ οἶκος. καὶ ἦλθον καὶ ἔκαυσαν τὸ βαλανεῖον τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ τὸν ξενῶνα τῶν Σαμψὼν τὸν μέγαν, καὶ ἀπώλοντο οἱ ἄρρωστοι, καὶ τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν σὺν τοῖς ἀμφοτέροις κίοσιν· καὶ πᾶσα ἐκ τετραέντου κατηνέχθη. *Theophanes*. Chronographia. P. 184.

новости об этом несчастье сенат и двор рассеялись, ибо император Юстиниан был в тревоге и печали во дворце»[1002].

Итак, Псевдо-Захария недвусмысленно указывает на наличие злого умысла при поджоге Великой Церкви и обозначает его цель – терроризирование сената и правительства. Разумеется, у Захарии смещена хронология: большая часть города сгорела уже после того, как восставшие решили выбрать Ипатия императором. Однако, он точен в ряде деталей, таких как первоначальное нежелание Ипатия стать императором, коронование его золотой цепью солдата, аккламации в его честь

В результате сравнения данных Романа с прочими источниками, вырисовывается следующая картина. Во-первых, в тексте кондака содержится следующая нетривиальная информация. Во время мятежа в Константинополе был сильный ветер, который одновременно раздувал пожар и поднял бурю на Босфоре, которая мешала желающим спастись от пожара и мятежа переправиться на другой берег Босфора. Уподобление огня облаку и слова о молниях в воздухе говорят о том, что огонь перекидывался на верхние этажи зданий и перекидывался с одной инсулы на другую. Непрочные многоэтажные здания рушились в результате пожара, в результате чего возникал страшный грохот (ἦχον καὶ φόβον ἐμποιοῦν), впрочем, по-видимому это касалось не только инсул, но и гораздо более прочных общественных и церковных зданий: характерны слова Феофана о падении церкви святой Софии с четырех сторон. Общим в описании Романа, Иоанна Лида, Прокопия и Малалы является описание результатов пожара и тот ужас, который внушал зрителям вид сгоревшего города, однако, если Иоанн Лид говорит о Везувии после извержения, то можно без преувеличения сказать, что Роман Сладкопевец описывает извергающийся вулкан. Ни в одном из источников, посвященном восстанию Ника, мы не встречаемся со столь впечатляющим описанием самого

[1002] *Zacharias Rhetor*. Historia Ecclesiastica // Die so-genannte Kirchengeshicthe / ed. *K. Arens*, *G. Krueger*. Leipzig, 1889. P. 100.

процесса пожара: все прочие авторы либо лишь перечисляют сгоревшие здания, либо поэтически описывают дымящиеся развалины.

Однако это далеко не вся информация, которую можно добыть из этих стихов, требующих серьезного семантического разбора. Ясно, что рассказ о пожаре связан с духовно-нравственными размышлениями, однако, как ни странно, именно они могут помочь нам в истолковании ряда важных мест. Прежде всего, перед нами встает вопрос о толковании строки:

Τὸ πῦρ μὲν γὰρ ταῖς ὕλαις ἐτρέφετο σπεῦδον διατρέχειν,

Огонь питался [древесными] материями, спеша бежать.

Для истолкования этой фразы ключевым ключевым является следующий момент: несет ли имперфект ἐτρέφετο медиальное или пассивное значение, иначе говоря, является ли он логическим субъектом или объектом действия? Применительно к исторической реальности вопрос ставится следующим образом, сам ли огонь питался горючим материалом, или его питали некие сторонние лица?

Параллелизм с преобразованием гнева, подобного пламени, в злобу, побуждает нас принять вторую точку зрения: в параллельной конструкции гнев является логическим объектом. Нравственный параллелизм можно понять и следующим образом: находились те, кто превращали естественную страсть гнева (ὀργὴ) в нечто противоестественное (κακία)[1003] и становились поджигателями. Но тогда пожар в Константинополе перестает быть плодом несчастной случайности – необдуманных действий горячих голов – и становится результатом обдуманных действий поджигателей.

Второе: Роман говорит о сильном переменном ветре. Если вначале сильный ветер мог способствовать возникновению пожара, то затем он должен был бы препятствовать ему. Однако, в какой-то момент пожар не мог быть остановлен ни противным сильным ветром, ни водой (не боясь ни противных ветров, ни вод). Вряд ли под водами имеются в виду воды Босфора[1004] или даже дожди, скорее

[1003] О классификации страстей и соотношении ὀργὴ и κακία см. в частности *Василик В.В*. О классификации страстей в «Луге Духовном». http://www.bogoslov.ru/text/1243145.html

[1004] В таком случае нам следует представить огонь прямо на волнах Золотого Рога или

это вода, которой пытались тушить пожар. Последнее замечание Романа очень важно: это значит, что, несмотря на всеобщий хаос, бунт, убийства и льющуюся кровь, некоторые жители Константинополя пытались отстаивать церковные здания и свои жилища и заливать водой пожар, но безуспешно. Возможно, в этом принимали участие и городские пожарные, несмотря на дезорганизацию управления[1005]. Если наша интерпретация верна, то мы получаем еще один факт, о котором молчат другие источники.

Что касается сгоревших зданий, то, в отличие от большинства прочих источников, Роман акцентирует свое внимание на сгоревших церквях. Примечательно, что он пропускает сожжение церкви и странноприимного дома св. Самсона со всеми больными, вероятно для того, чтобы не нагнетать страсти. Он подтверждает сообщение Феофана об обрушении церкви св. Софии: «Лежал на земле престол Церкви». Ценным является сообщение о сожжении церкви св. Ирины, не содержащееся в большинстве источников и присутствующее только у Прокопия Кесарийского в трактате «О постройках»: «Рядом с большим храмом была сгоревшая в прежнее время церковь во имя Ирины; император Юстиниан выстроил ее таких больших размеров, что из всех храмов Византии, исключая храм Софии, она была самой огромной. Между этими двумя церквами находился странноприимный дом, предназначенный для людей, впавших в бедность и болезнь и дошедших до крайности, если к лишению имущества у них прибавилась еще болезнь тела. Этот дом в стародавние времена выстроил один богобоязненный муж, по имени Самсон, но и это здание не уцелело от ярости мятежников и сгорело вместе с обеими церквами»[1006]. Мы уже говорили о том

Босфора, но, как известно, греческий огонь был изобретен лишь в VII в. Картины типа «горели Днепр, Нева и Волга» – все-таки достояние XX века. Еще одна возможность интерпретации –сожжение кораблей – также отпадает:об этом не сообщает ни один источник и, судя по всему, пожар не добрался до причалов.

[1005] Об организации пожарного дела в Константинополе см *Bury J.* History of the Later Roman Empire. L., 1958. Vol. 2 P. 112.

[1006] Ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ μεγάλῃ ὅμορον οὖσαν καὶ συγκαταφλεχθεῖσαν αὐτῇ πρότερον τὴν τῆς Εἰρήνης ἐπώνυμον Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς ὑπερμεγέθη ἐδείματο, ἱερῶν τῶν ἐν Βυζαντίῳ σχεδόν τι ἁπάντων, μετά γε τῆς Σοφίας τὸν νεών, οὐδενὸς δεύτερον. ἦν δέ τις μεταξὺ ταύταιν δὴ ταῖν ἐκκλησίαιν ξενών, ἀνθρώποις ἀνειμένος ἀπορουμένοις τε καὶ νοσοῦσι τὰ ἔσχατα, εἰ πρὸς τῇ οὐσίᾳ καὶ τὸ σῶμα νοσοῖεν. τοῦτον ἀνήρ τις θεοσεβὴς ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις ἐδείματο, Σαμψὼν ὄνομα. ἔμεινε δὲ οὐδὲ αὐτὸς τοῖς στασιώταις ἀνέπαφος, ἀλλ'

значении, которое мог придавать Роман сожжению церквей св. Софии и Ирины. Можно привлечь и следующую библейскую аллюзию: огненные облака, или огонь в небе напоминают сожжение Содома (Быт. 19)[1007].

Наконец, весьма интересен и нетривиален рассказ о буре на Босфоре, препятствовавшей спасению благонамеренных граждан. Может быть, именно с ней связана решимость Юстиниана и Феодоры бороться до конца, когда «все пути отрезаны, ходу нет назад». Соответсвенно, на основании свидетельства Романа можно поставить под вопрос историчность речи Феодоры у Прокопия Кесарийского, по крайней мере – в следующем пункте: «У нас много денег, и море рядом, и суда есть»[1008]. Если мы доверяем сообщению Романа, то перед нами открываются три возможности интерпретации слов Прокопия: либо речь Феодоры в значительной степени – вымысел, построенный на античных риторических образцах[1009], либо в ее словах заключена злая ирония – «море открыто, но попробуй переплыви», либо буря утихла к 18 января. Автор склоняется ко второй возможности[1010], хотя не исключает и первую.

Следующий важный эпизод, практически не отраженный в других источниках – описание литании, состоявшейся во дворце 18 января:

Ὑπὸ μὲν τούτων τῶν δεινῶν κατείχετο ἡ πόλις
καὶ θρῆνον εἶχε μέγα
Θεὸν οἱ δεδιότες χεῖρας ἐξέτεινον αὐτῷ
ἐλεημοσύνην ἐξαιτοῦντες παρ᾽ αὐτοῦ

ἐκκλησίᾳ ἑκατέρᾳ συγκαταφλεχθεὶς ἀπολώλει. Procopius. De aedificiis. 1.2. 13-15.

[1007] В сирийской церковной поэзии сравнение с Содомом временами использовалось для описания гибели тех или иных городов, см. например песнь Ефрема Сирина «На взятие крепость Анацит». См. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1988. С. 98.

[1008] *Procopius*. De bello Persico. 1.24. De bellis. T. 1 A. P. 38.

[1009] По мнению Дестуниса, образцом для речи Феодоры послужила речь царицы Артемисии у Геродота. См. *Прокопий Кесарийский*. Война с готами. М., 1993. С. 68.

[1010] Судя по ряду косвенных данных, Феодора была умным и ироничным человеком. Вряд ли стоит отрицать историчность самого факта речи, поскольку Феодора принимала слишком большое участие в правлении, чтобы быть безучастной и молчащей в этот решающий час. И, однако, слишком многое в ней связано с традиционными топосами, ассоциирующимися с тиранией, например «Пурпур - прекрасный саван», который восходит к тирану Дионисию Старшему. Возможно, в значительной мере ее речь связана с антиюстиниановской пропагандой.

καὶ τῶν κακῶν κατάπαυσιν
σὺν τούτοις δὲ εἰκότως ἐπηύχετο καὶ ὁ βασιλεύων
ἀναβλέψας πρὸς τὸν πλάστην σὺν τούτῳ δὲ σύνευνος ἡ τούτου–,
«Δός μοι, βοῶν, σῶτερ, ὡς καὶ τῷ Δαυίδ σου
τοῦ νικῆσαι Γολιάθ· σοὶ γὰρ ἐλπίζω·
σῶσον τὸν πιστὸν λαόν σου ὡς ἐλεήμων,
οἶσπερ καὶ δώσῃς ζωὴν τὴν αἰώνιον.»
Ведь ужасами содержался город * и плач имел великий,
боящиеся Бога * руки простирали к Нему,
милость от Него испрашивая,
и тяжких зол прекращение.
И как велит обычай * и царствующий * с ними же молился.
воззрев к Создателю * а с ним и супруга его:
«Даруй мне» –, * вопиял он, – «Спасе, * как Давиду твоему
победить Голиафа, * ибо на Тебя надеюсь.
Спаси верный народ Твой, * как милостивый,
как дарующий жизнь * вечную»[1011].

Прочие источники рассказывают только то, что император 18 января с Евангелием вышел на ипподром к народу, но ничего не сообщают об общественном молебствии о прекращении мятежа. Вряд ли можно сомневаться в том, что св. Роман был очевидцем, а, может быть, и участником этого общественного молебствия.

Сообщение Романа, безусловно, бросает новый свет на облик Юстиниана: это не просто политик, пытающийся манипулировать массами, колеблющийся между абсолютистскими амбициями и оппортунизмом, но глубоко верующий христианский монарх, сознающий свой долг пред Богом и верующим народом.

Достаточно показательно сравнение Юстиниана с Давидом, вложенное в уста императора. Весьма вероятно, что эти слова подлинны, поскольку в своих

[1011] Romanus. Hymnus 54. 18. SC. V .283. P. 490.

произведениях Юстиниан достаточно часто обращался к образу Давида[1012], а своим прообразом он считал сына Давида Соломона, с которым соревновался всю свою жизнь. Стоит вспомнить его слова на освящение св. Софии: «Слава Богу, сподобившему меня совершить таковое. Соломон, я победил тебя»[1013]. Образ Давида для Юстиниана значим еще как образ пророка и поэта: сам император вошел в историю также как гимнограф, автор песнопения «Единородный Сыне».

Данная молитва может отчасти отражать литургические тексты эпохи Юстиниана. Так, упоминание о Давиде содержится в первой (древнейшей) молитве византийского чина венчания на царство: «Господи Боже наш, чрез Самуила пророка избравший раба Твоего Давида и помазавший его в царя»[1014]. Первая молитва венчания на царство – дополнительное свидетельство значения «Давидовой» традиции в эпоху **Юстиниана и, возможно, одна из причин его появления в тексте кондака.**

Кроме того, на восприятие императорской власти св. Романом проливает свет также и «нравственная часть» гимна, где речь идет о Моисее:

«И истинный пример * такого милосердья * и что так подобает,
и только по наружности * Благой являет гнев,
прежде согрешивших * израильских мужей
зовя к обращению.
Говорит к Моисею, ко праведному: * «Дозволь мне, о друже,
истребити во гневе * законам * моим непослушных».
Удержан он был * человеколюбьем.
Приписует Моисею * всецело образ.
«Мне позволь» – говорит – «неверных я уничтожу,
Чтобы дати * живот вечнующий».
Моисею все расположение приписывает наш Творец,

[1012] См. например Justinianus. De rectae fidei. P. 134, 162, 168.
[1013] Patria Constantinopolitana. Διηγησις περὶ τῆς ἁγίας Σοφίας. Sect. 27
[1014] Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ Σαμουὴλ τοῦ προφήτου ἐκλεξάμενος τὸν δοῦλον σου Δαυὶδ καὶ χρίσας αὐτὸν εἰς βασιλέα. Arranz M. L'eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI. Roma: Citta del Vaticano, 1996. P.334

показуя человеколюбия исполненный свой гнев,
в руки Моисея полагат наш Творец
гнева укрощение.
Да, услышив это: «Разреши мне», подвигнет помысл,
что всецело он возможет удержать Его от гнева,
и припадет к Нему и, вопия, воскликнет:
«Незлобиве Боже и Всещедре,
Не оставлю Тебя, пока мне не возвестишь,
что сии стяжали жизнь вечную»[1015].

Нельзя не обратить внимание на то, что мольба Моисея представляет явную параллель молитве императора: и тот и другой молят Бога о спасении народа. Образ Юстиниана, как нового Моисея[1016], весьма органичен по двум причинам. Во-первых, эта типология была заложена еще Евсевием Кесарийским: император Константин, сражавшийся с Максенцием у Мульвийского моста, подобен Моисею, проведшему израильтян сквозь Чермное море[1017]. Сам образ

[1015] Ὑπόδειγμα δὲ ἀληθὲς τῆς τούτου εὐσπλαγχνίας καὶ ὅτι οὕτως ἔδει,
ἐν σχήματι δὲ μόνῳ ὀργίζεται ὁ ἀγαθός,
τοὺς Ἰσραηλίτας ἁμαρτήσαντάς ποτε
καλῶν πρὸς ἐπιστροφὴν
πρὸς τὸν Μωσέα λέγει τὸν δίκαιον Ἄεασόν με, φίλε,
θυμωθῆναι καὶ ἐκτρῖψαι τοῖς νόμοις μου τοὺς μὴ πειθαρχοῦντας˝
Κεκράτητο μὲν γὰρ τῇ φιλανθρωπίᾳ,
ἐπιγράφει δὲ Μωσῇ δῆθεν τὸ σχῆμαῥ
˝˝Ἔασον, φησίν, ἐκτρίψω τοὺς ἀπειθοῦντας,
ἵνα καὶ δώσω ζωὴν τὴν αἰώνιον.˝
Τούτῳ γὰρ δῆθεν τῷ Μωσῇ τὴν πᾶσαν ἐπιγράφει κατάστασιν ὁ κτίστης,
δεικνὺς φιλανθρωπίας μεστὴν ὑπάρχειν τὴν ὀργήν
τίθησιν εἰς χεῖρας Μωϋσέως τοῦ θυμοῦ
ὁ πλάστης τὴν διοίκησιν,
ἵνα ἀκούων τούτου τὸ ˝Ἄφες με˝ ἔννοιαν κινήσῃ
ὅτι ὅλως ἐξισχύει κρατεῖν αὐτοῦ, ὅταν ὀργισθείη,
προσπέσῃ δὲ αὐτῷ καὶ κράξας βοήσῃ
Ἀμνησίκακε Θεὲ καὶ πανοικτίρμον,
οὐ μή σε ἀφῶ, ἂν μή μοι κατεπαγγείλῃ
τούτοις παρέχειν ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Romanus. Hymnus 54.1. Vol.5 SC 284. P. 472.

[1016] Об этой типологии см. в частности *Dagron G*. Empereur et pretre. Paris: Cerf, 1996, особ P. 114, 155.

[1017] *Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica. IX. 9, 5-9. См. также Vita Constantini. I, 38 ὀφθαλμοῖς τὰ παράδοξα θεωμένοις ἐπιστώσατο. ὥσπερ γοῦν ἐπ' αὐτοῦ ποτε Μωϋσέως τοῦ τε θεοσεβοῦς Ἑβραίων γένους «ἅρματα Φαραὼ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔρριψεν εἰς θάλασσαν καὶ

Моисея и как пророка, и как законодателя, и вождя был весьма важен для византийских императоров: некоторые элементы церемониала, сложившиеся к эпохе Юстиниана, придавали царю черты Моисея[1018]. Наличие в св. Софии (правда после ее обновления) целого ряда реликвий, связанных с Моисеем – его жезла, семисвечника, скрижалей Завета и т.д.также благоприятствовало сопоставлению императора с библейским пророком. Наконец, Юстиниан ощущал себя не только законодателем, но живым законом, говоря в 105 новелле: «Бог подчинил императору и самые законы, посылая его людям, как одушевленный закон»[1019].

Следует обратить внимание и на параллель между рассказом Прокопия о совете пред подавлением мятежа и рассказом Романа, что сделал еще Гродидье де Матон. Он справедливо замечает, что если у Прокопия императрица и император заняты тем, что замышляют, как подавить мятеж, то у Романа императорская чета являет кротость, император лишь молится о укрощении мятежа.

К его наблюдениям надлежит добавить следующее:

Во-первых, у Романа присутствует естественный порядок вещей: муж молится и действует, жена молчит, в то время как у Прокопия естественный порядок вещей нарушается: мужество и энергия сосредоточены в Феодоре, император трусит и желает бежать.

Кроме того, мотивация Феодоры в речи Прокопия сугубо эгоистическая: ей не хочется расставаться с властью и снова ниспадать туда, откуда она пришла – в самые низы общества. В речи Феодоры присутствует то, что можно назвать

ἐπιλέκτους ἀναβάτας τριστάτας κατεπόντισεν ἐν ἐρυθρᾷ», κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ Μαξέντιος οἵ τ' ἀμφ' αὐτὸν ὁπλῖται καὶ δορυφόροι «ἔδυσαν εἰς βυθὸν ὡσεὶ λίθος», ὁπηνίκα νῶτα δοὺς. Видя своими глазами невероятное, он уверовал. Подобно тому, как при богочестивом Моисее ради еврейского народа “колесницы фараона и силу его ввергнул в море и избранных всадников колесничников его”. О сопоставлении жизни Моисея и императора Константина см. также Vita Constantini. 1, 12. 1, 20.

[1018] Например, вход в храм св. Софии под руку с патриархом, который символизировал Аарона. Именно эту черту отражает Сказание, описывая вход императора вместе с патриархом Евтихием (на с. д. с патриархом Миной) во время освящения св. Софии в 537 году. См. *Dagron G*. Empereur et pretre. P. 125.

[1019] Imperatori et ipsas Deus leges subiecit. Legem animatam eum mittens hominibus. Novella 105, 4.

«приватизацией власти». Напротив, молитва Юстиниана в кондаке показывает заботу об общем благе: основной ее смысл – спасение народа. Более того, ее содержание – безупречно легитимно, с одной стороны Юстиниан в кондаке Романа обосновывает свое право на сакральном принципе, с другом – на благе народа и (как подразумевается) на его воле[1020].

Напротив, речь Феодоры при ее внимательном прочтении, за внешним риторическим блеском производит отталкивающее впечатление: за ней не скрыто ничего, кроме страха потерять власть и желание идти по трупам, чтобы ее удержать. С политико-правовой точки зрения та модель власти, которая проявляется в речи Феодоры, является тиранией в чистом виде, тем более – с отсылкой к словам тирана Дионисия: «Мне нравится древнее изречение, что царская власть – лучший саван»[1021]. Именно эти смыслы извлекали византийцы при внимательном прочтении Прокопия.

Теперь возникает вопрос: чья информация является истинной? Прокопий является единственным источником, сообщающим о речи Феодоры, только на этом основании мы не можем ни подтвердить, ни опровергнуть ее. С одной стороны, он имел надежного информанта в лице Велизария, с другой – само построение речи, ее зависимость от античных риторических образцов свидетельствует против ее подлинности.

Не внушает особого доверия и двусмысленная нравственная позиция Прокопия, который ради очернения императорской власти в своей «Тайной истории» не гнушается грязными слухами и безумными фантазиями, вроде рассказов о Юстиниане, разгуливающем без головы по ночам, а в трактате «О постройках» возносил безудержные хвалы императору, при котором «воцарилась радость жизни»[1022]. Напротив, позиция Романа характеризуется цельностью и

[1020] Стоит привести точку зрения В.Е. Вальденберга, согласно которой власть византийских императоров одним из своих источников имела народное избрание. См. *Вальденберг В.Е.*. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб. 2008. С. 55-60.

[1021] Эти слова, по свидетельству Диодора Сицилийского произнес один из друзей тирана Дионисия, побуждая его к действию. См. *Evans K.* The Nika Rebellion and the Empress Theodora // Byzantion. 1984. T. 54. P. 381.

[1022] *Procopius*. De aedificiis. 1.

честностью: он не расписывает зверства восставших и не умалчивает о страшных жертвах резни на ипподроме, что само по себе указывает на его гражданское мужество, с другой стороны – он не льстит и народу, но указывает на грех, как общую и основную причину восстания, в котором оказывается повинен и император, и народ.

Этот текст ставит перед нами ряд важных проблем: как св. Роман относился к восстанию, кем были, по мнению св. Романа восставшие и каковы были отношения народа и власти?

Важно и интересно его отношение к восставшим и прежде всего к их вождям. То, что св. Роман не питал никаких симпатий к Анастасию и его семье, показывают следующие слова:

χαίρει γὰρ ὄντως
παρὰ βιαστῶν ἁρπάζεσθαι βασιλείαν,
πᾶσι δὲ δοῦναι ζωὴν τὴν <αἰώνιον>.
Радуется воистину
от насильников * царство восхитить
всем даровати * живот вечнующий[1023].

Здесь не могут иметься в виду только Ипатий и Помпей, потому что царской власти у них по большому счету никогда и не было, она была у Анастасия, который, возможно, выведен в образе египетского фараона в первом икосе Кондака на Трех Отроков[1024]. С другой стороны, множественное число βιαστῶν не может говорить только об Анастасии, хотя его способ действия по отношению к Православной Церкви вполне дает право назвать его насильником, однако это выражение гораздо более подходит для неудачливых узурпаторов Ипатия и Помпея. В этих кратких словах одновременно говорится и о смерти Анастасия и смене династии, и о неудаче его племянников вернуть своей семье царскую власть.

[1023]Romanus. Hymnus 54.2. Vol.5 SC 284. P. 474.

[1024] См. главу Реконструкция биографии. Восстановление жития Романа Сладкопевца по гимнографическим источникам

В приведенном нами рассказе Романа о литании мы видим несколько неожиданную для нас оппозицию: на одной стороне находится император и верующий народ, на другой – бунтовщики. С легкой руки Иоанна Зонары, мы привыкли к оппозиции «императорская власть – народ», однако, судя по всему, Роман Сладкопевец придерживался иной точки зрения. Теперь возникает вопрос: каковы представления Романа о народе? Можно ли говорить о том, что для Романа «народ» есть лишь «верный народ» (πιστὸς λαὸς) и каков объем этой верности – только ли Богу, или также государю? И если это – народ «верный Богу и императору», не участвующий в мятеже, то только ли меньшинство населения Константинополя удостаивается статуса народа? С одной стороны, термин λαὸς в византийском сознании, временами, связывается с идеей выбора, подбора, или избрания: это или конфессиональная общность (например – избранный народ Израиля, либо верующие Кафолической Церкви), или военное сословие (например славянская дружина Небула – λαὸς περιούσιος). Однако все же для первого тысячелетия в византийской словесности не встречаются контексты, где за λαὸς закреплялось бы значение – «знать, имущие», «те, кто почище», или «народ» противопоставлялся бы «толпе, черни» (πλῆθὸς, ὄχλὸς). Более того, среди византийских авторов I тысячелетия, в частности у историков λαὸς гораздо чаще употребляется в универсалистском значении (весь народ в этническом или политонимическом значении), чем в узком[1025].

Что же касается употребления термина λαὸς у Романа, то он не обязательно связан с избранным народом (Израилем, или новым христианским народом Церкви) может относиться ко всей этнической, или религиозной общности, в т.ч.

[1025] См. термины λαὸς, ὄχλος, πλῆθος в компьютерном Thesaurus Linguae Graecae.

языческой[1026] или даже ко всему человечеству[1027], с другой стороны, для сообщества верующих христиан временами Роман может употреблять и множественное число[1028]. λαὸς может означать и конкретное собрание находящихся в том или ином месте людей[1029]. Роман не вкладывает в понятие λαὸς социального смысла, напротив, в «Кондаке на трех отроков» он специально выделяет «всех первых народа»[1030]. Зачастую «народ и город» у Романа присутствуют в единой связке[1031] применительно к реалиям Византийской империи, Романии, нового христианского общества. С другой стороны, у него присутствуют контексты, где «народ» – общность верующих или верных, и

[1026] ἐπὶ τῇ ἀπειθείᾳ τοῦ λαοῦ Φαραώ· 2,8,
При неверии народа Фараона.
Hymnus 2. In Noe. Sect. 8. См. Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 1. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. Vol.99. P., 1964. P. 112. Далее, при цитате гимнов из одного и того же тома Hymnus (Название)... Sect... Ibid. P....
ὁ λαὸς ὁ ἀσεβὴς
ἐν Σοδόμοις οἰκῶν 2, 11,
Народ нечестивый,
в Содоме живущий
Hymnus 2. In Noe. Sect. 11, Ibid. P. 114.

[1027] ἀσυνέτων δὲ λαὸς – неразумных народ, т. е. люди до потопа Hymnus 2. In Noe. Sect. 5. Ibid. P. 106.

[1028] Ην, λαοί, πάλιν θεωρήσαντες κραυγάσωμεν·
Μέγας μόνος Κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν.
Народы, видевшие это, да возопиим:
«Велик един Господь, Спаситель наш».
Hymnus 5 In Josephum. Sect. 11. Ibid. P.216.

[1029] σοῦ τὴν μαρτυρίαν ὁ ἑστὼς οὗτος λαὸς
εἰκὸς οὐ παραδέχεται.
Твое свидетельство стоящий здесь народ,
как должно, не приемлет...
Hymnus 16. In Theophaniam. Sect. 11. Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 2. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. Vol.110 . P., 1965 P. 216.

[1030] τιμήσατε ταύτης τὸ κῦρος, ὡς ὀφείλετε,
μετὰ πάντων τῶν πρώτων τοῦ λαοῦ·
Почтите таковую честь, как должно,
со всеми первыми народа.
Hymnus 8. In tres pueros.12 Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 1. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. Vol.99. P., 1964. P. 374.

[1031] σπλαγχνίσθητι καὶ νῦν ἐπὶ λαὸν καὶ πόλιν σου,
παλάμῃ κραταιᾷ τοὺς καθ' ἡμῶν κατάβαλε
Умилосердись и ныне на народ и град Твой,
десницею крепкою сопротивников наших низложи.
Nineuia. Proem Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 1. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. Vol.99. P., 1964. P. 410.

язычники превращаются в «народ» Христа[1032] Нередки контексты, где народ – святой народ, избранный народ Израиля, или христиане[1033]. Сочетание «верный народ» у Романа все же относится к собранию верующих, а не подданых[1034]. Выражение «народ Твой» (по отношению ко Христу) или «верный народ» в узусе Романа относятся к христианам-кафоликам вне различия их социального положения, или даже подданства. Соответственно, если мы принимаем, что большинство жителей Константинополя являлись православными, то речь идет о большинстве жителей столице, которые не принимали участия в мятеже.

[1032] ἰδοὺ γὰρ μάγοι ἔξω ζητοῦσί σε·
τῶν ἀνατολῶν οἱ βασιλεύοντες
τὸ πρόσωπόν σου ἐπιζητοῦσι,
καὶ λιτανεύουσιν ἰδεῖν οἱ πλούσιοι τοῦ σοῦ λαοῦ·
ὁ λαός σου γὰρ ὄντως εἰσὶν οὗτοι οἷς ἐγνώσθης,
παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός.
Ибо маги извне взыскуют Тебя,
на востоке царствующие,
лице Твое желают видеть,
и служать чтобы узреть богатые народа Твоего.
Ведь народ Твой воистину Те, кем Ты познан,
Отроча младо, прежде веков же Бог.
Кондак на Рождество. Hymnus 10. In Nativitatem. Sect. 6 См. Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 2. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. Vol.110. P. 1965. P. 28.

[1033] καὶ ἔσομαι αὐτῶν Θεὸς καὶ σωτὴρ ἐκ παγίδων·
αὐτοὶ δὲ ἔσονταί μοι λαὸς ἡγιασμένος, κατοίκησιν ποιοῦντες
τῇ ἀϊδίᾳ καὶ ἀχωρίστῳ
Τριάδι τῇ ἀφθόνως πηγαζούσῃ
ἀγαλλίασιν <καὶ ἀπολύτρωσιν.>»
И буду им Богом и Спасителем от ловушек.
Они же будут мне народ освященный, обитанье творящий
вечной и нераздельной
Троице, щедро точащей
веселие и избавление.

[1034] Ὁ λαὸς ὁ πιστὸς ἐν ἀγάπῃ Χριστοῦ
συνελθὼν ἀγρυπνεῖ ἐν ψαλμοῖς καὶ ᾠδαῖς·
ἀκορέστως δὲ ἔχει τοὺς ὕμνους Θεῷ·
Ныне верный народ во любви ко Христу-жертвенной
во псалмах в песнопениях бдит он, сойдясь,
ненасытно к Творцу песнопенья поет.
Hymnus 22. 11. In habenta legionem daemonorum. Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 3. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. Vol.114. P., 1965. P. 35.
См. также другой пример из кондака на воскрешение Лазаря:
στῆσον τὴν πίστιν <τὴν> τοῦ λαοῦ σου·
κατακόσμησον νίκαις τὸν βασιλέα·
Утверди веру народа Твоего,
Укрась победами царя.
Hymnus 27. In Lazarum.11. Ibid. P. 142.

Следующие стихи, как кажется, также подтверждают то, что, по мнению Романа, большинство граждан Константинополя не принимало участия в мятеже:

τότε ἀθυμίαν ἐπιφέρει εἰς αὐτὴν
τὴν τράπεζαν τῆς χάριτος,
καυθῆναι συγχωρήσας τὰ ἅγια τὰ τῆς ἐκκλησίας[1035].

Сам термин ἀθυμία – «малодушие» – удивляет. Если бы речь шла о массовом восстании, в котором принимал участие почти весь народ (как мы привыкли считать), то годились бы другие термины – «злоба», «гнев» и т.д. Но, напротив, термин ἀθυμία, как и само описание мятежа Романом, говорит о другом: граждане остались в стороне[1036]. У автора мы нигде не встречаем высказываний о всеобщей вине народа в мятеже, напротив св. Роман склонен представлять народ скорее жертвой восстания, чем его участником: Город (т. е. Константинополь) испытывает ужас и поднимает великий плач, горожане пытаются спастись, но им мешает буря. Более того, народ пребывает в совместном молении с императором, который молится о спасении верного народа, а не о наказании, или усмирении его.

[1035] In terrae motionem. 54.10. *Romanos le Mélode*. Cantica. Vol. 5. ed. *J.Grosdidier de Matons* // Sources chrétiennes. Vol.283. P., 1981. P. 482.

[1036] Все это весьма напоминает 1917 г. и поэтическое переживание революции А.А. Ахматовой:
И, под эти речи шумные
От гульбы да от вина,
Порешили люди умные:
Наше дело — сторона.
См. А.Ахматова."Пива светлого наварено" См. Ахматова А.А. Сочинения. Т.1. М., 1988. С.122.
Еще более ярко пассивная (и самоубийственная) позиция народа отражена в стихотворении "Когда в тоске самоубийства":
"Когда в тоске самоубийства
Народ гостей немецких ждал,
И дух суровый византийства
От русской церкви отлетал,
Когда приневская столица,
Забыв величие свое,
Как опьяневшая блудница,
Не знала, кто берет ее..
Там же. С. 145.

Все это звучит необычно для современного читателя, благодаря «Истории войн» Прокопия Кесарийского, внедрившей в сознание читателей оппозицию – царь и возмутившийся против него народ. Но следует подчеркнуть, что мы на самом деле не знаем реальных масштабов восстания: цифра убитых на ипподроме – весьма условная и слишком большая, чтобы ей верить, тем паче, что по справедливому замечанию Марка Блока «средневековье не имело вкуса к точности». Соответственно, мы можем предположить, что мятеж был делом сравнительно небольшого числа маргинализированных элементов столицы, не представлявших всего населения, которое насчитывало не менее полумиллиона человек[1037].

Если мы рассмотрим внимательнее молитву императора, то с удивлением отметим: в обстановке мятежа и гражданской войны Юстиниан, уподобляя себя царю Давиду, сравнивает своих противников не с мятежным его сыном Авессаломом, как следовало бы с точки зрения библейского контекста и типологии, а с Голиафом – филистимским языческим богатырем, хулившим Бога Израилева, которого в неравном поединке победил почти безоружный пастух Давид. В топике самого св. Романа и его современников Голиаф во-первых, является образом чужеземца: ср. кондак на Вифлеемских младенцев:

ὃν γεννηθέντα φόβῳ ἐδειλίασε Γολιὰθ ὁ ἀλλόφυλος.

«Его же рожденного страхом устрашился Голиаф иноплеменник»[1038].

Во-вторых Голиаф зачастую символизировал дьявола и дьявольские силы[1039]. Сравнение с Голиафом своих идеологических противнико использовал

[1037] Вызывает сомнение в масштабах Константинопольского восстания и аналогия с событиями 387 г. – бойня на ипподроме в Фессалониках, который был немногим меньше константинопольского, между тем число убитых на нем – всего 6000. С другой стороны, Феофан Исповедник предлагает цифру почти втрое большую для потерь на фессалоникийском ипподроме -15000 человек.

[1038] Hymnus 15. 6. In infantes Bethleem. Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 2. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources Chrétiennes. Vol.110. P., 1965. P. 181.

[1039] ср. Βαΐοις βρέφη ὕμνουν σε υἱὸν Δαυὶδ καλοῦντές σε,
εἰκότως, ὦ δέσποτα· καὶ σὺ γὰρ ἀπέκτεινας
τὸν ὀνειδιστὴν νοητὸν Γολιάθ·
Hymnus 15. 6. In Baias. . Romanos le Mélode. Cantica. Vol. 4. ed. J. Grosdidier de Matons // Sources Chrétiennes. Vol.114. 1967. P.40.
С вайями дети пели тебя * Давида сыном именуя тебя.

также св. Кирилл Александрийский, в частности в сочинении «Против Иоанна Антиохийского»: κἂν ἐπέρχηι θρασὺς καὶ δεινὸς καὶ πολλὴν ἔχων τὴν ὑπεροψίαν καὶ κατὰ τὸν ἀλαζόνα Γολιὰθ βαρβαρικαῖς ἀπονοίαις καὶ ἀμαθίαις καθ' ἡμῶν ἐξογκούμενος, ἀλλὰ νικήσει Χριστός. «И выходит дерзкий и ужасный, имея многое презрение и подобно хвастуну Голиафу раздувается против нас варварским безумием и невежеством, но победит Христос»[1040].

Итак, Голиаф символизирует чужеземца, иноверца, в конечном счете – диавола или его слугу[1041]. Далее, Юстиниан молится о спасении верного или верующего народа (πιστὸν λαὸν). Но в представлении Романа царь является защитником верующего или верного народа. Возникает законный вопрос – от кого? Если мы принимаем изложенное выше истолкование образа Голиафа, то ответ ясен – от неких иноплеменных и иноверных, «варварских» сил, спровоцировавших мятеж. Отметим, также, что не случайно разделение законопослушных константинопольцев и мятежников на «верных» или «неверных», или, лучше сказать, на «верующих» и «неверующих». Подобная дифференциация явно говорит о иноконфессиональном и нехристианской принадлежности инициаторов мятежа.

Но, может быть, наше толкование слишком натянуто и основано только на одном месте кондака? Приведем другой пример:

τότε ἀθυμίαν ἐπιφέρει εἰς αὐτὴν
τὴν τράπεζαν τῆς χάριτος,
καυθῆναι συγχωρήσας τὰ ἅγια τὰ τῆς ἐκκλησίας,
ὡς καὶ πρώην ἀλλοφύλοις ἐκδέδωκε κιβωτὸν τὴν θείαν.
Малодушье тогда Он наводит на саму
трапезу благодати,

Подобно, о Владыко * и ты ведь умертвил
поносителя, Голиафа духовного. Кондак 32 (В неделю Ваий).

[1040] *Cyrillus Alexandrinus*. Contra Joannem Antiochenum // Concilia Oecumenica / *ed. E. Schwartz*. T.1. V.1.Lipsiae, 1939. P.99.

[1041] Есть еще одна причина. Голиаф был великаном и следовательно может символизировать силу и массу толпы (πλῆθος), слепую ярость черни (ὄχλος).

сгореть позволяя * Святому * *Святых* Церкви,
подобно как и прежде иноплеменным * Он выдал Кивот Божественный[1042].

Это место, как и сам и сам термин οἱ ἀλλόφυλοι является аллюзией на библейский текст Первой книги Царств: κραταιοῦσθε καὶ γίνεσθε εἰς ἄνδρας, ἀλλόφυλοι, μήποτε δουλεύσητε τοῖς Εβραίοις, καὶ ἐπολέμησαν αὐτούς· καὶ πταίει ἀνὴρ Ισραηλ, καὶ ἔφυγεν ἕκαστος εἰς σκήνωμα αὐτοῦ· καὶ ἐγένετο πληγὴ μεγάλη σφόδρα, καὶ ἔπεσαν ἐξ Ισραηλ τριάκοντα χιλιάδες ταγμάτων. καὶ κιβωτὸς θεοῦ ἐλμήφθη, καὶ ἀμφότεροι υἱοὶ Ηλι ἀπέθανον, Οφνι καὶ Φινεες. «Укрепляйтесь, и будьте мужами, иноплеменники, да не будете рабствовать евреям, и выступили в бой против них. И устрашился муж израильтянин, и побежал каждый в свой шатер. И было поражение великое весьма и пали из Израиля тридцать тысяч воинства. И ковчег Божий был взят, и оба сына Илия умерли, Офни и Финеес». (1 Царств, 4,9-11).

Подобная аналогия уместна для отражения общей паники во время восстания, а цифра тридцать тысяч убитых в битве при Афеке во времена Самуила представляет значимую семантическую параллель к численности погибших на ипподроме в 532 году (если только источники дают подлинное, а не преувеличенное число)[1043].

Стоит также отметить, что термин ἀλλόφυλος употреблялся не только по отношению к язычникам, но также и к иудеям, в том числе и в юридических текстах, например – в Новеллах Юстиниана[1044]. Наконец, зачастую термин ἀλλόφυλος применяется к врагам империи, как к внешним, так и внутренним[1045].

[1042] In terrae motionem. 54. 12. *Romanos le Mélode*. Cantica. Vol. 5. ed. *J.Grosdidier de Matons* // Sources chrétiennes. Vol.283. P., 1981. P. 482.

[1043] Если продолжать эту аналогию, то узурпаторов Ипатия и Помпея, племянников нечестивого, с точки зрения Романа, императора Анастасия, можно сравнить с нечестивыми сыновьями первосвященника Илия.

[1044] πλὴν ἀλλ' ὡς ἂν μὴ τὰς λοιπὰς αὐτοῖς ἀποκλείειν νομισθείημεν ἑρμηνείας, ἄδειαν δίδομεν καὶ τῇ Ἀκύλου κεχρῆσθαι, κἂν εἰ ἀλλόφυλος ἐκεῖνος καὶ οὐ μετρίαν ἐπί τινων λέξεων ἔχῃ πρὸς τοὺς ἑβδομήκοντα τὴν διαφωνίαν. Но, чтобы не считалось, что мы закрываем им прочие толкования, то даем позволение пользоваться Акилой, пусть он и иноплеменник, и немалое различие имеет в некоторых словах по отношению к переводу семидесяти. Novella 146. De Hebraeis. *Justiniani* Novellae /ed. *R. Schöll et W. Kroll* // Corpus iuris civilis, vol. 3. Berlin: Weidmann, 1895 (repr. 1968): P. 716.

[1045] οὐ γάρ τι μικρόν ἐστιν ἀλλὰ καίριον

Следовательно, для св. Романа мятежники, поджегшие храм Святой Софии, новый Ковчег Завета, ничем не отличались от «иноплеменников» – варваров и язычников, либо нехристиан.

Следует заметить, что Византия или Ромейская империя эпохи Юстиниана не знала национализма в его современном смысле. Ромеем мог быть представитель любого народа, будь он грек, армянин, гот, сириец или египтянин, если он исповедовал ортодоксальное христианство и подчинялся законам империи. Соответственно, если речь идет об «иноплеменниках» ἀλλόφυλοι внутри империи, то под ними могут подразумеваться прежде всего члены нехристианских самоуправляющихся общин – иудейской и самарийской или же участники тайных религиозных обществ, неподконтрольных общегосударственным законам, своего рода «внутренние эмигранты», то есть манихеи.

Стоит задуматься и о следующем. Если бы аналогия шла по линии уничтожения храма в пожаре, то гораздо более уместна была бы аналогия не с пленением ковчега филистимлянами (1 Царств, 4, 11), а с взятием Иерусалима Навуходоносором (4 Царств 25, 8-9), и тогда эти строки могли звучать несколько по-другому, например «как и некогда иноплеменникам был выдан (на сожжение) храм Божественный».

Дело в том, что согласно межзаветному преданию, разделявшемуся и христианами, Ковчег Завета не достался вавилонянам, а был спрятан пророком Иеремией в потайном месте[1046]. Предание ковчега иноплеменникам призошло только один раз – в войне Израиля с филистимлянами[1047]

εἰ καί τι μικρὸν ὁ στρατὸς παρεκτρέχει,
πολλῶν μεταξὺ δυσχερῶν κινουμένων
τοῖς ἀλλοφύλοις εἰκότως στρατεύμασι.
Не малое сие есть, но удалое.
Пусть малое здесь войско устремляется
средь многих трудностей и бед, что движимы
иноплеменными большими полчищами.
Georgius Pisides. De expeditione Persica / ed. *A. Pertusi* // Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici // Studia patristica et Byzantina 7. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959. P. 86.

[1046] См. *Еланская А.И*. Изречение египетских отцов .Спб. 1996. С. 232.

[1047] Один из примеров – следующая апофтегма: Ἀδελφὸς ἠρώτησε τὸν ἀββᾶν Κρόνιον· Τί ποιήσω τῇ λήθῃ τῇ αἰχμαλωτιζούσῃ τὸν νοῦν μου, καὶ οὐκ ἐώσῃ με αἰσθάνεσθαι, μέχρι με

Однако, с точки зрения судьбы храмов (или храма св. Софии) эта параллель – не очень удачная. очевидно автору гораздо важнее была аналогия между древними обитателями Палестины – филистимлянами и ее современными жителями – иудеями и самарянами, которые являются «иноплеменниками» (ἀλλόφυλοι) по отношению к избранному христианскому народу.

Поэтому, из данного фрагмента, как и из прочих частей кондака, следует сделать следующие выводы:

Во-первых, по мнению Романа, определяющей линией поведения большинства константинопольцев являлись страх и желание собственного спасения, «малодушие», которое объяло горожан и дало возможность сжечь церкви Святой Софии и Ирины.

Во-вторых, виновниками сожжения и мятежа являются некие «иноплеменники», либо язычники, либо члены нехристианских сообществ – иудеи, самаряне, или манихеи.

Теперь возникает вопрос: насколько восстановленное нами понимание связано с исторической реальностью? Чтобы ответить на него, необходимо прибегнуть к другим свидетельствам эпохи и прежде всего такому в высшей степени важному, по мнению ряда исследователей, документу, как акты Калоподия.

ἐνέγκῃ κατ' αὐτῆς τῆς ἁμαρτίας; Καὶ λέγει ὁ γέρων· Ὅτε ἔλαβον οἱ ἀλλόφυλοι τὴν κιβωτὸν διὰ τὴν κακὴν πρᾶξιν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἔσυρον αὐτὴν ἕως οὗ ἤνεγκαν αὐτὴν εἰς τὸν οἶκον Δαγὼν τοῦ θεοῦ αὐτῶν· καὶ τότε ἔπεσεν ἐπὶ προσώπου αὐτοῦ. Καὶ λέγει ὁ ἀδελφός· Τί ἐστι τοῦτο; Ὁ δὲ γέρων εἶπεν, ὅτι Ἐὰν φθάσωσιν αἰχμαλωτίσαι τὸν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῶν ἰδίων αὐτοῦ ἀφορμῶν, οὕτως ὑποσύρωσιν αὐτὸν, ἕως ἂν ἐνέγκωσιν αὐτὸν ἐπάνω τοῦ ἀοράτου πάθους. Ἐν ἐκείνῳ οὖν τῷ τόπῳ ἐὰν στραφῇ ὁ νοῦς, καὶ ζητήσῃ τὸν Θεὸν, καὶ μνημονεύσῃ τῆς αἰωνίου κρίσεως, εὐθὺς τὸ πάθος πίπτει καὶ ἀφανὲς γίνεται. Γέγραπται γάρ· Ὅταν ἀποστραφεὶς στενάξῃς, τότε σωθήσῃ, καὶ γνώσῃ ποῦ ἦσθα. Брат вопросил старца: «Что мне поделать с забвением, пленяющим ум мой и не позволяющим мне чувствовать, когда оно вводит меня в грех?» И говорит старец: «Когда иноплеменники взяли ковчег по причине дурного дела сынов Израиля, они грабительски удерживали его вплоть до того времени, как внесли его в дом Дагона, бога их. И тогда он пал на лицо свое». И сказал брат: «Что это значит?» Старец ответил: «Когда им удастся пленить ум человека из-за его прилогов, они удерживают его, пока не вносят его поверх невидимой страсти В этом месте, если обратится ум и взыщет Бога и вспомнит о вечном суде, то немедленно падает страсть и становится незаментной. Ведь написано: «Когда обратишься, восстенаешь, тогда спасешься и познаешь, где ты был». Apophtegmata patrum PG. T. 65. Col. 404.

«Акты Калоподия – почти дословная запись диалога на ипподроме 6 января 532 года между императорским чиновником – «мандатором» и прасинами. В нем следует обратить внимание на следующие моменты.

Во-первых, император последовательно и безоговорочно отрицает все обвинения не только в свой адрес, но и в адрес венетов. В убийствах он обвиняет самих прасинов:

«τὸν ξυλοπώλην, τὸν εἰς τὸ Ζεῦγμα, τίς ἐφόνευσεν, αὐτοκράτωρ;»

–Μανδάτωρ· «ὑμεῖς αὐτὸν ἐφονεύσατε.»

–Οἱ Πράσινοι· «τὸν υἱὸν τοῦ Ἐπαγάθου τίς ἐφόνευσεν, αὐτοκράτωρ;»

–Μανδάτωρ· «καὶ αὐτὸν ὑμεῖς ἐφονεύσατε· καὶ τοὺς Βενέτους πλέκετε.»

–Οἱ Πράσινοι· «ἄρτι καὶ ἄρτι· κύριε ἐλέησον. τυραννεῖται ἡ ἀλήθεια.

Прасины: «Башмачника в Зевгме кто убил, самодержец?»

Мандатор: «Вы его убили».

Прасины: «Сына Эпагафа кто убил, самодержец?».

Мандатор: «Вы его убили, да еще впутываете в это венетов».

Прасины: «Паки и паки. Господи помилуй. Тирански попирается истина»[1048].

Подобное поведение дало поводам историкам упрекать Юстиниана в пристрастии к венетам и их возвышении в ущерб прасинам[1049]. Однако, если вдуматься, мог ли самодержавный государь, подобный Юстиниану, стремиться к тому, чтобы быть государем лишь венетов, а не всех ромеев? Подобное поведение характерно для политического манипулятора XX века, а не автократора Божией милостью, который в силу самого своего положения должен быть арбитром для враждующих партий и классов. Исследователи справедливо говорят «о намерении Юстиниана, стремившегося к внутреннеӣ консолидации государства, «поставить на место» как венетов, так и прасинов, снизить их активность и, самое главное, добиться прекращения постоянных столкновений между ними»[1050]. Поведение Юстиниана, зафиксированное в «Актах по поводу Калоподия» находится в противоречие с его предшествующей политикой по

[1048] *Theophanes*. Chronographia. P. 183.

[1049] Такие высказывания были у Гиббона и его последователей.

[1050] См. в частности *Чекалова А.А.* Константинополь в VI в.. С. 191.

отношению к партиям ипподрома, начатой им еще в качестве соправителя Юстина, когда он издал указ, направленный одновременно и против венетов, и против прасинов. Как сообщает Иоанн Малала, "καὶ ἐν ἑκάστῃ δὲ πόλει κατέπεμψε θείας σάκρας, ὥστε τιμωρηθῆναι τοὺς ἀταξίας ἢ φόνους ποιοῦντας, ὁποίου δ' ἦν ὑπάρχωσι μέρους, ὥστε μὴ τολμᾶν τινα τοῦ λοιποῦ τὴν οἱανδήποτε ἀταξίαν ποιῆσαι, φόβον ἐνδειξάμενος εἰς πάσας τὰς ἐπαρχίας. «И в каждый город он послал божественные сакры с тем, чтобы наказывались те, кто творит беспорядки или убийства, к какой бы партии они не принадлежали, так чтобы никто не смел бы сотворить какое-либо бесчиние и навел он (буквально показал) страх во всех провинциях» (букв. – епархиях) [1051].

К этому следует добавить, что и после диалога, записанного в «Актах Калоподия», политика Юстиниана не меняется: по его приказу епарх города Евдемон хватает как прасинов, так и венетов, повинных в убийствах и приговаривает и тех и иных к смертной казни.

Тогда возникает законный вопрос: почему император столь резко в данном случае выступает против прасинов, не принимая ни одной из их многочисленных претензий? Речь идет о нешуточном с юридической точки зрения деле – убийстве двадцати шести человек. Что случилось с обычно принципиальным императором, не заинтересованным, как мы видели, в чрезмерном возвышении ни одной из партий? Казалось бы, с точки зрения элементарной политической логики, было бы уместным обещать беспристрастное расследование, благодаря которому можно было бы держать в узде обе партии, а за счет этого обещания протянуть время и сбить накал страстей. Почему император столь безапеляционно обвиняет самих прасинов в убийстве своих товарищей, даже не обещая разобраться?

Может быть, Юстиниан говорил (через мандатора) так потому, что он знал то, что не знаем мы, а именно, что эти убийства явились плодом сознательной провокации со стороны определенной части партии «зеленых», которые были связаны с некими скрытыми силами, заинтересованными в дестабилизации

[1051] *Joannes Malala*. Chronographia. P.422

обстановки в империи, в кровавом бунте и низложении императора. И тогда понятным становится ответ мандатора: «Вы приходите на зрелища только для того, чтобы дерзить архонтам… Вы убиваете и клевещите на венетов».

Теперь возникает вопрос о религиозной идентичности данных сил. В «Актах Калоподия» есть ряд высказываний, могущих пролить свет на данный вопрос.

Мандатор: «Молчите, иудеи, манихеи, самаряне».

Прасины: «Ты называешь нас манихеями? Богородица с нами!»

Сначала прасины пытаются уверить императора в своем православии, но затем их прорывает:

Прасины: «Я хотел бы возразить говорящим, что от Бога устрояются все дела. Откуда же это несчастье?»

Мандатор: «Бог непричастен злу».

Прасины: «Бог непричастен злу? А кто же оскорбляет сейчас меня? Если есть философ, или отшельник, пусть он рассудит между нами!»

Мандатор: «Богохульники и богоненавистные, до каких пор вы не успокоитесь?»[1052]

Итак, прасины сомневаются в Божественном всемогуществе, либо Божественной благости и непричастности Бога злу. Более того, они полагают, что именно Бог поступает несправедливо с ними (ἀδικεῖ). В данном случае, прасины в чистом виде воспроизводят манихейскую парадигму, согласно которой существуют два бога, один – благой, не оказывающий серьезного влияния на мирские дела и другой – злой, управляющий миром[1053]. Соответственно отпадает традиционно используемая исследователями возможность интерпретировать слово «манихей» как монофизит[1054] и в силу

[1052] ἤθελον ἀντιβάλαι τοῖς λέγουσιν ἐκ θεοῦ διοικεῖσθαι τὰ πράγματα· πόθεν αὕτη ἡ δυστυχία;»– Μανδάτωρ· «ὁ θεὸς κακῶν ἀπείραστος.» –Οἱ Πράσινοι· «θεὸς κακῶν ἀπείραστος; καὶ τίς ἐστιν ὁ ἀδικῶν με; εἰ φιλόσοφός ἐστιν ἢ ἐρημίτης, τὴν διαίρεσιν εἴπῃ τῶν ἑκατέρων.» – Μανδάτωρ· «βλάσφημοι καὶ θεοχόλωτοι, ἕως πότε οὐχ ἡσυχάζετε;» *Theophanes*. Chronographia. P. 183.

[1053] Из последних исследований см. в частности *Хосроев А.Л.* История манихейства. Prolegomena. Спб.: Филологический факультет СПБГУ. 2007. См. в особ. с. 124-128.

[1054] В узусе политического языка VI-IX в. кличка «манихей» действительно применялась к монофизитам, см. в частности, акты Константинопольского и Иерусалимского собора 536 г.: · οὗτοι θεοπασχῖται καὶ οὐχὶ Χριστιανοί εἰσι· Μανιχαῖοι καὶ οὐκ ὀρθοτόμοι· τετραδῖται καὶ οὐ τριαδόδοξοι· Εὐτυχιανισταὶ καὶ οὐκ ὀρθόδοξοι· Νεστοριανοὶ καὶ οὐ

высказываний прасинов по крайней мере некоторую часть из них, экстремистски настроенную можно с осторожностью идентифицировать с историческими манихеями.

Конечно, в этом высказывании есть элемент эпатажа, однако лишь элемент… Трудно, или почти невозможно представить себе православного христианина даже сгоряча считающего Бога творцом зла.

То же следует сказать о высказывании μεταβαίνω, καὶ τότε ἰουδαΐζω – «Перейду в другую веру и тогда стану иудеем». Если учесть, что переход из христианства в другую религию карался смертной казнью, то можно судить о том, что подобные высказывания – не просто эпатаж, но установка на бунт, в том числе и против веры. А дать подобную установку могли те, для кого не было нужды переходить в иудейство.

Возможно, что среди толпы прасинов были и скрытые язычники. По, крайней мере, весьма показательно следующее высказывание: «Скорее подобает быть язычником, чем венетом, Бог знает».

(μᾶλλον δὲ ἑλληνίσαι συμφέρει, καὶ μὴ βενετίσαι, ὁ θεὸς οἶδεν).

И снова вернемся к образу Голиафа в кондаке Романа, важного прежде всего как символ иноплеменника и язычника. Если мы принимаем тезис о том, что у истоков мятежа могли стоять иудеи, самаряне и манихеи (см. выше), то появление Голиафа более чем не случайно: иноверцы и еретики выступают не просто против императора, но против истинной веры. Если мы вспомним те богохульства, которые позволяли себе некоторые из димотов, то сравнение бунтовщиков с Голиафом, хулившим Бога Израиля, становится еще более полным.

Показателен сам факт сохранения Актов Калоподия в качестве официального документа. Если бы за ответами мандатора (а точнее императора, говорившего его устами) не стояло бы никакого реального содержания, а они

φιλόχριστοι. Они теопасхиты а не христиане, Манихеи, а не православные, тетрадиты, а не славящие Троицу. Евтихиане, а не православные, Несториане, а не христолюбивые. Concilium Constantinopolitanum 536 T. 8. 3. P. 8. Однако, по нашему мнению в контексте актов Калоподия невозможно говорить о монофизитстве прасинов, коль скоро они высказывают вещи невозможные для любого христианина, но типичные для манихея.

были вызваны желанием в грубой и резкой форме отделаться от прасинов, морально подавить их и приказать им молчать, то подобный документ являлся бы саморазоблачительным: в результате негибкости и упорства императора возник конфликтная ситуация, вспыхнуло восстание, в ходе которого погибло не менее тридцати тысяч человек и сгорела половина Константинополя. Если к тому же это упорство не имело серьезной мотивации, а было связано лишь с пристрастием императора к венетам, то сохранять подобный документ и тем более пускать его в широкий оборот означало бы дискредитировать себя. Следовательно, он отражает официальную позицию Юстиниана и его окружения не только на момент восстания, но и после него и эта позиция, насколько ее можно реконструировать, состояла в следующем. Восстание было спровоцировано нехристианскими элементами (манихеями, иудеями, самарянами, возможно – язычниками), нашедшими для своей агитации благоприятную почву среди прасинов, для их провоцирования были предприняты убийства, которые затем были приписаны венетам.

Теперь рассмотрим, насколько реконструируемая нами официальная точка зрения может соответствовать исторической действительности? Несмотря на то, что истории восстания Ника, ее причинам и ходу посвящено большое количество работ[1055], оно до сих пор представляет целый ряд загадок. Многие исследователи согласны в том, что как минимум сцена на ипподроме, зафиксированная в «Актах Калоподия» была тщательно подготовлена и разыграна прасинами[1056]. С ними можно только согласиться. Печальный опыт революций XVIII-XXI веков (и не только) показывает, что восстание немыслимо без вождей (чаще всего тайных), без надлежащего приготовления, без подготовки лозунгов и крикунов. Как показывают исследования Г.Лебона толпа нуждается в управлении, которое чаще всего осуществляется скрытно[1057]. Классический случай скрытой агитации и подготовки так сказать «гласа народа» – распятие Христа, когда первосвященники и книжники подстрекнули народ

[1055] См. выше.
[1056] *Чекалова А.* Константинополь в VI в... С. 101
[1057] *Лебон Г.* Психология народов и масс. — М.: 2011

просить Варраву (Иоанн. 19, 27) и требовать распятия Иисуса. Наличие нескольких агитаторов и крикунов способно наэлектризовать толпу и развернуть ее настроение на 180 градусов. Это, в частности, чувствуется в «Актах Калоподия», если вначале прасины обижаются на прозвище «манихеи», то в конце они уже провозглашают манихейские лозунги.

Восстание Ника представляет собой целый ряд ситуаций, которые можно интерпретировать как заранее спланированные и подготовленные. Показательно, что в отличие от предыдущих восстаний при императоре Анастасии восставшие не шли ни на какие компромиссы, хотя Анастасий им никогда не обещал и не выполнял того, что обещал и выполнял Юстиниан. Достаточно было Анастасию в 512 году выйти на ипподром, отложив венец, и произнести примирительную речь, как восставшие константинопольцы успокоились[1058]. Но когда Юстиниан сделал то же и даже большее – отрешил от власти наиболее ненавистных чиновников, публично выразил сожаление о своем поведении, обещал амнистию всем участникам восстания, то услышал в ответ: «Ты лжешь! Ты даешь ложную клятву, осел!».

До этого восставших не удовлетворили отставки непопулярных чиновников – Иоанна Каппадокийского, Эвдемона, Трибониана, при том, что это были высшие магистраты империи: префект претория, префект столицы, квестор – руководитель всей судебной системы государства. Подобная бескомпромиссность еще была бы объяснима, если бы у восставших был свой центр власти и свой претендент, но лишь в последний день восстания, когда город уже был сожжен и пролилась кровь, восставшие выдвигают своего претендента на престол – Ипатия, племянника Анастасия. До этого у восстания явных предводителей не было.

Из этого можно сделать вывод: у вождей восстания, оставшихся в тени, не было цели брать власть (они отлично понимали, что их не признают в качестве легитимных правителей), а нанести сколь возможный ущерб Константинополю, способствовать уничтожению наибольшего количества людей и сжечь как можно

[1058] *Joannes Malalas*. Chronographia. P.408

больше церквей, дестабилизировать обстановку и в идеале способствовать крушению империи.

При Анастасии поджоги церквей были немыслимы. Однако во время восстания Ника происходят очевидные поджоги не только административных зданий, но и храмов. При этом зверство поджигателей дошло до такой степени, что сгорела не только церковь св. Сампсона, но и больница при ней вместе со всеми больными. Все это показывает, что двигателем восстания были люди, которые ненавидели христианское население Константинополя и стремились к его уничтожению.

Встает вопрос: на чей почерк похожи действия мятежников во время восстания Ника? Для ответа на этот вопрос обратимся к Хронографии Иоанна Малалы. Вот эпизод, относящийся к царствованию Зенона: «Во время его [т.е. Зенона] царствования, самаритяне, тиранически захватив власть, венчали на царство начальника разбойников по имени Юстаса самаритянина. И он вошел в Кесарию, и смотрел конские состязания, и убил многих христиан, когда над первой Палестиной начальствовал Порфирий. Тот же Юстас сжег храм святого Прокопия при Тимофее епископе Кесарийском»[1059].

Итак, мы видим все элементы, которые присутствуют во время восстания Ника: убийство многих христиан, сожжение храма и даже – венчание самозванца (возможно – на ипподроме). Во всяком случае, здесь прослеживается явная связь восстания с ипподромом (как и в случае восстания Ника).

Еще более интересное и характерное сообщение содержится в хронике Иоанна Малалы за 529 год: «В месяце июне седьмого индиктиона произошло языческое возмущение. Ибо самаритяне вошли в соглашение с христианами и иудеями. И многие места были сожжены в Скифополе. Услышав об этом сам царь вознегодовал на архонта Васса, приняв которого, он приказал обезглавить в той же самой земле. Самаритяне, узнав о негодовании против них, тиранически

[1059] Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας τυραννήσαντες οἱ Σαμαρεῖται ἐν Παλαιστίνῃ ἔστεψαν λῄσταρχον ὀνόματι Ἰουστασὰν Σαμαρείτην· καὶ εἰσῆλθεν ἐν Καισαρείᾳ καὶ ἐθεώρησεν ἱππικὸν καὶ ἐφόνευσε πολλοὺς χριστιανοὺς ἡγεμονεύοντος τῆς πρώτης Παλαιστίνης Πορφυρίου. ὁ δὲ αὐτὸς Ἰουστασὰς ἔκαυσε τὸν ἅγιον Προκόπιον ἐπὶ Τιμοθέου ἐπισκόπου Καισαρείας. *Joannes Malalas*. Chronikon. P. 410.

возмутились и венчали на царство вождя разбойников по имени Юлиан, самарянина, и сожгли имения церкви, и убили многих христиан. И Юлиан, войдя в Неаполь, смотрел состязания на ипподроме со множеством самаритян. И первую ветвь выиграл некий Никей, колесничий, христианин. Были же и другие колесничие в этом Неаполе, самаряне и иудеи, которых победил этот Никей, колесничий. И пришел он к тирану за причитающейся ему наградой, и спросил Юлиан его, какой он веры. Узнав, что он христианин и посчитав эту первую победу христиан за неблагоприятное для себя знамение (что и сбылось), немедленно повелел обезглавить колесничего на ипподроме. Он скверно обошелся и с епископом этого города»[1060].

Антихристианский характер этого восстания не нуждается в комментариях. Примечательно, однако, что начинается оно как совместное восстание самаритян, христиан и иудеев и лишь в процессе восстания обнаруживается его антихристианская сущность, выразившаяся в сожжении церквей, убийства христиан и как кульминация, расправа с епископом и несчастным колесничим. Мы видим, сколь разнородные элементы участвовали в палестинском восстании 529 г. Тогда возникает вопрос: а почему подобное не могло происходить в Константинополе во время восстания Ника?

О совместных выступлениях иудеев и самаритян известно также из сообщения Иоанна Малалы от 553 года. Он сообщает следующее: «В месяце июле восстали самаритяне и иудеи в Кесарии Палестинской, соединившись друг

[1060] τῷ δὲ ἰουνίῳ μηνὶ τῆς ἑβδόμης ἰνδικτιῶνος ταραχῆς γενομένης ἐθνικῆς, συμβαλόντων γὰρ τῶν Σαμαρειτῶν μεταξὺ χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων, πολλοὶ τόποι ἐνεπρήσθησαν ἐν Σκυθοπόλει ἐκ τῶν αὐτῶν Σαμαρειτῶν. καὶ τοῦτο ἀκούσας ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἠγανάκτησε κατὰ τοῦ ἄρχοντος Βάσσου· ὄντινα διαδεξάμενος ἀπεκεφάλισεν ἐν αὐτῇ τῇ χώρᾳ. οἱ δὲ Σαμαρεῖται γνόντες τὴν καθ' ἑαυτῶν ἀγανάκτησιν, ἐτυράννησαν καὶ ἔστεψαν λῄσταρχον ὀνόματι Ἰουλιανόν, Σαμαρείτην, καὶ ἔκαυσαν κτήματα καὶ ἐκκλησίας καὶ ἐφόνευσαν πολλοὺς χριστιανούς. καὶ εἰσελθὼν ἐν Νεαπόλει ἐθεώρησεν ἱπποδρόμιον μετὰ πλήθους Σαμαρειτῶν·καὶ τὸ πρῶτον βάϊον ἐνίκησε Νικέας τις, ἡνίοχος χριστιανός. ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι ἐν τῇ αὐτῇ Νεαπόλει ἡνίοχοι, Σαμαρεῖται καὶ Ἰουδαῖοι, οὕστινας ἐνίκησεν ὁ αὐτὸς Νικέας ἡνίοχος. καὶ ἐλθὼν πρὸς τὸν τύραννον, ὀφείλων τιμηθῆναι, ἐπηρώτησε δὲ αὐτὸν ποίας ὑπάρχει θρησκείας; καὶ μαθὼν ὅτι χριστιανός ἐστι, καὶ εἰς σύμβολον δεξάμενος τὴν τῶν χριστιανῶν εὐθέως πρώτην νίκην κατ' αὐτοῦ, ὅπερ καὶ γέγονεν, εὐθέως πέμψας ἀπεκεφάλισεαμ τὸν ἡνίοχον ἐν τῷ ἱπποδρομίῳ. ἐχρήσατο κακῶς καὶ τῷ ἐπισκόπῳ τῆς αὐτῆς πόλεως. *Joannes Malalas.* Chronikon. P. 445.

с другом в порядке отдельных партий, напали на христиан этого города и убили многих из христиан. Они совершили нападения на церкви и разрушили их»[1061].

Таким образом, мы видим здесь во многом тот же почерк, что и в ранних восстаниях самаритян и во время восстания Ника – уничтожение христиан, разрушение или сожжение церквей.

Тогда встает вопрос: а оказывали ли самаряне вообще какое-либо влияние на события в империи вообще и в Константинополе в частности? Из Хронографии Иоанна Малалы мы узнаем, что самарянам удалось сорвать подписание мирного договора с персами, уверив их в своей поддержке и помощи: «И самаритяне, негодуя на ромеев из-за императора Юстиниана, как написано выше, и придя к Каваду, царю персов из своей земли Палестины и обещали ему заключить с ним союз. А число их было пятьдесят тысяч. Обещали они предать царю персов свою землю, всю Палестину и святые места, город, обладавший дарами различных царей – множеством золота и бесчисленным количество мдрагоценных камней. Царь персов, услышав это, и будучи убежден их речами, отказался заключать мир. … Предательство самаритян стало известно римлянам»[1062]. Что же касается влияния самарян в столице, то достаточно показательным является факт того, что некоторые самаряне принадлежали к сенату и пользовались расположением императрицы. Таким был, в частности, некий Арсений, сын Сильвана[1063].

Наконец, Пасхальная хроника, помещая рассказ о самарийском бунте непосредственно перед восстанием Ника (хотя между ними прошло не менее трех лет), прямо ставит их в непосредственную связь и, кроме того отмечает, что некоторые самаритяне наружно приняли крещение из страха и «ведут себя

[1061]Μηνὶ ἰουλίῳ ἰνδικτιῶνος δ στασιάσαντες οἱ Σαμαρεῖται καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἐν Καισαρείᾳ Παλαιστίνης, ποιήσαντες τὸ ἄν εἰς ἀλλήλους ὡς ἐν τάξει μερικῶν ἐπῆλθον τοῖς χριστιανοῖς τῆς αὐτῆς πόλεως καὶ πολλοὺς κατέσφαξαν τῶν χριστιανῶν. ἐπῆλθον δὲ καὶ ἐπόρθησαν τὰς ἐκκλησίας. Ibid. P. 470.

[1062] ὡς τῶν Σαμαρειτῶν Ῥωμαίων ἀγανακτηθέντων ὑπὸ τοῦ βασιλέως Ἰουστινιανοῦ, ὡς προγέγραπται, φυγόντων καὶ ἀπελθόντων πρὸς Κωάδην, βασιλέα Περσῶν, ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν χώρας Παλαιστίνης, καὶ ἐπαγγειλαμένων αὐτῷ συμμαχεῖν· τὸ δὲ πλῆθος αὐτῶν ἦν χιλιάδες πεντήκοντα, ἐπηγγείλαντο δὲ τῶν Περσῶν βασιλεῖ προδιδόναι τὴν ἑαυτῶν χώραν, τὴν Παλαιστίνην πᾶσαν καὶ τοὺς ἁγίους τόπους, πόλιν ἔχουσαν διαφόρων βασιλέων χαρίσματα· χρυσοῦ τε γὰρ πλῆθος πολὺ καὶ λίθων τιμίων ἀναρίθμητος ποσότης· καὶ ἀκούσας ταῦτα ὁ βασιλεὺς Περσῶν, καὶ πεισθεὶς τοῖς παρ' αὐτῶν λεγομένοις, ἀνεδύη περὶ τὸ ποιῆσαι τὰ πάκτα. Η δὲ τῶν Σαμαρειτῶν προδοσία ἐγνώσθη Ῥωμαίοις…. *Joannes Malalas*. Chronikon P. 456.

[1063] Чекалова А. Указ. соч. С. 134.

двоеверно, при суровости архонтов по наружности коварно и злокозненно выдают себя за христиан, а при распущенности сребролюбивых архонтов ведут себя как самаряне и ненавистники христианства»[1064]. Подобный же феномен «двоеверия» мы наблюдаем и в репликах константинопольского охлоса в «Актах Калоподия». Стоит отметить, что и Георгий Кедрин ставит самарийское восстание в ближайшую связь с восстанием Ника.

Однако, гораздо более влиятельной силой являлось иудейство. Иудеи активно действовали против христиан как вместе с язычниками и самарянами, так и сами по себе[1065]. Показателен следующий эпизод. Во время театральных представлений в Александрии между иудеями и христианами происходили частые столкновения. В 415 году александрийские иудеи вначале обвинили перед епархом Александрии Орестом грамматика Иеракса, друга архиепископа Кирилла в возбуждении вражды и смятения в народе лишь потому, что Иеракс горячее всех аплодировал св. Кириллу при его появлении. Добившись бичевания Иеракса по причине вражды епарха с епископом, иудеи почувствовали свою безнаказанность и организовали коварное ночное нападение на христиан, в результате которого погибли многие александрийцы.

По словам Сократа Схоластика, происходило это следующим образом:

«Заключив соглашение между собой и сделав кольца из коры молодых пальм, они замыслили ночное нападение против христиан. В одну из ночей они приготовили глашатаев по частям города кричать, что «знаменитая церковь Александра вся объята огнем». Услышав это, все христиане сбегались отовсюду, чтобы спасти церковь. Иудеи немедленно нападали на них и убивали, не трогая друг друга, ибо показывали друг другу кольца, а прибегавших христиан убивали.

[1064] καὶ ἕως τῆς σήμερον ἐπαμφοτερίζουσιν, καὶ ἐπ' αὐστηρίᾳ μὲν ἀρχόντων σχήματι διεψευσμένοι ὑπούλως καὶ κακούργως ὡς χριστιανοὺς ἑαυτοὺς ἐμφανίζουσιν, ἐπὶ χαυνότητι δὲ ἀρχόντων φιλοχρημάτων Σαμαρεῖται καὶ μισοχριστιανοὶ καὶ ὡς μὴ γνόντες χριστιανισμόν, οὕτω διαπράττονται, τοὺς ἄρχοντας πείθοντες σαμαρειτίζειν διὰ τῶν χρημάτων. Chronicon Paschale. P. 613

[1065] В Луге Духовном, памятнике первой четверти VII в. рассказываетсяно разбойнике Давиде, в шайке которого были и христиане, и иудеи, и самаряне. Отметим, что один из "подвигов" иудеев и самарян состоял в том, что они изнасиловали христианок, которые несли своих новокрещенных детей из Иерусалима домой, а беспомощных детей бросили в пустыне. См. Joannes Moschus. Pratum Spirituale. PG T. 87. Col. 2952.

Когда же настал день, то не укрылось это соделаанное злодеяние»[1066]. Следствием этого преступления было изгнание иудеев из Александрии.

В этом бунте мы видим целый ряд элементов, выявленный в восстании Ника: связь восстания со зрелищами, апелляция к власти по мнимому поводу, провокация, действительный или мнимый поджог церкви, убийства христиан. То, что иудеи ранней Византийской империи при первой возможности не оказывали никакой пощады ни христианам, ни христианским святыням, показывает следующий эпизод, о котором сообщает Сократ Схосластик: «В Инместаре, так называемом месте, которое лежит между Халкидой и Антиохией Сирии, иудеи обыкновенно устраивали для себя некие игры Во время игр, иудеи, делая много бессмысленного, упоенные вином, издевались над христианами и над самим Христом и, осмеивая как крест, так и уповающих на Распятого, между прочим придумали следующее: схватив христианского мальчика, они привязали его ко кресту и повесили, потом начали смеяться и издеваться над ним, а вскоре, обезумев, стали бить его и убили до смерти. По сему случаю между ними и христианами произошла сильная схватка»[1067].

Беспристрастный характер сообщения и криминалистически безупречное объяснение этого преступления не скрытыми ритуальными мотивами (например, добычей христианской крови), а игровым азартом, вином и упоением от издевательств практически исключают возможность злонамеренной антисемитской пропаганды и заставляют нас верить этому сообщению. В

[1066] Σύνθεμα δόντες ἑαυτοῖς, δακτυλίου φόρεμα ἐκ φοίνικος γεγονὸς φλοιοῦ θαλλοῦ, νυκτομαχίαν κατὰ τῶν Χριστιανῶν ἐπενόησαν. Καὶ ἐν μιᾷ τῶν νυκτῶν κηρύσσειν κατὰ τὰ κλίματα τῆς πόλεως τινὰς παρεσκεύασαν βοῶντας, ὡς ‘ἡ ἐπώνυμος Ἀλεξάνδρου ἐκκλησία πᾶσα πυρὶ καίοιτο.’ Τοῦτο ἀκούσαντες Χριστιανοὶ ἄλλος ἀλλαχόθεν συνέτρεχεν, ὡς τὴν ἐκκλησίαν περισώσοντες· οἵτε Ἰουδαῖοι εὐθὺς ἐπετίθεντο καὶ ἀπέσφαττον ἀλλήλων μὲν ἀπεχόμενοι, δεικνύντες τοὺς δακτυλίους· τοὺς δὲ προσπίπτοντας τῶν Χριστιανῶν ἀναιροῦντες. Γενομένης δὲ ἡμέρας, οὐκ ἐλάνθανον οἱ τὸ ἄγος ἐργασάμενοι· Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica. VII. 13

[1067] Ἐν Ἰνμεστὰρ, οὕτω καλουμένῳ τόπῳ, ὃς κεῖται μεταξὺ Χαλκίδος καὶ Ἀντιοχείας τῆς ἐν Συρίᾳ, Ἰουδαῖοι συνήθως ἑαυτοῖς παίγνια ἐπετέλουν τινά. Καὶ πολλὰ ἐν τῷ παίζειν ἄλογα ποιοῦντες, ὑπὸ μέθης ἐξαχθέντες, Χριστιανούς τε καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν ἐν τοῖς παιγνίοις διέσυρον· γελῶντές τε τὸν σταυρὸν καὶ τοὺς ἐπηλπικότας ἐπὶ τῷ Ἐσταυρωμένῳ, καὶ τοιοῦτόν τι ἐπενόησαν. Παιδίον Χριστιανὸν συλλαβόμενοι σταυρῷ προσδήσαντες ἀπεκρέμασαν· καὶ πρῶτον μὲν καταγελῶντες καὶ χλευάζοντες διετέλουν· μετ' οὐ πολὺ δὲ καὶ τῶν φρενῶν ἐκστάντες τὸ παιδίον ᾔκισαντο, ὥστε καὶ ἀνελεῖν. Ἐπὶ τούτῳ χαλεπὴ μὲν συμπληγὰς μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ Χριστιανῶν ἐγίνετο· *Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica. VII. 14

объективности Сократа нас убеждает и то, что он вставляет этот рассказ в ряд таких «глупостей» и «неуместностей» (ἄλογα, ἄτοπα), как покушение Нитрийских монахов на префекта Александрии, убийства женщины-философа Ипатии[1068].

Наконец, чтобы оценить меру напряженности иудео-христианских отношений и агрессивности иудейской стороны, стоит упомянуть такие известные факты, как истребление 5000 христиан в городе Награне иудейским царем Зу-Нувасом (520 г.)[1069] и уничтожение руками иудеев плененных персами 80000 иерусалимских христиан, которых иудеи специально выкупали у персов только затем, чтобы собственноручно зарезать[1070].

Все эти факты, представленные нами sine ira et cura, показывают, что иудеи и самаряне вполне могли принять участие в восстании Ника и, более того, выступить в роли скрытых организаторов и вдохновителей, своеобразного «бикфордова шнура». К сожалению, представители отечественной историографии, в т.ч. и такой великий византинист, как Г.Л. Курбатов, практически проходили мимо подобных фактов и обстоятельств и достаточно прямолинейно объясняли восстание Ника недовольством коренного греческого православного населения столицы политикой Юстиниана[1071]. К сожалению, на их взгляде сказался целый ряд внутренних и внешних запретов, догматизм классового мышления и явная недооценка этнического и религиозного фактора в социальных движениях и революциях[1072]. К тому же в данных работах недостаточно анализировался механизм восстания Ника, возможность провокаций, факт сожжения церквей и богаделен с людьми, отсутствие вождей у восстания. Религиозная идентичность части бунтовщиков если и

[1068] *Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica.VII. 15.16

[1069] См. *Французов С.А.* Арефа // Православная энциклопедия. Т. 3.

[1070] *Кулаковский Ю*. История Византии. Т. 3. С. 34.

[1071] *Курбатов Г.Л.* . К проблеме типологии городских движений Византии // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1980. Вып. 3. С. 3-21.

[1072] Понятно, что всякая аналогия хромает, однако примером роли инородцев в революции является в частности ленинское политбюро, на 80% состоявшее из представителей некоренного населения Российской Империи.

идентифицировалась, то на основе абстрактных рассуждений и далеких аналогий, без опоры на тексты.

Читатель вправе спросить: если потаенными виновниками восстания являлись иудеи, самаряне и манихеи, то почему св. Роман не называет их впрямую виновниками восстания, а предпочитает прибегать к неопределененным формулировкам и намекам? Ответ состоит в том, что, как мы покажем ниже, цель св. Романа Сладкопевца отнюдь не состояла в том, чтобы указывать на потенциальные объекты народного или императорского негодования и таким образом обострять страсти, но его задача заключалась в снятии конфликтов и гармонизации общественных отношений.

Отметим, что в самом восстании Ника, судя по свидетельствам Иоанна Зонары, духовенство заняло роль миротворца. Однако, в других кондаках св. Романа, посвященных не столь злободневным с политической точки зрения темам, можно найти немало достаточно жестких характеристик иудеев. Вот лишь одна из них взятая из кондака «На Вифлеемских младенцев»:

ἀεὶ γάρ εἰσιν οἱ Ἰουδαῖοι
καὶ οἱ τούτων ἀνάσσοντες ὑβρισταὶ καὶ παράνομοι,
φονευταὶ καὶ ἀσυνετοὶ καὶ νόμον παραβαίνοντες[1073]·

Ибо всегда иудеи
и ими владычествующие * беззаконники и насильники,
убийцы и бессовестные, * и законопреступники.

При этом, отметим, сам св. Роман был евреем по происхождению[1074]. Следовательно, здесь нельзя говорить о каком-то этническом антисемитизме, «юдофобстве» с точки зрения этнопсихологии новейшего времени, а скорее речь идет об известном религиозном размежевании и отражении определенного социально-религиозного опыта иудейско-христианских взаимоотношений.

Что касается революционной активности манихеев, то достаточно сказать о их участии в движении маздакизма в Сасанидской империи, приведшем к

[1073] In infantes Bethleem. 15.12. Romanos le Mélode.Hymnes ed. *J. Grosdidier de Matons*. Vol. 2.. // Sources chrétiennes 110. Paris: Cerf. 1965 P. 188

[1074] См. глава. "Жизнь и творчество Романа Сладкопевца".

истреблению значительной части персидской знати: византийские источники прямо называют маздакитов манихеями[1075]. У Феофана есть не до конца ясные свидетельства о том, что манихеи радовались восшествию Анастасия на престол и что его мать была манихейкой[1076].

Наконец, и в источниках, и в историографии[1077] мы встречаем достаточно фактов, свидетельствующих о том, что в столице скопилось достаточно жителей, пришедших из провинций и именно они послужили горючим элементом для восстания. Об этом ясно говорит Псевдо-Захария Ритор: «В столице были люди изо всех мест и в немалом числе. Они жаловались на Иоанна Каппадокийского, склонялись к какой-либо из партий и помогали ей. Поэтому и раздались возгласы против него и императора, партии объединились и пришли к согласию»[1078]. То есть Захария явно свидетельствует о том, что именно эти не-константинопольцы были подстрекателями восстания. Из характера возгласов «зеленых» 6 января мы

[1075] Κουάδης δέ, υἱὸς Περόζου, ὁ τῶν Περσῶν βασιλεύς, πολλὰς μυριάδας Μανιχαίων σὺν τῷ ἐπισκόπῳ αὐτῶν Ἰνδαζάρῳ ἀνεῖλεν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ σὺν τοῖς οὖσι συγκλητικοῖς Πέρσαις ἐκ τοῦ αὐτῶν φρονήματος· τὸν γὰρ υἱὸν αὐτοῦ τὸν τρίτον, τὸν λεγόμενον Φθασουαρσάν, ὃν ἐγέννησεν αὐτῷ Σαμβίκη, ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ, οἱ Μανιχαῖοι παιδαγωγήσαντες καὶ τοῦ ἰδίου φρονήματος ποιήσαντες ἐπηγγείλαντο αὐτῷ, ὅτι «ὁ σὸς πατὴρ γεγήρακεν, καὶ εἰ συμβῇ αὐτὸν τελευτῆσαι, οἱ ἀρχιμάγοι ἕνα τῶν σῶν ἀδελφῶν ποιοῦσι βασιλέα διὰ τὸ κρατηθῆναι τὸ δόγμα αὐτῶν. ἡμεῖς δὲ δυνάμεθα δι' εὐχῶν ἡμῶν πεῖσαι τὸν σὸν πατέρα ἀποτάξασθαι τὴν βασιλείαν καὶ σὲ προχειρίσασθαι, ἵνα πανταχῆ κρατύνῃς τὸ τῶν Μανιχαίων δόγμα. ὁ δὲ συνετάξατο τοῦτο ποιεῖν, ἐὰν βασιλεύσῃ. Кавад, сын Пероза, царь персов, убил многие десятки тысяч манихеев с их епископом Индазаром в один день с советниками персами, державшимися той же веры. ведь его третьего сына, называемого Фтасуаром, которого родила ему Самбика, его дочь, наставляли манихеи и, обратив его в свою веру, возвестили ему, что "твой отец состарился и если ему случиться умереть, архимаги сделают царем твоего брата, потому что он придерживается их догмы. Мы же можем мольбами нашими убедить твоего отца отречься от царства и вручить тебе, чтобы повсюду царствовала вера манихев. Он же согласился это сделать, если будет царствовать. *Theophanes*. Chronographia. P. 127.

[1076] Μανιχαῖοι δὲ καὶ Ἀρειανοὶ ἔχαιρον ἐπὶ Ἀναστασίῳ, Μανιχαῖοι μὲν ὡς τῆς μητρὸς τοῦ βασιλέως ζηλωτρίας οὔσης καὶ προσφιλοῦς αὐτῶν, Ἀρειανοὶ δὲ ὡς Κλέαρχον, τὸν θεῖον αὐτοῦ, ἀδελφὸν τῆς αὐτῆς κακόφρονος μητρός, ὁμόδοξον ἔχοντες. Манихеи и ариане возрадовались о (восшествии) Анастасия. Манихеи - потому, что мать царя была ревнительницей и любительницей их веры, а ариане - потому, что Клеарх, его дядя, брат сей скверномысленной матери, был единомыслен с ними. *Theophanes*. Chronographia. P. 136. В отличие от Чекаловой, мы не видим здесь достаточных оснований считать это просто презрительным прозвищем монофизитов, хотя бы в силу точности Феофана как источника и отсутствие в других местах его Хронографии ясных и точных отождествлений монофизитства с манихейством.

[1077] *Чекалова*. А. Константинополь в VI в. С. 241-242.

[1078] *Pseudo-Zacharias*. Chronikon. IX. 14

можем судить, кем были эти люди (см. выше). Это подтверждают и другие источники – Иоанн Лид и т.д.

Итак, по многим источникам вырисовывается следующая картина: катализатором и организатором восстания Ника могли явиться некие тайные силы, состоявшие из не-христиан, которые вначале могли провоцировать стычки между димами, совершать тайные убийства, затем активно организовывать обличение властей, разжигать мятеж, а во время мятежа жечь город, поджигать церкви и убивать как можно больше христиан. Опять-таки, всякое сравнение хромает, однако здесь нельзя не вспомнить «Бесов» Достоевского: «Со своей стороны каждая из действующих кучек, делая прозелитов и распространяясь боковыми отделениями в бесконечность, имеет в задаче **систематическою обличительною пропагандой беспрерывно ронять значение местной власти**, произвести в селениях недоумение, зародить цинизм и скандалы, полное безверие во что бы то ни было, жажду лучшего и, наконец, **действуя пожарами, как средством народным по преимуществу, ввергнуть страну, в предписанный момент, если надо, даже в отчаяние**». Подчеркиваем, мы не считаем манихеев, иудеев и самарян основной движущей силой восстания, учитывая его массовый характер, однако он вполне быть его подстрекателями и закулисными организаторамм

И, однако, оценка Романа восстания и восставших далеко не столь однозначна. Подавление восстания он рассматривает не как победный триумф благочестивого императора над нечестивцами, своего рода радостное торжество Давида над Голиафом, а как трагедию, общую беду всей ромейской политии.

Οτε δὲ ἤκουσε Θεὸς φωνῆς τῆς τῶν κραζόντων καὶ τῶν βασιλευόντων,
καὶ ἔδωκε τῷ ἄστει τοὺς φιλανθρώπους οἰκτιρμούς,
ὀδυρμὸς πικρὸς γὰρ ἐγεγόνει δι᾽ αὐτοὺς
ἀναιρεθέντας ξίφεσιν,
γυναῖκες χηρείαν ὠδύροντο, παῖδες ὀρφανίαν,
οἱ πατέρες ἀτεκνίαν, οἱ σύγγονοι στέρησιν συναίμων,

ἄλλοι ἀπώλειαν ἐθρήνουν πραγμάτων,

καὶ τὸ πένθος ἦν κοινὸν πάσῃ τῇ πόλει.

Εκειτο χαμαὶ ὁ θρόνος τῆς ἐκκλησίας

ὅστις παρέχει ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Когда услышал же Бог * взывающих гласы* и царствующих,

и даровал граду человеколюбивые щедроты,
горький же плач * произошел из-за тех,

умервщленных мечами:

вдовство женщины * оплакивали * дети же сиротство,

а отцы же бездетность, * родственники* сокровников лишенье.

Прочие плакали * о именья погибели.

И всеобщий был плач * во всем же граде.

На земле лежал * престол церковный,

он же дарует * живот вечнующий[1079].

Гродидье де Матон считает, что речь идет о бойне на ипподроме, которую устроили на ипподроме дружины Велизария и Мунда, перебившие димотов, которые провозгласили Ипатия и Помпея императорами. При этом Гродидье де Матон подчеркивает гражданское мужество Романа Сладкопевца, который не побоялся помянуть жертвы императорских репрессий[1080].

При всем уважении к мнению Гродидье де Матона оно может быть оспорено. Во-первых, воины Велизария и Мунда, судя по данным Феофана Исповедника пользовались не только мечами, но и луками и стрелами:

καὶ ὥρμησαν εἰς τὸ ἱπποδρόμιον, καὶ ὁ μὲν Ναρσῆς διὰ τῶν θυρῶν, ὁ δὲ υἱὸς Μούνδου διὰ τῆς σφενδόνης, ἄλλοι δὲ διὰ τοῦ μονοπάτου τοῦ καθίσματος εἰς τὸ πέλμα, καὶ ἤρξαντο κόπτειν τοὺς δήμους, οἱ μὲν τοξεύοντες, οἱ δὲ κατασφάζοντες, ὥστε μηδένα τῶν πολιτῶν ἢ Βενέτων ἢ Πρασίνων εὑρεθέντων ἐν τῷ ἱππικῷ σωθῆναι. «И устремились на ипподром, Нарсес – через двери, а сын Мунда через «пращу», другие же через проход для кафизмы на арену и начали они

[1079] In terrae motionem. 54.17. *Romanos le Mélode*. Cantica. Vol. 5. / ed. *J.Grosdidier de Matons* // Sources Chrétiennes. Vol.283. P., 1981.P. 490-492

[1080] Ibid.P. 466.

убивать димотов, одни расстреливая из луков, другие – пустив в ход мечи, так что не спасся ни один из граждан – венетов ли, прасинов ли, находившихся на ипподроме»[1081].

Во-вторых, восставшие также пользовались мечами. Об этом свидетельствует 85 новелла Юстиниана, изданная после восстания Ника, которая запрещал продавать оружие частным лицам[1082]. Может быть, в этом месте кондака речь идет о жертвах вообще, как мятежников, так и дружин Велизария и Мунда.

Решающим аргументом является то, что в стихах Романа речь идет об убитых мужчинах. Между тем, известно, что восставшие убивали также и женщин[1083]. Следовательно, речь идет скорее о жертвах правительственных войск, хотя не исключено и то, что речь идет о тех, кого убили восставшие.

Гродидье де Матон во многом прав, когда говорит, что Роман многое смягчает в картине восстания[1084]. Роман не говорит ни женщинах, убитых восставшими ни о сгоревшей больнице св Самсона. Однако, трудно согласиться с Гродидье де Матоном в том, что в рассказе Романа о жертвах речь идет только о закамуфлированной критике правительства. Для того, чтобы понять подлинный смысл, необходимо обратиться к его богословию, точнее – пониманию Божественного человеколюбия.

Роман не упускает подчеркнуть человеколюбие Бога. Значимый диалог между Богом и Моисеем: оставь, да истреблю народ, омысляется в рамках антиохийской экзегезы, в частности – толкования блаж Феодорита: «Как надлежит разумевать: «И ныне позволь мне и разгневавшись в гневе на них истреблю их и сделаю тебя народом великим»? Это слово являет бесстрастие Бога и Его человеколюбие, ибо делающий что-либо в гневе, раздражается и на

1081 *Theophanes*. Chronographia. P. 185.

1082 Чекалова. С. 187.

1083 Novellae Justiniani / Ed. *R. Scholl. G. Kroll* // Corpus Juris Civilis. Vol.III. Berlin, 1954. P.414-418. Примечательно, что основная мотивация этого закона повидимому связана со значительным и междоусобными столкновениями: «В то время, как мы стремимся сохранить наших подданных невредимыми и покончить с войнами, то они по собственнму неразумию устраивают убийства и подвергаются двойному наказанию. Ibid. P. 414.

1084 *Romanus*. Hymnus 54. Vol.5 SC 283. P. 465.

умоляющих. Но Бог говорит: «Позволь мне, и прогневавшись в гневе истреблю их». Ведь никто не ожидает от умоляющего, чтобы он разгневался, но чтобы он умолял. А «оставь меня», вместо «запрети мне мне» он сказал потому, что великий Моисей не знал о беззаконии народа и это ему открыл Бог и воздвиг на моление»[1085].

Экзегеза Романа близка мнению блаж. Феодорита:

Снаружи Бог гневлив, внутри – человеколюбив.

В кондаке Юстиниан имплицитно сравнивается с Моисеем, в том числе и потому, что испрашивает Божественное человеколюбие. Однако, есть еще одна причина по которой Юстиниана можно было сопоставить с Моисеем. Последнему удавалось останавливать мятежи против Божией воли, спасать Израиль от гибели и вновь привлекать благоволение Божие только благодаря большим человеческим потерям: после поклонения евреям золотому тельцу было убито 3000 человек (Исх. 32), во время ропота в пустыне умерло множество народа (Числ. 21, 1-8), после того, как под влияниям моавитян израильтяне начали поклоняться Ваал-Фегору, погибло 24000 человек (Числ. 25, 9) и т.д. В свою очередь, Юстиниан вымаливает у Бога спасение народа, но оно даруется ценой огромных жертв. Необходимо отметить и следующую параллель: если Израиль соблазняется идолопоклонством, то константинопольцев на мятеж подбивают «иноплеменные» – манихеи, самаряне и иудеи, типологически сопоставляемые с язычниками, искушавшими евреев.

Одно из ключевых слов здесь οἰκτίρμοι (милости) и φιλανθρωπία (человеколюбие).То, что в византийском сознании оно понималось весьма своеобразно, с нашей точки зрения, показывает 47 рассказ «Луга Духовного» о миме Гайане, который кощунственно представлял Пресвятую Деву. К нему

[1085] Πῶς νοητέον τό· «καὶ νῦν ἔασόν με καὶ θυμωθεὶς ὀργῇ εἰς αὐτούς, ἐκτρίψω αὐτοὺς καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα»; Καὶ τὸ ἀπαθὲς τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ φιλάνθρωπον ὁ λόγος δηλοῖ, ὁ γὰρ θυμῷ τι πράττων, καὶ τοὺς παρακαλοῦντας δυσχεραίνει· ὁ δὲ Θεὸς ἔφη· «ἔασόν με καὶ θυμωθεὶς ὀργῇ εἰς αὐτοὺς ἐκτρίψω αὐτούς». οὐδεὶς δὲ ἀναμένει τοὺς παρακαλοῦντας ἵνα ὀργισθῇ, ἀλλ' ἵνα παρακληθῇ. τὸ οὖν· «ἔασόν με», ἀντὶ τοῦ, κώλυσόν με, εἴρηκεν. ἐπειδὴ γὰρ ἠγνόει Μωϋσῆς ὁ μέγας τὴν τοῦ λαοῦ παρανομίαν, καὶ ταύτην αὐτῷ δεδήλωκεν ὁ Θεὸς, καὶ εἰς πρεσβείαν διήγειρε·. *Theodoretus*. Quaestiones in Octateuchum. P. 148.

трижды во сне являлась Богородица, вразумляя его. Когда же он не вразумился, то «Она явившись к нему, провела перстом рукам и ногам, и когда мим проснулся, то обнаружил, что его руки и ноги отпали от туловища. И тогда он исповедал грех свой, явив на себе, какое возмездие он воспринял за кощунство. Было же сие по человеколюбию»[1086]

В чем смысл подобного человеколюбия?

Первая идея – мим лишается того, чем грешил, рук и ног, которыми он производил непристойные движения, и таким образом лишается возможности грешить, и на нем исполняются слова Евангелия. «Если правая рука твоя соблазняют тебя, отсеки ее – ἔκκοψον – и брось от себя, ибо лучше, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело было ввержено в геенну огненную. (Мф. 5, 30)

Второй – более глубокий смысл. Φιλανθρωπία в церковном языке означает не только человеколюбие, но и воплощение Христа, и домостроительство спасения. По учению Церкви, Христос воплощается в каждого верного, и это воплощение, «охристовление» жизни невозможно без страдания. Мим принимает свою долю страданий, для того, чтобы в нем осуществилось домостроительство спасения.

Следует привести также фрагмент из Иоанна Малалы – описание землетрясения в Антиохии: «Ибо услышав о происшедшем от Бога человеколюбии, он был одержим немалой печалью, и зрелищ не было в Византии, и когда настала святая Пятидесятница, он вошел без диадемы в церковь в порфирной мантии, плача»[1087].

[1086] PG 2901 C. Сам способ казни мог внушать современникам Мосха воспоминание рассказа о Успении Богородицы, точнее – одного эпизода, сообщаемого в т.н. «Слове Иоанна Богослова об Успении Богородицы», текст относится к шестому веку. «Двенадцать же апостолов, возложив честное и святое ее тело на одр понесли его. И се, когда они несли его, некий Еврей по имени Иефония, сильный телом, устремившись, покусился на одр, который несли Апостолы, и се Ангел Господень невидимой силой мечем огненным отсек по плечи две руки его и оставил их висеть в воздухе на одре». Покаявшись, Иефония получил исцеление, руки приросли обратно. Однако, в рассказе Мосха, исцеления не происходит, мим остается калекой, несмотря на то, что исповедовал пред всеми свой грех.

[1087] ὁ αὐτὸς βασιλεύς. ἀκούσας γὰρ τὴν γενομένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν, λύπῃ συσχεθεὶς οὐ μικρᾷ, θεωριῶν μὴ ἀγομένων ἐν Βυζαντίῳ, καὶ ἁγίας πεντηκοστῆς καταλαβούσης, δίχα διαδήματος εἰσῆλθεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μετὰ πορφυροῦ μαντίου κλαίων. *Malalas*. Chronographia. P. 421.

Можно с уверенностью сказать, что представления Малалы были близки Роману Мелоду.

Грехопадение Адама, о котором упоминается в «нравственно-богословской» части кондака также отражает отношение Романа к свершившемуся. Люди польстились на призыв тирана-диавола и вольно-невольно приняли участие в его тирании, восстав на Бога. Последствием явилась смерть. Следовательно, то истребление народа, которое произошло в результате подавления восстания – печальный, но закономерный результат греховного поведения восставших, которые возмутились не против императора, но против Самого Бога[1088]. В приведенном выше отрывке Романа о сожжении церквей на двух чашах весов находится истребление людей и сожжение храмов, и для поэта уничтожение церквей безусловно является большим грехом, чем убийства восставших.

Более того, смерть, постигшая Адама, явилась своего рода человеколюбием, поскольку благодаря ей он лишался возможности грешить вечно и окончательно демонизироваться. Соответственно и кровавое подавление восстания вписывается в рамки φιλανθρωπία (человеколюбия), поскольку спасает столицу и, следовательно, христианскую политию от конечной погибели. Сравнение с хирургической операцией или с горьким лекарство, присутствующее в первой части кондака, здесь не случайно.

И все же кондак не заканчивается на мрачной ноте погибели и разрушения. В некотором смысле его конструкцию можно уподобить Апокалипсису Иоанна Богослова: после гибели старого мира немедленно является новое небо и земля, и град, сходящий с небес. Показательна та временная дистанция, о которой говорит Роман в отношении разрушения древнего Иерусалимского храма и построения храма Гроба Господня и Сиона с одной стороны и восстановления храма святой Софии и Ирины с другой:

Λαὸς μὲν ὁ τοῦ Ἰσραὴλ ναοῦ ἀποστερεῖται ἡμεῖς δὲ ἀντ᾽ ἐκείνου
Ἀνάστασιν ἁγίαν καὶ τὴν Σιὼν ἔχομεν νῦν,

[1088] При этом нельзя в качестве фоновой цитаты не вспомнить слова из 1 книги Царств: «Не тебя они отвергли, но Меня».(1 Царств 8, 12).

ἥνπερ Κωνσταντῖνος καὶ Ἑλένη ἡ πιστὴ
τῷ κόσμῳ ἐδωρήσαντο
μετὰ διακοσίους πεντήκοντα χρόνους τοῦ πτωθῆναι.
Ἀλλ᾽ ἐνταῦθα μετὰ μίαν τῆς πτώσεως ἤρξαντο ἡμέραν,
τὸ τῆς ἐκκλησιᾶς ἐγείρεσθαι ἔργον,
καὶ φαιδρύνεται λαμπρῶς καὶ τελειοῦται,
οἱ μὲν βασιλεῖς δαπάνην φιλοτιμοῦνται,
ὁ δὲ δεσπότης ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Народ израильский * храма лишился * мы же вместо него
Воскресение святой и Сион имеем ныне,
что Константин и Елена верная
миру даровали
чрез двести пятьдесят лет * после падения.
Но здесь чрез единый * после паденья * день началось
воздвигаться * строение Церкви.
Цари ведь средства * щедро даруют,
Владыка же * – живот вечнующий.

Μεγάλα ὄντως καὶ φαιδρὰ καὶ ἄξια θαυμάτων καὶ ὑπερβεβηκότα
ἅπαντας τοὺς ἀρχαίους βασιλεῖς ἔδειξαν νυνὶ
οἱ ἐν τῷ παρόντι τῶν Ῥωμαίων εὐσεβῶς
τὰ πράγματα διέποντες,
ἐν χρόνῳ γὰρ ὀλίγῳ ἀνέστησαν ἅπασαν τὴν πόλιν,
ἥτις παρέχει <ζωὴν τὴν αἰώνιον>.
Великое истинно и светлое * чудес же достойное, * и превосходящее
всех древнейших * цари явили днесь,
Кто в настоящем * Ромейскими делами
благочестно управляет.
За малое время* восставили * весь город,

Тот, что содержит * живот вечнующий[1089].

Таким образом, Юстиниан и Феодора типологически сопоставляются со святыми равноапостольными Константином и Еленой[1090] и эта параллель вдвойне осмыслена: если Константин построил город, то Юстиниан почти всецело обновил его после пожара 532 года и если равноапостольный Константин в известном смысле явился крестителем Империи, то Юстиниан – хранителем Православия и его спасителем, как от еретиков, так и нехристиан.

Однако, нас здесь интересует и другая параллель: Константинополь как новый Иерусалим[1091]. Прототипом святой Софии становится храм Воскресения, а Ирины – святой Сион и эта параллель не случайна: храм Премудрости воскресает после страшной катастрофы, а храм Мира вновь становится вместилищем Святаго Духа, подобно Сионской горнице в день Пятидесятницы и исходной точкой всемирной проповеди, на этот раз имперского характера,

Подведем итоги.

В своем кондаке Роман рассматривает восстание Ника на фоне предыдущих бедствий империи. Информативно ценным в его кондаке является описание пожара с упоминанием о буре, которая разыгралась на Босфоре и мешала спасаться мирным горожанам. Весьма ценным является свидетельство о литании, которую совершал император во дворце.

Св. Роман относился к Анастасию и его племянникам как к «насильникам» и поддерживал Юстиниана, «нового Давида». Восставшие для него – чудовищная, безбожная сила, подобная исполину Голиафу

[1089] In terrae motionem. 54.18. *Romanos le Mélode*. Cantica. Vol. 5. ed. *J.Grosdidier de Matons* // Sources chrétiennes. Vol.283. P., 1981. P. 494.

[1090] Позднее эта параллель иконографически запечатлеется в мозаике начала X в. над входом в св. Софию, где Константин приносит Христу в дар Город, а Юстиниан – храм святой Софии.

[1091] См. на эту тему в частности сборник. Иерусалим в русской культуре / под редакцией А.М.Лидова. Для сравнения византийского и древнерусского образа Нового Иерусалима см. *Василик В.В.* Тема Нового Иерусалима в Галицко-Волынской летописи. //Русин. 2013 №2 С. 121-130

Согласно Роману, инициация восстания и поджоги церквей – дело незнатных и неизвестных лиц иноплеменного и иноверного происхождения, возможно иудеев, самаритян и манихеев которые смогли поднять охлос на бунт. Ряд источников – прежде всего «Актов Калоподия», сообщения Иоанна Малалы, и Феофана о самарянских и самаритяно-иудейских восстаниях, а также Сократа о иудейском мятеже 415 года и Захарии о присутствии самарян и иудеев подверждают точку зрения Романа.

Верный народ в кондаке является преимущественно страдающей стороной. В гимне Романа проводится идея единства верного народа и царя.

Причина восстания с одной стороны мыслится в плане провиденциальном и антропологическом – оно является следствием и проявлением человеческого греха и Божественным наказанием за грех в виде его попущения, с другой, возможно, Роман, говоря о предыдущих бедствиях империи, намекает на конкретные социальные причины, связанные с недовольством жителей Константинополя.

Св. Роман Мелод не закрывает глаза на жестокость подавления восстания и сочувствует жертвам и их родственникам. Более того, он многое смягчает в самой картине восстания и говорит лишь о самом страшном с его точки зрения грехе – сожжения храмов Премудрости и Мира, который для него типологически связан с грехопадением Адама и предательством Иуды. Подавление восстания для него – печальная необходимость, связанная с понятием φιλανθρωπία (человеколюбия), понимаемого в данном контексте как исцеляющее и спасающее наказание, подобное горькому лекарству или хирургической операции.

Восстановление Константинополя св. Роман воспринимает, как создание нового Иерусалима, а императора Юстиниана сопоставляет со св. царем Константином.

ПУНКТ 3.
ОТРАЖЕНИЕ
ЭПИДЕМИЙ И СТИХИЙНЫХ БЕДСТВИЙ В КОНДАКАХ
СВЯТОГО РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА

Изучение отражения землетрясений и других естественных бедствий в византийской гимнографии – весьма перспективная, хотя и недостаточно разработанная тема византинистики. Она интересна, во-первых, в рамках изучения экстремальных ситуаций и их влияния на психику человека, как на общественное сознание, так и на психику отдельной личности. Во-вторых, это именно та ситуация, когда человеческий фактор отходит в сторону и «с Божией стихией царям не совладать»: историей начинают двигать иные двигатели, чем «производительные силы и производственные отношения». Святитель Николай Велимирович справедливо замечает: «А что сказать о самой земле? Разве не является она сама движущей силой истории, когда стряхивает с себя ее обитателей?»[1092].

Но как раз в таких ситуациях и входит в свои права провиденциализм, особенно характерный для византийского сознания. Ромеи воспринимали землетрясения как непосредственное Божественное наказание и временами с негодованием относились к идущим еще от Аристотеля попыткам естественного объяснения землетрясений посредством наполнения земных пустот[1093].

Для восстановления восприятия феномена землетрясений в византийской общественной психологии для нас важны аспекты восприятия землетрясений, которые присутствуют у преп. Романа Сладкопевца.

В пятнадцатом кондаке (на Рождество) Роман говорит о землетрясении, которое произошло в Египте во время прихода в него Святого Семейства:

ἐσείσθησαν εὐθὺς τὰ χειροποίητα <πάντα>·
ὁ ἐμβαλὼν γὰρ Ἡρώδῃ τρόμον καὶ τοῖς εἰδώλοις σεισμὸν εἰσάγει.
Κόλποις μητρὸς ἐκρύπτετο καὶ ὡς Θεὸς εἰργάζετο·
εἰς Αἴγυπτον ἐβάδιζε καὶ διηκόνει ἄγγελος
ἐξ ὕψους τῇ φυγῇ αὐτοῦ· ἀπηλαύνετο ἐκὼν ὥσπερ βρέφος πενιχρόν,
Romanus 15. 17.

Немедленно потряслись * все рукотворенные,

[1092] *Св. Николай Велимирович.* Душа Сербии. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. С. 343.

[1093] См. *Guidoboni. E.* The catalogue of ancient earthquakes. Roma, 1994. P.18-19.

ибо Ирода, ввергнув в ужас, * землетрясенье * наводит на идолов.

Во чреве матери скрывался, * но как Бог действовал.

В Египет шествовал, * но служили ему Ангелы.

С высоты бегством своим, * был изгнан волею, * как младенец беднейший[1094].

Это место целесообразно сопоставить с фрагментом из Акафиста:

Λάμψας ἐν τῇ Αἰγύπτῳ φωτισμὸν ἀληθείας

ἐδίωξας τοῦ ψεύδους τὸ σκότος·

τὰ γὰρ εἴδωλα ταύτης, σῶτερ,

μὴ ἐνέγκαντά σου τὴν ἰσχὺν πέπτωκαν·

Hymnus Acathistus. 10.

Воссиял Ты в Египте * просвещение правды,

Изгнал Ты * тьму неправды.

Ибо, Спасе, * идолы его,

не терпя твоей силы, * низринулись[1095].

За этим сюжетом стоит древнее предание о землетрясении в Египте, когда в него пришло Святое Семейство. Оно отразилось в «Евангелии детства» и «Книге о рождестве блаженной Марии и детстве Спасителя»: «И случилось, что когда блаженная Мария с Своим Младенцем вошла в храм (в Египте), все идолы упали на землю на лица свои и остались разрушенными и разбитыми»[1096]. Это предание фиксируется, как минимум, с четвертого века[1097].

[1094] Romanus. Cantica. 15. 17. V. Romanos le Melode. Hymnes. Vol. 2. // Sources Chretiennes. T. 110. Paris, 1965. P. 222. Здесь и далее перевод греческих, сирийских и арабских текстов В.В. Василика. В дальнейшем ссылки на творения преп. Романа даются по этому изданию (обозначается Romanus), где первая цифра означает номер кондака, а вторая – номер строфы.

[1095] *Trypanis K*. Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 24.

[1096] Книга апокрифов. СПб. 2008. С. 234

[1097] Оно неизвестно святителю Василию Великому, который предлагает сугубо символическую интерпретацию: Καὶ ὅταν λέγηται, ὅτι ἥξει εἰς Αἴγυπτον Κύριος καὶ σεισθήσεται τὰ χειροποίητα Αἰγύπτου καὶ ἡ καρδία αὐτῶν ἡττηθήσεται, τὴν αὐτὴν διάνοιαν ἐξηγούμεθα. Τὰ γὰρ δαιμόνια, τὰ προσδιατρίβοντα τῷ περιγείῳ τόπῳ, σεισθήσεται φυγαδευόμενα, καὶ εἰς τὸν οἰκεῖον τῆς ἀβύσσου ἀπελαθήσεται τόπον, ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ τοῦ Κυρίου.«И когда говорится, что придет во Египет Господь и потрясутся рукотворные Египта и сердце их устрашится, то мы изъясняем то же самое значение. Ведь демоны, обитающие в околоземном пространстве, потрясутся гонимые и будут изгнаны в свое место бездны в пришествие Господа». *Basilius Magnus.* Enarratio in prophetam Isaiam. Cap. 10. Sect.237 // San Basilio. Commento al profeta Isaia. /ed. P. Trevisan Vol.2. Turin, 1939. P. 282.

Насколько это сообщение может быть близко к исторической реальности? Источники ничего не говорят о землетрясении в Египте в самом начале нашей эры, однако сообщается о двух землетрясениях: одно – в Италии (2 год до н.э.), другое – опять-таки в Италии (5 г. н.э.), но с возможными отзвуками на всем Востоке, в том числе и в Египте[1098].

По справедливому замечанию Гвидобони, землетрясение мыслилось не только разрушительным знамением гнева Божия, но и эсхатологическим знамением изменения мира и предвестием жизни будущего века. Исток подобного понимания находится в восприятии землетрясения во время воскресения Христа, которое засвидетельствовано в источниках[1099]:

Ἀναστάντες ἡμεῖς ἐρευνήσωμεν νῦν
τὸ μνημεῖον, ὦ φίλοι, καὶ ἴδωμεν·
ὁ λίθος γὰρ εἰκὸς μετετέθη σεισμῷ.
Εἰ ὁ νεκρὸς ἔνδοθεν κεῖται, σιγήσωμεν·
εἰ δ' ἀφανὴς ὁ θανών, σὺν [τοῖς] κάτω δακρύσωμεν·
τότε γὰρ Θάνατος ἔκλαιε, καὶ [Ἅιδης] μᾶλλον ὠδύρετο,
Romanus 41. 16.

И восставшие мы * да исследуем днесь
этот гроб * и увидим, друзья:
в сотрясении камень * отвалился сейчас.
Помолчим, если мертвый * внутри там лежит,
Коль не виден мертвец, * то восплачем мы с дольними,
тогда Смерть бо восплакала, * возрыдал же и Ад преисподнейший.

Согласно эсхатологическим представлениям византийцев[1100], основывавшимся на Апокалипсисе (Откр. 6,12; 8,5; 16,18), перед концом света, во времена

[1098] *Guidoboni E*. Op. cit. P. 184.
[1099] Ibid. P. 186
[1100] О византийских эсхатологических представлениях и византийской эсхатологической литературе см. в частности Beck H.G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinische Reich. Muenchen, 1976.Для сравнения византийских и древнерусских эсхатологических представлениях см. в частности Василик В.В.Эсхатологические представления в Галицко-Волынской летописи. Русин. 2013 №1 С.. 136-148.

Антихриста, должны последовать страшные землетрясения и Роман полностью разделял эти взгляды:

Ὥστε καὶ πάντες θανήσονται διωκόμενοι οἱ Χριστὸν ἀναμένοντες·
ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι παυθήσονται,
οὐδὲ λειτουργία, οὐχ ἁγίασμα ἔσεται,
προσφορὰ ἢ θυμίαμα·
ἐπὶ τρεῖς γὰρ καὶ ἥμισυ χρόνους ἀρθήσεται ἡ θυσία, ὡς γέγραπται.
Σεισμοὶ καὶ θνήσεις καὶ πᾶσα θλῖψις κρατήσει ἐν τῷ κόσμῳ,
καὶ ἐκλείψουσι παιδία ἐν τοῖς κόλποις τῶν μητέρων·
θνῄσκει γὰρ καὶ μήτηρ καὶ πρὸ τοῦ παιδίου· ἐν ἀγορᾷ τὰ λείψανα
ὁ θάπτων οὐ φαίνεται· ἐγείρεις δὲ ἅπαντας,
κριτὰ δικαιότατε[1101].

Romanus. 50.13.

И когда все же преставятся * те преследуемые * и Христа ожидающие,
псалмы и гимны окончатся,
Ни литургии * не будет, ни освящения,
Приношенья и каждения.
и на года три с половиною * жертва отнимется * в Писаньи как сказано.
Землетрясенья **и моры** * и скорбь всякая * владеть будут миром.
И истают же чада * в материнских утробах.
Умрет же и матерь * и прежде младенца * на площадях не явится
останки погребающий[1102], * но всех Ты воскресишь,
Судья всеправеднейший.

С одной стороны, Роман говорит о временах Антихриста, когда в наказание за истребление христиан Бог пошлет моры и землетрясения.

Однако, картина, которую он описывает, в значительной степени совпадает с рассказом Прокопия Кесарийского о бубонной чуме, которая ее возникла в Абиссинии и Египте осенью 541 г., а в середине мая 542 г. она достигла

[1101] *Romanus*. In secundum adventum. 50.13. Vol. 5 // Sources Chretiennes. T. 283. Paris, 1981. P. 250
[1102] Здесь и далее выделено автором.

Константинополя, а в 543 г. она уже свирепствовала в Восточной Европе, Африке, Испании и Галлии, закончившись лишь в 544 г: «И для женщин, которые были беременными, если они заболевали, смерть оказывалась неизбежной. Умирали и те, у которых случались выкидыши, но и роженицы погибали вместе с новорожденными. (36) Говорят, что три родившие женщины, потеряв своих детей, остались живы, а у одной женщины, которая сама умерла при родах, ребенок родился и остался жив. XXIII. В Византии болезнь продолжалась четыре месяца, но особенно свирепствовала в течение трех. (2) Вначале умирало людей немногим больше обычного, но затем смертность все более и более возрастала: число умирающих достигло пяти тысяч в день, а потом и десяти тысяч и даже больше. (3) В первое время каждый, конечно, заботился о погребении трупов своих домашних; правда, их бросали и в чужие могилы, делая это либо тайком, либо безо всякого стеснения. Но затем все у всех пришло в беспорядок. (4) Ибо рабы оставались без господ, люди, прежде очень богатые, были лишены услуг со стороны своей челяди, многие из которой либо были больны, либо умерли; многие дома совсем опустели. (5) Поэтому, бывало и так, что некоторые из знатных при всеобщем запустении в течение долгих дней оставались без погребения. Когда все прежде существовавшие могилы и гробницы оказались заполнены трупами, а могильщики, которые копали вокруг города во всех местах подряд и как могли хоронили там умерших, сами перемерли, то, не имея больше сил делать могилы для такого числа умирающих, хоронившие стали подниматься на башни городских стен, расположенных в Сиках (10) Подняв крыши башен, они в беспорядке бросали туда трупы, наваливая их, как попало, и наполнив башни, можно сказать, доверху этими мертвецами, вновь покрывали их крышами. (11) Из-за этого по городу распространилось зловоние. Все совершаемые при погребении обряды были тогда забыты. Мертвых не провожали, как положено, не отпевали их по обычаю, но считалось достаточным, если кто-либо, взяв на плечи покойника, относил его к части города, расположенной у самого моря, и бросал его там (Прокопий. Война с персами. XXII (35)-XXIII (11)[1103].

[1103] Русский перевод см. *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Перевод и комментарии А.А. Чекаловой. М., 1993. С. 223. Римские цифры означают главы, арабские – параграфы.

Экскурс о чуме (главы XXII и XXIII «Войны с персами») написан Прокопием как очевидцем. Хотя, как справедливо отмечает А.А. Чекалова, историк в качестве образца использует описание афинской чумы Фукидидом (II.47—54)[1104], влияние его проявилось лишь в особенностях формулировок, выражений, оборотов – словом, касается лишь литературной манеры изложения, ничуть не уменьшая достоверности его насыщенного любопытными подробностями, мастерски выполненного рассказа[1105].

Мы видим в кондаке ряд пересечений с текстом Прокопия: смерть младенцев в утробе матери, смерть родительницы прежде чада в результате эпидемии и, наконец, отсутствие нормального погребения. Ситуация однако не столь проста: существуют прямые параллели между кондаком Романа и текстом проповеди т.н. греческого Ефрема Сирина «О втором пришествии»:

«Тогда восплачет ужасно всякая душа и восстенает. Тогда все узрят скорбь неизреченную, одержащую их ночью и днем и нигде не найдут, чтоб исполниться пищей. Ибо неумолимые начальники по местам будут поставлены. И если кто несет на себе печать тирана на лбу, или деснице, то купит немного пищи от искомого. Тогда истают младенцы в утробах матерей. Умрет и мать ранее младенца. Умрет и отец с женой и детьми на площадях. И не будет погребающего и помещающего в гробницы. От многих мертвых тел, брошенных на площадях, смрад будет повсюду, страшно подавляющий живых»[1106].

[1104] *Прокопий Кесарийский*. Война с персами… С. 420.

[1105] О чуме, наряду с Прокопием, содержатся сведения и у Иоанна Малалы (P. 481-482), Евагрия (IV. 29), Феофана (P. 222), Псевдо-Захарии (X. 9) и других авторов. В сравнении с ними выясняется правдивость сообщений Прокопия. По мнению И. Хаури, экскурс о чуме в «Войне с персами», так же как и другие сообщения невоенного характера, добавлялись Прокопием к тексту произведения лишь после создания им «Тайной истории», ибо, как полагает исследователь, здесь содержатся намеки на этот памфлет. См. *Haury J.* Prokop Verweist auf seine Anekdota // BZ. 1936/ Bd. 36. S. 1—4. Возражения см. *Rubin B.* Prokopios von Kaisarea. Stuttgart, 1954. Kol. 123.

[1106] Τότε θρηνεῖ δεινῶς πᾶσα ψυχὴ καὶ στενάζει. Τότε πάντες θεάσονται θλῖψιν ἀπαραμύθητον, τὴν περιέχουσαν αὐτοὺς νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ οὐδαμοῦ . εὑρίσκουσιν ἐμπλησθῆναι τῶν βρωμάτων. Δήμαρχοι γὰρ ἀπότομοι κατὰ τόπον σταθήσονται· καὶ εἴ τις φέρει μεθ᾽ ἑαυτοῦ τὴν σφραγῖδα τοῦ τυράννου ἐν μετώπῳ ἢ δεξιᾷ, ἀγοράζει βραχὺ βρώματα ἐκ τῶν εὑρισκομένων. Τότε ἐκλείπῃ τὰ νήπια ἐν τοῖς κόλποις τῶν μητέρων· θνήσκει πάλιν μήτηρ ὑπεράνω τοῦ παιδίου· θνήσκει πάλιν πατὴρ σὺν γυναικὶ καὶ τέκνοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ θάπτων καὶ συστέλλων ἐν μνήμασιν. Ἐκ τῶν πολλῶν θνησιμαίων τῶν ριπτομένων ἐν ταῖς πλατείαις δυσωδία πανταχόθεν ἐκθλίβουσα τοὺς ζῶντας ἰσχυρῶς. *Ephraem Syrus*. Sermo in adventum Domini. Dup. Assemani, J.S., Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia. Vol. 2 Rome (1732) P.192.

Однако, и здесь не все столь просто: ряд исследователей сомневается в подлинности т.н. греческого Ефрема Сирина, тем более, что в его творениях почти нет буквальных совпадений с сирийским Ефремом Сириным. В настоящее время наиболее распространенным мнением считается датировка его создания седьмым веком[1107]. Если это так, то тогда не греческий Ефрем явился источником для преп. Романа, а напротив – кондак преп. Романа Сладкопевца повлиял на проповедь Псевдо-Ефрема «О втором пришествии». К этому склоняет и сравнение приведенных выше фрагментов: текст кондака Романа выглядит логичнее, так как приводит картину тотальной эпидемии, при которой нарушается всякий порядок и отсутствие погребения кажется естественнее. Напротив, в тексте псевдо-Ефрема присутствуют некие «димархи» – народоначальники, которые занимаются наблюдением за тем, чтобы пищу не получили не запечатленные печатью Антихриста, но не заботятся о погребении умерших. Характерно, что Роман в отличие от Ефрема ни слова не упоминает о голоде, как черте антихристова времени, что может быть связано, с одной стороны, с известным копированием окружавшей его действительности и переносом окружавших поэта реалий на время Антихриста, а с другой стороны – ощущением современности, как времени эсхатологического (см. ниже).

Следовательно, если данный кондак первичен по отношению к тексту псевдо-Ефрема и в нем содержатся намеки на чуму 542 года, то он мог быть написан вскоре после 542 г., под свежим впечатлением страшных событий, последовавших в нем.

Обратимся к основной теме этого пункта – к землетрясениям. Из кондака Романа мы видим тесную и неразрывную связь землетрясений с мором, т.е. с чумой. Из исторических источников мы знаем, что на фоне чумы в 542-544 году произошел целый ряд землетрясений. Шестнадцатого августа 542 г., в разгар эпидемии землетрясение разразилось в Константинополе. Вот что о нем сообщает Феофан Исповедник: «В то лето, в месяце октябре, пятого индиктиона, произошла в Византии великая эпидемия (τὸ μέγα θανατικόν) и в том же году начало

[1107] Библиография. См. *Geerard G.* Clavis partum Graecorum. T.2. Turnhout, 1974. P. 234-235.

праздноваться Сретение Господне в Византии второго числа февраля месяца. И в месяце Августа шестнадцатого числа того же пятого индиктиона произошло великое землетрясение в Константинополе и пали церкви, и дома, и стены, а в особенности – та, которая рядом с Золотыми воротами, пало и копье, которое держала статуя, стоящая на форуме святого Константина, и правая рука статуи на Ксиролофе, и погибли многие, и был страх великий»[1108].

Некоторые ученые выражают сомнения в датировке данного события[1109], однако, на наш взгляд безусловными датирующими признаками являются упоминание чумы, а также праздника Сретения Господня. Само общеимперское введение праздника Сретения может быть связано как с поражениями в войне против персов[1110], так и распространением чумы, на что могут указывать заключительные строфы кондака:

Σὲ δυσωποῦμεν, πανάγιε, ἀνεξίκακε,
ἡ ζωὴ καὶ ἀνάκλησις, πηγὴ ἡ τῆς ἀγαθότητος,
βλέψον οὐρανόθεν καὶ ἐπίσκεψαι ἅπαντας
τοὺς ἀεὶ πεποιθότας σοι·
ἐξ ὀργῆς καὶ ἀνάγκης καὶ θλίψεως λύτρωσαι τὴν ζωὴν ἡμῶν, Κύριε,
καὶ ἐν τῇ πίστει τῆς ἀληθείας ὁδήγησον τοὺς πάντας

Romanus 14. 18.

Молим тебя, всесвященнейший * незлобиве,
Жизнь и воззвание, * источниче благости.
С неба призри, * на Тебя уповающих,
всегда посети.
И избави от гнева и скорби, и нужды * жизнь нашу, Господи.

[1108] Τούτῳ τῷ ἔτει μηνὶ Ὀκτωβρίῳ, ἰνδικτιῶνος ε, γέγονεν ἐν Βυζαντίῳ τὸ μέγα θανατικόν. καὶ τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ κυρίου ἔλαβεν ἀρχὴν ἐπιτελεῖσθαι ἐν τῷ Βυζαντίῳ τῇ β τοῦ Φεβρουαρίου μηνός. καὶ τῷ Αὐγούστῳ μηνὶ ις τῆς αὐτῆς ε ἰνδικτιῶνος ἐγένετο σεισμὸς μέγας ἐν Κωνσταντινουπόλει, καὶ ἔπεσον ἐκκλησίαι καὶ οἶκοι καὶ τὸ τεῖχος, μάλιστα τὸ κατὰ τὴν Χρυσῆν πόρταν. ἔπεσε δὲ καὶ ἡ λόγχη, ἣν ἐκράτει ὁ ἀνδριὰς ὁ ἑστὼς εἰς τὸν φόρον τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου, καὶ ἡ δεξιὰ χεὶρ τοῦ ἀνδριάντος τοῦ Ξηρολόφου· καὶ ἀπέθανον πολλοί, καὶ ἐγένετο φόβος μέγας. *Theophanes*. Chronographia / ed. *C.de Boor*. Lipsiae,1883. P.222.

[1109] *См. Guidoboni. E. Op. cit. P. 327.*

[1110] С этим может быть связано прошение в проэмии (вступительной строфе) кондака: «Но умири в в войнах общество» (ц.-слав. но умири во бранех жительство)

И в вере * истины * руководи всеми нами[1111].

Перечисление ἐξ ὀργῆς καὶ ἀνάγκης κα θλίψεως εως λύτρωσαι, взятое из Великой или Мирной ектении, говорит как о бедствиях, причиняемых людьми (нашествия и гонения), подразумываемые словом θλίψς, так и о гневе Божием, проявляющимся чрез т.н. «естественные события» – землетрясение, чуму и т.д. (ἐξ ὀργῆς).

Землетрясение 542 г. явилось не единственным из тех бедствий, которые происходили на фоне чумы. В 543 г. землетрясение потрясло Коринф, о чем свидетельствуют Илия Нисибинский и Прокопий Кесарийский. Илия Нисибинский сообщает следующее:

فيها كانت زلزلة بمدينة قورنتوس و وقع اكثر سورها

«Год 854 (т.е. 543). В этом году произошло великое землетрясение в городе Куринтусе (т.е. Коринфе) и обрушилась большая часть стен»[1112]. Со своей стороны, Прокопий Кесарийский, говоря о строительной деятельности Юстиниана и об обновлении им многих укреплений в Греции, замечает: «И все города Эллады, которые внутри стен Фермопил, он восстановил на твердом основании, обновив все их стены. Ибо эти стены пали намного раньше, в Коринфе – от частых землетрясений, в Афинах и Платеях и в беотийских землях- потому, что о них никто не заботился»[1113].

В 543 году произошло также землетрясение в Кизике на Пропонтидском побережье Малой Азии. Вот что сообщает о нем Иоанн Эфесский: «В 854 г. (греков) произошло землетрясение и Кизик город сокрушился и большая часть его

[1111] Romanus . Hymnus in presentationem 14.18. Vol.2 // Sources Chretiennes. T. 110. Paris, 1965. P. 196.

[1112] Fiha kanat zalzalatun bimadinatin Qurintus wa waqa'a 'akthar suraha.См. *Elia Nisibenus*. Historia. // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. T. 62 (Series Syriaca 21). Paris, 1910. P. 120.

[1113] Καὶ πόλεις δὲ τῆς Ἑλλάδος ἁπάσας, αἵπερ ἐντός εἰσι τῶν ἐν Θερμοπύλαις τειχῶν, ἐν τῷ βεβαίῳ κατεστήσατο εἶναι, τοὺς περιβόλους ἀνανεωσάμενος ἅπαντας. κατερρίπεσαν γὰρ πολλῷ πρότερον, ἐν Κορίνθῳ μὲν σεισμῶν ἐπιγενομένων ἐξαισίων, Ἀθήνησι δὲ καὶ Πλαταιᾶσι κἀν τοῖς ἐπὶ Βοιωτίας χωρίοις χρόνου μὲν μήκει πεπονηκότες, Procopius. De aedificiis. Lib.II. Cap. 2. sect. 24.

пала и большая часть его стен разрушилась и пала и сокрушилась. А часть, которая не пала в нем, осталась покосившейся и как бы склоненной к падению»[1114].

Иоанн Малала также помещает это событие в 543 год и подтверждает известия Иоанна Эфесского: «В месяце сентябре, седьмого индикта, произошло землетрясение Кизика и половина города пала»[1115].

Соответственно, если мы рассмотрим данные землетрясения в контексте чумы 542-544 г., то связь между «мором» и землетрясениями в кондаке Романа окажется исторически обусловленной.

Однако, не только эти землетрясения нашли отражение в кондаках св. Романа. Наибольшее впечатление на него произвело землетрясение 551 г., в котором он явственно увидел предвестие конца света.

Γρηγόρησον κἂν νῦν πρὸς ὃ βλέπομεν·
ἀπειλαὶ ἐπαχθεῖς καὶ σεισμοὶ συνεχεῖς
καὶ τῶν πολέμων κτύποι ἐπάλληλοι
συνετάραξαν γῆν μετὰ τῶν ἐν αὐτῇ
καὶ ἐφυγάδευσαν καὶ τὴν θάλασσαν[1116].

Так бодрствуй и ныне * о том, что мы видим,
Угрозы несносные, * землетрясенья постоянные
И войн удары разнообразные,
Сотрясли всю землю * и со всем что в ней
И заставили бежать * и море самое.

Сообщение об этом страшном землетрясении содержится во многих источниках. Вот что сообщает об этом Иоанн Малала:

[1114] ܗܘ ܕܡܬܒܢܝ ܒܗ ܒܫܘܪ ܒܪܝܫ ܫܢܬܐ ܕܫܠܝܚܐ ܕܐܬܪ ܪܓܙ ܥܠ ܟܠ ܐܢܫ ܕܒܗ ܘܐܦ ܕܐܬܪ ܕܠܐ ܢܦܠ ܒܗ ܐܬܪ ܕܢܦܠ ܒܗ

«В июне месяце 9 числа произошло великое и ужасное землетрясение во всей области Палестины и Аравии и Месопотамии и Сирии, и Финикии, и пострадал Тир и Сидон, и Бейрут (Вирит), и Триполи, и Библ, и погибло в них множество людей, а в городе Вотри оторвалась от морской прибрежной горы, называемой Лифопросоп (каменное лицо), большая часть и унесена была в море. И образовалась гавань, так что можно было в нее входить многим кораблям какой угодно величины. Ведь этот город не имел гавани до этого. Царь же послал деньги для того, чтобы воздвигнуть то, что пало в этих городах. И убежало море в глубину на одну милю, и погибло множество кораблей. И снова, по повелению Божию возвратилось море в свое ложе»[1117].

Иоанн Эфесский дает несколько более подробные сведения: «В лето 870 (греческого исчисления, т. е. 558 по александрийскому исчислению) произошло великое землетрясение и обрушился Бейрут, а также города многие на побережье моря и деревни в Галилее, Аравии, а также в Палестине и в доме Шемрон (т.е. – в Самарии). И море вышло из своих пределов и отступило на две мили по всей Финикии. И сильное бедствие и великие знамения и чудеса, бывшие в граде Бейруте финикийском, когда было землетрясение и пали города, мы захотели сделать знаком предупреждения для тех, кто будет после вас. Когда было сильное землетрясение с небес, то море отступило и удалилось от Бейрута града и от прочих городов на берегу моря Финикии по повелению Бога на расстояние примерно две мили. И открылись ужасные глубины моря, и явились в нем зрелища великие и многие, и удивительные. И приготовленные корабли, наполненные многими товарами, а они были привязаны в гаванях и во время ухода моря от земли остались на дне. И они сокрушились и разбились, когда оставило их море и ушло по

[1117] τῷ δὲ Ἰουλίῳ μηνὶ θ ἐγένετο σεισμὸς μέγας καὶ φοβερὸς ἐν πάσῃ τῇ χώρᾳ Παλαιστίνης καὶ Ἀραβίας καὶ Μεσοποταμίας καὶ Συρίας καὶ Φοινίκης, καὶ ἔπαθε Τύρος καὶ Σιδὼν καὶ Βηρυτὸς καὶ Τρίπολις καὶ Βύβλος· καὶ ἀπέθανον ἐν αὐταῖς ἀνθρώπων πλήθη πολλά. ἐν δὲ τῇ πόλει Βότρυος ἀπεσπάσθη ἀπὸ τοῦ παρακειμένου τῇ θαλάσσῃ ὄρους, τοῦ λεγομένου Λιθοπροσώπου, μέρος πολὺ καὶ εἰσηνέχθη εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἀπετέλεσε λιμένα, ὡς δύνασθαι ὁρμᾷν ἐν αὐτῇ πλοῖα πολλὰ παμμεγέθη. οὐκ εἶχε γὰρ ἡ αὐτὴ πόλις πρὸ τούτου λιμένα. ὁ δὲ βασιλεὺς ἀπέστειλε χρήματα πρὸς τὸ ἀνεγεῖραι τὰ πεπτωκότα τῶν αὐτῶν πόλεων. ἔφυγε δὲ ἡ θάλασσα εἰς τὸ πέλαγος ἐπὶ μίλιον ἕν, καὶ ἀπώλοντο πλοῖα πολλά. καὶ πάλιν τῇ τοῦ θεοῦ κελεύσει ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην. Joannes Malala. Chronographia P. 485.

повелению Господа. И тогда по повелению тайному пучина моря ужасная обрушилась, чтобы вернуться на свое первоначальное место, и покрыла, и погребла в глубине своей в низу бездны всех тех несчастных. **Ведь они устремились, чтобы найти богатство в глубине бездны и по образу Фараона канули в пучину и потонули как камень, как и написано (Исх. 15, 4).** И устремил на них Господь воды морские, когда исполнился поток и вернулся к первой полноте. Те, кто были еще на краю берега, спешили спуститься, но ближайшие к земле выбежали на берег, когда они увидели, что пучина возвращается на свое первоначальное место. Но когда им удалось бежать, как от охотников, произошло страшное землетрясение, которое перевернуло дома в городах и, особенно в Бейруте. Пали они и сокрушили тех, кто бежал из моря. И не осталось ни одного человека из них. Но море поднималось против них сзади, а землетрясение разрушало город пред ними»[1118]. О страшных разрушениях в Бейруте рассказывает и Агафий Миринейский: «Вирит, до того времени прекраснейшее украшение Финикии, тогда был весь разрушен, и обрушились преславные и широко известные чудеса строительства, так что почти

1118 *Joannes Ephesenus*. Historia ecclesiastica // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. T. 105 (Series Syriaca 54). — Louvain, 1935. — P.333-334.

ничего не осталось, разве что основания строений. И большое количество местных жителей погибло, задавленных тяжестью обломков, а также многие юноши, благородные и получившие отличное воспитание, которые прибыли туда, чтобы обучаться римским законам»[1119].

Преп. Роман Сладкопевец рассматривает землетрясение 551 года в ряду предшествующих сейсмических катастроф – землетрясений в апреле 546 г., 548 г., если не более ранних. На это указывает следующее сочетание у св. Романа: καὶ σεισμοὶ συνεχεῖς – «и постоянные землетрясения», которое явно соотносится с сообщением Иоанна Малалы за 548 г. καὶ τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἐγένοντο σεισμοὶ συνεχεῖς – и в том году происходили постоянные землетрясения[1120]. Прокопий Кесарийский даже считает эти землетрясения необычными и сверхприродными (ὑπερφυεῖς)[1121].

Тем не менее, даже на фоне серьезных землетрясений сороковых годов бедствие 551 года поражало своим размахом и недаром Роман Сладкопевец рассматривает это событие как эсхатологическое:

Πτοήθητι λοιπὸν ὡς Ἰωνᾶς καὶ ἀφυπνίσθη[τι]·
ἠχοῦσι κατὰ κόσμον τῶν σημείων αἱ σάλπιγγες
προ[μη]νύουσαι Χριστὸν τοῖς προσδοκῶσιν,
ὅτι ἐλεύσεται καὶ ἐνδημήσας ἀποκλείσει
τὴν ἁγίαν εἴσοδον <> τῶν σημείων[1122] <>

Romanus. 51.3.

Устрашися итак, как Иона, и пробудись

[1119] Βηρυτὸς γοῦν ἡ καλλίστη, τὸ Φοινίκων τέως ἐγκαλλώπισμα, τότε δὴ ἀπηλαΐσθη ἅπασα, καὶ κατέρριπτο τὰ κλεινὰ ἐκεῖνα καὶ περιλάλητα τῆς οἰκοδομίας δαιδάλματα, ὡς μηδὲν ὁτιοῦν σχεδόν που λελεῖφθαι ἢ μόνα τῆς κατασκευῆς τὰ ἐδάφη. πολὺς μὲν οὖν ὅμιλος ἰθαγενῶν τε καὶ ἐνδαπίων ἀνδρῶν ἀπολώλασιν ὑποπεπιεσμένοι τῷ ἄχθει, πολλοὶ δὲ νέοι ἐπήλυδες εὐπατρίδαι τε καὶ παιδείας ἄριστα ἔχοντες, οἳ δὲ παρῆσαν τοὺς Ῥωμαίων αὐτοῦ ἀναλεξόμενοι νόμους.

Agathias. Historiae. II. 15 / ed. R. Keydell // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. 2. — Berlin, 1967. — P. 59.

[1120] *Joannes Malalas.* Chronographia. P. 483.

[1121] *Procopius*. De bellis. VII. 29. 4-5.

[1122] Romanus. In decem virginem. 51.3. Vol. 5 // Sources Chretiennes. T. 283. Paris, 1981. P.302.

Гремят по всему миру * трубы знамений,
Возвещая о Христе его ожидающим,
Ибо придет * и закроет, придя,
Священное вхождение * знамений.
Этими знамениями являются чума и землетрясения:
Ταῦτα καὶ νῦν θεωροῦμεν, ψυχή· θύραι εἰσίν, οὐκ ἐπὶ θύραις·
ἐπέστη γὰρ καὶ πάρεστιν ἕτοιμα·
οὐκ ἐλλείπει οὐδὲν ὧνπερ [εἶ]πε Χριστός,
ἀλλ' ὡς προεῖπε πάντα γενήσεται·
καὶ λιμοὶ καὶ [λο]ιμοὶ καὶ σεισμοὶ συνεχεῖς,
καὶ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος ἐγήγερται·
τὰ ἔσω φοβερά, τὰ ἔξω δὲ μάχης πεπλήρωνται·
οὐκ ἔστι ποῦ σωθῆναι· πανταχοῦ γὰρ ὁ κίνδυνος·
οὐδαμοῦ καταφυγή, φυγὴ δὲ πᾶσιν·
ἡ πύλη κέκλεισται, ἡ εὐσπλαγχνία ἐσφρα[γί]σθη·
οὐ γὰρ ἠβουλήθημεν ἔνδοθεν εἶναι, <νῦν ἔξω βοῶμεν·
«Ἄνοιξον»>[1123].
Romanus. 51.4.
Это и ныне мы видим, душе, * двери открыты, а не при дверях,
Настало днесь * и уже приготовлено,
Ведь не минет ничто * что предрек нам Христос,
Но что предрек он, все сбудется:
Глады вместе с чумой, * сотрясенья земли,
И народ на народ поднимается.
И прибежища нет нигде, для всех же бегство
И дверь затворяется, *запечатано милосердие:
Ведь мы не пожелали * внутри оказаться * ныне вне восклицаем:
«Отверзи».

[1123] Romanus. In decem virginem. 51.3. Vol. 5. Ibid. P. 303.

Приведем другой, весьма характерный фрагмент, где землетрясения связываются с засухой:

Ἔφθασεν, ἔφθασεν ὁ θερισμός· τῆς συντελείας ἡ δρεπάνη
εὐτρέπισται καὶ μᾶλλον ἠκόνισται·
τῶν σεισμῶν ὁ αὐχ[μὸς] ὥσπερ καύσων σφοδρὸς
ἐπὶ τὴν ἄρουραν περικέχυτ[αι]·
οἱ ταχεῖς θερισταὶ πρὸς τὸ ἔργον αὐτῶν
τὰ ἐπιτ᾽δεια ἐ[πι]φέρονται,
Romanus. 51. 7

Жатва достигла, достигла до нас * серп совершенья
Готовится * и днесь изостряется,
Сотрясенья земли, * сухость, как лютый жар,
Днесь на нивы земли изливается.
И стремятся жнецы * на деянье свое,
И приносят с собой пропитание.

В этих строфах явно ощущаются связи с эсхатологической речью Христа на Елеонской горе (Мф. 24), так и с Апокалипсисом: «Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это – начало болезней» (Мф. 24, 7-8)[1124].

В современности св. Роман видел знамения последних времен: кровопролитные войны – нашествия персов в сороковые годы VI в., в результате которых была взята и разграблена Антиохия, страшный набег славян в 550 году, в результате которого, по сообщению Прокопия, тысячи ромеев погибли, а десятки тысяч были уведены в плен, поражения в Италии и, наконец, страшное землетрясение, подобное апокалиптическому.

Следует отметить одну значимую черту: Роман не говорит «царство на царство». Возможно, для него все-таки тезис о единственности Ромейского царства играл свою роль. Однако, характерно, что современные ему события (войны

[1124] ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους· πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων. Mt. 24, 7-8.

Византии с персами и готами) в данном месте вовсе не осмысляются в дискурсе священной войны избранного народа с язычниками, не «языци» восстали на избранный ромейский народ, (скажем ἔθνη ἐπὶ λαὸν ἐγήγερται) а один «язык» поднимается на другой (καὶ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος ἐγήγερται). Здесь преп. Роман предпочитает точно цитировать Евангелие от Матфея (Мф. 24, 7-8) и это не случайно. Стоит вспомнить, что термин ἔθνος часто, хотя и не всегда применяется к народам языческим и подобное словоупотребление, вероятно связано с последующим сравнением православных ромеев с язычниками-египтянами.

Не только св. Роману были свойственны эсхатологические предчувствия в связи с землетрясением 551 г. Достаточно показателен 50 рассказ Луга Духовного – памятника первой четверти VII в., но основанного на устной традиции VI в. В этом рассказе, относящемуся к 551 г. авва Анастасий рассказывает о своем учителе авве Георгии, о том, что однажды ночью он заплакал. И когда ученик спросил его о причине плача, тот в конце концов ответил: «Как мне не плакать, когда Владыка наш не желает примириться с нами? Мне казалось, о чадо, что я стою перед Кем-то, сидящим на высоком престоле. Многие пред ним были десятки тысяч, просящих и умоляющих о каком-то деле. Он же был неумолим. Затем приблизилась к нему некая Жена, одеянная в порфиру (γυνή τις, πορφύραν ἠμφιεσμένη) припадающая и говорящая: «Хотя бы ради меня умилосердись». Он же ничуть не менее пребывал непреклонным. И посему плачу и рыдаю, страшась грядущего». И сказал это мне, когда рассветал четверг. А на следующий день, который был пятницей, в 9 час, сотрясается земля страшно и разрушаются города на финикийском побережье» (καὶ τῇ ἐξῆς ἡμέρα ἥτις ἦν παρασκευὴ, ὥρα θ΄, σείεται γῆ μεγάλως, καὶ καταβάλλονται πόλεις τῆς παραλίας Φοινίκης)[1125] Это событие исторично, хотя бы в силу того факта, что в 551 году 9 июля действительно было пятницей[1126]. В дальнейшем мы рассмотрим подробнее этот текст.

[1125] *Joannes Moschus*. Pratum spirituale. PG. T. 86. Col. 2905. О нем см. фундаментальную монографию Пальмера - *Palmer J.S.* El monacato Oriental en el Pratum Spirituale de Joan Mosco. Madrid, 1993.

[1126] См. пасхальные таблицы в книги Grumel V. La Chronologie byzantine. Paris, 1958. P. 433. Исходя из расчета воскресений, мы приходим к тому, что первым воскресеньем июля 551 года должно было стать 4 июля. Соответственно, 9 июля 551 г. приходилось на пятницу.

В житии св. Симеона Младшего также говорится о том, что он предвидел это землетрясение и плакал о тех, кто должны были погибнуть из-за него: «На следующий же день, около десятого часа сотряслась вся земля в великом землетрясении, подобного которому не могли припомнить многие поколения и пали города и деревни побережья, согласно виденному ему видению и горы обрушились, расколовшись из-за сильного удара, и по местам в земле появились трещины»[1127]. Эдит Штейн справедливо отмечает, что «Житие Симеона» суммирует события за семь лет – с 550 по 557 год[1128].

Как и для Иоанна Эфесского, и соответственно, Иоанна Малалы, отступление моря от суши на целую милю для Романа подобно чуду, происшедшему во время Исхода, когда Красное море расступилось перед Моисеем и евреями. Однако, знак события с плюса перемещается на минус: теперь христиане, «новый Израиль», избранный народ, уподобляются египтянам:

Νὺξ πρὸ νυκτὸς καὶ πρὸ σκότους ἀχλὺς πάντας κατέλαβεν ἐξαίφνης,
καὶ νῦν ἐσμεν ὡς πρὶν <οἱ> Αἰγύπτιοι
ἐν ὁμίχλῃ πληγῶν καὶ θυέλλῃ σεισμῶν
καὶ τῶν πολέμων ζόφῳ κρατούμενοι·
καὶ οὐ μέχρι αὐτῶν ἐξαρκεῖ ἡ ὀργή·
ἡ Ἐρυθρὰ γὰρ πάντας ἐκδέχεται,
ἡ γέεννα ἐκεῖ, οὐ πρόσκαιρος, ἀλλ' εἰς ἀπέραντον[1129].

Romanus. 51.9

Ночь перед ночью * и прежде же мрака тьма, * всех внезапно объяла
Ныне мы * египтянам подобимся
Мраком казней, * и трепетом труса земли,
И военною мглой * одержимые.
И доныне их * не кончается гнев:
Принимает же всех * Море Красное.
Там геенна – и не на время, навек.

[1127] Vita Symeoni Junioris / ed. *P. Van de Ven*. Brussels, 1962. P.105.
[1128] *Stein. E.* L'histoire de la Bas Empire. Paris, 1949. P. 757.
[1129] Romanus. In decem virginem. 51.9. Vol. 5 // Sources Chretiennes. T. 283. Paris, 1981. P.313.

Параллель между казнями египетскими и современной св. Роману ситуацией была тем более актуальна, что землетрясение коснулось и Александрии, возможно также и к ней относится упоминание Иоанна Малалы о море, отступившем на милю. Само это сравнение могло быть связано с текстом Иоанна Эфесского, восходящего к первоначальному тексту Иоанна Малалы

Слова о том, что «Красное море всех принимает» является большим, чем скриптурной аллюзией, оно связано с реальным происшествием – гибелью неосторожных финикийцев, устремившихся грабить товары, описанных в тексте Иоанна. Опять-таки, здесь нельзя забывать, что библейские египтяне устремились не только за тем, чтобы остановить бегущих евреев, убить непокорных, а остальных вновь пригнать в Египет как рабов, но и чтобы получить богатую добычу, в которую входили египетские ценности, по повелению Божию выпрошенные евреями у египтян в ожидании бегства. Вероятно, современники св. Романа и Иоанна Эфесского хорошо помнили строки: «Сказал враг: «Погонюсь, разделю добычу» (Исх. 15, 9).

Однако, до конца не ясно, каково соотношение кондака св. Романа и первоначального текста Иоанна Малалы. Перед нами открываются три возможности:

1. Роман мог знать Иоанна Малалу или его текст и заимствовать этот сюжет у него непосредственно. Против этого свидетельствует тот факт, что повествование у Иоанна Малалы доведено до 562 г., а судя по мнению большинства ученых, св. Романа к этому времени уже не было в живых, поскольку не он был автором кондака на повторное освящение св. Софии[1130].

2. Сам кондак св. Романа мог послужить источником для Иоанна Малалы, коль скоро он исполнялся в церкви до того времени, когда была завершена его история.

3. И св. Роман, и Иоанн Малала пользовались одним источником и, скорее всего, им было «мнение народное» – народная молва, происходящая от непосредственных

[1130] Подробнее об этом см. *Василик В.В*. Жизнь и творчество Романа Сладкопевца // Сборник ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. М., 2000. С. 88.

свидетелей события и достаточно знакомых со Священным Писанием для того, чтобы провести такие сопоставления. Последняя точка зрения представляется наиболее вероятной.

В контексте кондака эта параллель свидетельствует о критическом взгляде св. Романа на современное ему общество, вполне сравнимое с библейскими египтянами в меру своей греховности. Если конкретизировать пороки данного общества, то это, прежде всего, несправедливость, жестокосердие, неверие, языческая жизнь:

Πολὺ γὰρ παρωργίσθη Ἰησοῦς ὁ σωτὴρ ἡμῶν,
ὅτι θαύματα ποιῶν οὐκ ἐπιστεύθη·
διὸ ἐν μάστιξι τὰς ἀδικίας τῶν ἀπίστων
ἀντιεπεσκέψατο, ἵνα κἂν οὕτω πεισθῶμεν <βοῶντες[1131]·
Весьма ведь был прогневан * Иисус Спаситель наш
Что творил чудеса,* но не веровали в него,
Посему бичами * несправедливости неверных
Посетил Он, * чтоб мы уверовали, воскликнув:
«Отверзи».

Ὅσοι οὖν τὸν νοητὸν Φαραὼ καὶ τὴν πικρὰν αὐτοῦ δουλείαν
ἐφύγομεν, εἰς τέλος μισήσωμεν·
ἐγεννήθημεν νῦν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ,
μὴ ὑποστρέψωμεν εἰς τὴν Αἴγυπτον·
οὐκ εἰς χώραν, φημί, ἥνπερ ἦλθε Χριστός,
ἀλλ' εἰς τὴν τῷ Μωσεῖ μὴ πιστεύσασαν·
καρδίαν γὰρ σκληρὰν καὶ ἀπειθῆ νοοῦμεν Αἴγυπτον,
καρδίαν πτοουμένην ἐπελθούσης τῆς θλίψεως,
ἀπελθούσης δὲ αὐτῆς τραχυνομένην,
ἥνπερ ἐσχήκαμεν, καὶ ὅτι ἔχομεν δηλοῦμεν
ἀπὸ τῶν καρπῶν ἡμῶν· ἐν ταῖς ἀνάγκαις γὰρ μόνον βοῶμεν·

[1131] Romanus. In decem virginem. 51.9. Vol. 5 // Sources Chretiennes. T. 283. Paris, 1981. P.314

«Ἄνοιξον»[1132].

Мы, кто от фараона мысленного * и от горького его рабства
Бежали, в конец его возненавидим.
И родились мы ныне, * Израиль Божественный,
Не возвратимся мы * во Египет,
Не в страну, * куда пришел Христос,
Но в страну, * Моисею не поверившую,
Сердце жестокое * и неверное * мы считаем Египтом,
Сердце, трепещущее * находящего бедствия,
При уходе же его * ожесточающееся,
И являем, * что его мы стяжали, * и что имеем,
От наших плодов, * ибо в нуждах * мы только взываем.
«Отверзи».

Итак, Египет мыслится в двух аспектах, и как жестокая деспотия, где египтяне немилосердно угнетали евреев и убивали еврейских младенцев, и как страна колдовства и магии и шире – духовное пространство служения демонам. Однако, типологически египтянин, благодаря образу библейского Фараона, становится психологическим типом человека, который вразумляется только наказаниями и лишь на время наказаний, а по их окончании вновь предается непокорству и греху.

Соответственно, землетрясение осмысляется как Божественное наказание, как тот ремень, которым любящий отец наказывает своего непутевого сына.

Но этот образ у Романа имеет продолжение по двум линиям. Первая – линия сына, или ребенка, а именно – детского сознания, своеобразного духовного инфантилизма:

[ἡ]μεῖς δὲ ὡς παιδία ταῖς φρεσὶν ἐγενήθημεν
μεριμνῶντες [τὸ] φαγεῖν, πιεῖν καὶ παίζειν·
ἐν ἀγοραῖς ἐσμεν καθήμενοι καὶ προσφωνοῦντες·
«Εἰ καὶ κρίσις ἔρχεται, τέως τερφθῶμεν, καὶ τότε βοῶμεν·

[1132] Romanus. In decem virginem. 51.9. Vol. 5. Ibid. P. 315.

‘Ἄνοιξον’»[1133].

А мы, словно дети * родились разумом,

Лишь заботясь о еде, * питье и играх,

И сидим на рынках * взывая друг ко другу:

Пусть и суд придет * будем наслаждаться, * и тогда воскликнем:

«Отверзи».

Здесь нельзя не вспомнить две реминисценции из Священного Писания: «Возлюбленные, не будьте дети умом» (1 Кор. 14, 20) а также «Но кому уподоблю род сей? Он подобен детям, которые сидят на улице и, обращаясь к своим товарищам, говорят: мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали». (Мф. 11, 16-17). Тема греховного инфантилизма была достаточно актуальна для общества, большинство членов которого было устранено от участия в общественной жизни и судьбах политии, и ромейский патриотизм, и любовь к государству и государю, по словам Юстиниана, мыслился лишь в своевременной уплате податей[1134]. Для лучших подобное отчуждение вело к углублению духовной жизни и, в ряде случаев, к уходу из мира, для худших – к погружению в материальные наслаждения, которые столь красночно описаны Прокопием Кесарийским в образе Иоанна Каппадокийца и неоднократно заклеймены Иоанном Златоустом. Конкретный пример подобного инфантилизма – жадный бег за добычей из разбитых кораблей по дну только что опустевшего моря, подобный стремлению фараоновых колесниц. Во-первых, жители финикийских городов и не думали спасать товары кораблей для их законных владельцев, явно, что их цель была куда менее благородной – грабеж. К сожалению, мародерство во время стихийных бедствий – достояние не только XX и XXI в[1135]. Во-вторых, у

[1133] Romanus. In decem virginem. 51.11. Vol. 5. Ibid. P. 317.

[1134] «Первая обязанность подданных и лучшее для них средство благодарения императору – уплачивать с безусловным самоотвержением общественные подати полностью». Цитата взята из книги Диль Ш. Император Юстиниан и византийская цивилизация в VI в. СПб, 1908. С. 33.

[1135] Вот что творилось 30 августа 2005 года в Новом Орлеане во время наводнения: «Полиция в первые же часы бедствия утратила контроль над ситуацией. Воспользовавшись наводнением, заключенные освободились из тюрьмы, линчевали одних надзирателей и захватили в заложники других. Город наполнился вооруженными мародерами, преимущественно теми же афро-американцами, которые без излишних церемоний вламывались в магазины, грабили их, изымая не только продукты, но также ценности и деньги, взламывали автоматы и машины,

толпы, ринувшейся грабить, не хватило разумения даже на то, чтобы понять: после такого необычного отлива должно начаться что-то страшное, как минимум вода должна очень скоро вернуться на место и время бежать не в море, а из города, подальше от имеющих упасть зданий, как собственно и делали византийцы в таких ситуациях[1136].

Вторая тема, достаточно актуальная – образ ремня который переходит в воспоминание о биче, который сделал Христос, выгоняя торгующих из храма:

[Ὕπε]ρθε τῆς κεφαλῆς ἡ πληγή, καὶ ἡ καρδία οὐ λυπεῖται·
[ἀλ]γεῖ ἡ σάρξ, καὶ ὁ νοῦς οὐκ αἰσθάνεται·
μεμαστίγωται [πᾶ]ς, καὶ οὐδεὶς ἐξ ἡμῶν
παρακαλεῖ θερμῶς τὸν μαστί[ζο]ντα.
Ὡς ἰμάντα Χριστὸς τὸν σεισμὸν καθ' ἡμῶν
ἀνεκαίνι[σεν], ὅτι ἐζήλωσεν
ὁ πρὶν ἐν ἱερῷ φραγέλλιον ποιήσας κύριο[1137]ς·
Romanus. 51, 11.
Пришли же удары на главу, * но не печалится сердце,
Болеет плоть, * но разум не чувствует
И бичуется всяк *, но никтоже из нас
Не умоляет жарко * бичующего.
Сотрясенье земли, * словно бич против нас,
Обновил Христос, * ибо возревновал
Во храме прежде бич * Господь соделавший.

насиловали и убивали. Даже на стадионе среди умирающих от голода и жажды людей происходили насилия и убийства». См. Василик В.В. Бич Божий 09.05 2005 г. /Русская линия. // URL: http://www.ruskline.ru/analitika/2005/09/05/bich_bozhij/ (дата обращения: 01.10.2010).

[1136] Например, во время землетрясения 447 года жители Константинополя в страхе совершали литании за городом в местечке Кампос. Правда, такое поведение временами было опасно: в 1354 г. после бегства жителей Галлиполи из-за землетрясения их место немедленно заняли турки.

[1137] Romanus. In vitam monasticam. 53.3. Vol. 5 // Sources Chretiennes. T. 283. Paris, 1981. P. 430.

Благодаря введению темы очищения Храма Христом, ромейское общество уподобляется не только древнему Египту, по словам св. Иоанна Златоуста «более других народов виновному пред Господом», но и тому Израилю, который распял Христа. Пороки нового Израиля повторяют грехи Израиля древнего: и тот и другой упорны, жестоковыйны, нераскаянны. Стоит привести хотя бы соответствия из Исаии: «Во что вас бить еще, продолжающие свое упорство? Вся голова в язвах, и все сердце исчахло. От подошвы ноги до темени головы нет у него здорового места: язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные и необвязанные и не смягченные елеем» (Ис. 1, 5-6).

Однако, аналогия с Израилем и, в особенности с очищением Храма может говорить и о другом общественном пороке – номинальном христианстве и лицемерии, когда «дом Отца Небесного» делается «домом торговли» (Иоан. 2,16), или «вертепом разбойников» (Мф.21, 13). Соответственно, из Божьего мира, как из Иерусалимского храма, землетрясением – бичом Божиим – изгоняются духовные торговцы, продавцы и предатели, которые своим нечестием и грехом оскверняют богозданный мир, омытый Христовою кровью.

Возможно, что аналогией с очищением храма св. Роман Сладкопевец решал и другую проблему, стоявшую перед общественным сознанием: во время землетрясения рухнул ряд церквей. Перед ромеями вставал вопрос: как Бог мог это попустить? Ответ находится в аналогии с очищением храма – дома, который «оставляется пуст» (Мф. 23, 29).

Подведем итоги.

1. В кондаках преп. Романа нашел отражение целый ряд великих землетрясений VI в., а также чума 544 года.
2. В качестве источника при описании великих землетрясений середины VI века преп. Роман Сладкопевец мог использовать хронику Иоанна Малалы, но также и общие с ним источники.

3. Упоминания о землетрясениях в его кондаках опирается на реальные факты его времени и отличаются жизненностью.

4. Египетские аналогии в его кондаке «На десять дев» связаны как с потоплением неразумных финикийцев в 551 г., устремившихся за добычей во время неожиданного отлива при землетрясении, так и с обличением ромеев, которые в результате своего нечестия перестают быть Новым Израилем и уподобляются язычникам-египтянам.

5. Землетрясения преп. Роман Сладкопевец рассматривает как бич Божий, который обрушивается на головы неразумных детей – детей умом, а не духом.

ГЛАВА III .
ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ В ВИЗАНТИЙСКИХ ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ

Введение

`Гимнографические тексты отражают не только единичные и катастрофические события, но временами и повседневную жизнь восточно-римского общества – его быт и право. Временами эти свидетельства можно получить напрямую, часто их приходиться извлекать из библейских топосов и аллюзий, однако, используя метод библейских тематических ключей и привлекая иные источники, можно получить достаточно полную и интересную картину жизни византийского общества. В задачу этой главы и ее первого параграфа входит проиллюстрировать данный тезис на примере творчества одного из величайших византийских гимнографов – св. Романа Сладкопевца.

§ 1.
ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА

ПУНКТ 1.
ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ВИЗАНТИЙСКОГО ОБЩЕСТВА 20-50 ГОДОВ VI ВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ СВ. РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА.

Св. Роман Сладкопевец[1138], «(Данте новогреков, по словам Гельцера[1139]), автор ряда кондаков (богослужебных поэм)[1140] жил между 490 и 560 годами и следовательно являлся современником великих событий: реформ Юстиниана, его войн, церковных соборов, персидских нашествий, народных восстаний,

[1138] См. о нем в частности фундаментальную монографию (с подробной библиографией) *Grosdidier de Matons J.*. Romanos le Melode et les origines de la poesie reiligieuse a Byzanice. Paris. 1977 . См. также *Μιτσάκης Κ*. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. Θεσσαλονικαὶ. 1986. Σ. 358-509).

[1139] *Gelzer E.* Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung. Abhandllungen der philologische historische Klasse der kaiserliche-Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften. 18. 5. 1899. S. 76

[1140] Кондак состоит из ряда больших и сложных строф, т.н. икосов, предваряется вступительной статьей, т.н. кукулием, или проэмием. Кондак является преимущественно повествовательным жанром и развивается из проповеди. См. о нем *Μιτσάκης Κ*. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. Θεσσαλονικαὶ. 1986. См. Также Wellesz E. A history of Byzantine music and hymnography. — Oxford, Oxford University Press, 1961. P. 140.

землетрясений, эпидемий. Часть этих событий, так или иначе, нашла отражение в его поэтических произведениях. Разумеется, они посвящены прежде всего делам божественным – событиям Священной истории Ветхого и Нового Завета, памятям святых, однако, во-первых, некоторые из них прямо и непосредственно связаны с делами земными – например кондак «На землетрясение и пожар», «о жизни монашеской», а во-вторых и в первой группе кондаков так или иначе отражается реальность, современная автору. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов возможности кондака, как нарративного, повествовательного жанра, частотность отклонений от нити повествования в процессе поэтического размышления и переходов к реалиям, злободневным для слушателей. По кондакам св. Романа зачастую мы можем судить не только о ярких событиях, современных ему, но и видеть в них оценки различных социальных слоев византийского общества

Как мы показывали в наших предыдущих исследованиях[1141], св. Роман происходил из еврейской среды и, судя по прекрасному знанию медицинской терминологии и реалий[1142], занимался медициной. Свидетельством этого является строфа из кондака, посвященного Иоанну Богослову:

Σπεύσατε, φράσετε οἱ ἐν πείρᾳ οἱ τῇ ἰατρικῇς ὄντες, Ἱπποκράτης, εἰπὲ καί, Γαληνέ, διασάφησον,
και ὑμεῖς ὅσοι σὺν τούτοις μύσται οἱ τὴν κρεοκοπίαν εἰδότες ἄκρως,
οἱ χειρουργεῖν και τὸ φλεβοτομεῖν ἐπιτρέχοντες,
οἱ ἐκ τῶν νοσοτριβούντων, οἱ μισθοὺς τὰς ψυχὰς αὐτῶν αἴροντὲς
φωνῇ ἀνέγκλητῳ εἴπατε τὸ σαφές, πῶς τοιαῦτα ἐργάζεται
ὁ θεόλογος καὶ ὁ φίλος Χριστοῦ;
σιδηρᾶς σμίλας, τυφλάγκιστρα,
καὶ ἐργαλεῖα πάμπολλα εχοντες, τὰ φλεβοτομικὰ ἐπίσης μακέλλου·
αἱμοχαρεῖς, εἴπατε ἡμῖν, πῶς ἄνευ τούτων ἐργάζεται
ὁ θεόλογος καὶ ὁ φίλος Χριστοῦ[1143];

[1141] *Василик В.В.*Жизнь и творчество св. Романа Сладкопевца // Ежегодная богословская конференция Свято-Тихоновского Богословского института. М., 2000. С. 80-90.

[1142] Об этом в частности говорит упоминание Гиппократа и Галена. Шестнадцать трактатов Галена и двенадцать трактатов Гиппократа считались основным пособием по медицине.

[1143] *Romanus*. In Johannem Theologum. 60. 8. Sancti Romani Melodi cantica: cantica dubia / *ed. P. Maas*

Поспешите, скажите, о опытные * вы во врачебном искусстве.
Гиппократ нам скажи, и Гален, разъясни.
И вы, вместе с ними, таинники, * мясорубку предельно познавшие,
оперировать * резать жилы спешащие,
кто питает болезнь, из больных * ради мзды душу их изымающие,
неподсудным гласом скажите * ясно: как сие совершает
Богослов и друг Христов?

Вы, имеющие скальпели железные, и крючки,
и орудия разнообразные * жилорежущие как у мясников,
крови радующиеся, скажите, как без них совершает
Богослов и друг Христов?

Такое слово, как τυφλάγκιστρα – (тупые крючки), кроме Романа встречаются только один раз, у Орибазия[1144], более частотные слова – σμίλας скальпели встречается 80 раз, φλεβοτομεῖν – рассекать жилы встречается 220 раз), но присутствуют почти исключительно в мелицинской литературе. Итак Роман Сладкопевец прекрасно осведомлен в медицинской терминологии, и тем не менее беспощадно издевается над медиками. Это издевательство выражается даже на лексическом уровне: врачи называются νοσοτριβοῦντες по аналогии с παιδοτριβοῦντες, то есть «воспитывающими, взращивающими болезнь». Для хирургов Роман придумывает и другое слово – κρεοκοπία – буквально – «мясорубка» – его личная выдумка от глагола κρεοκοπεῖν – встречающегося у трагиков.

Что инкриминирует св. Роман современным ему врачам? Прежде всего, – жадность οἱ μισθοὺς τὰς ψυχὰς αὐτῶν αἴροντες – «в качестве мзды души их изымающие», то, что через требование чрезмерной оплаты они доводят до голодной смерти своих пациентов.

and C.A. Trypanis. Berlin: De Gruyter, 1970. P. 12.
[1144] Oribasius. Collectiones medicae. Liber 50 cap. 48, 6.

Однако, не только жадность по мнению Романа является пороком врачей, но и неумение и некомпетентнтость. И в кондаке на Иоанна Богослова, и в кондаке св. великомуч. Пантелеимону подчеркивается неумение врачей справиться с болезнью и бессилие всего их врачебного искусства. Свидетельством некомпетентности врачей является их торопливость в проведении операций: «вы, поспешающие оперировать и резать» (οἱ χειρουργεῖν και τὸ φλεβοτομεῖν ἐπιτρέχοντες)[1145]. Однако, некомпетентность здесь происходит от жестокости, которая граничит со своего рода садизмом: врачи именуются αἱμοχαρεῖς (радующиеся и следовательно обвиняются в кровожадности.

Следующее обвинение – в корпоративной зависти по отношению к успешливому коллеге. В кондаке св. муч. Пантелеимону описывается, как растленная корпорация врачей (κίβδηλον ἄθροισμα τῶν ἰατρῶν), позавидовав целителю Пантелеимону, безвозмездно исцелявшему больных и следовательно лишавшему их доходов, приходит к языческому императору и доносит на Пантелеимона, что он не почитает богов и является христианином[1146].

Обвинение врачей в коррупции вообще (κίβδηλον) и сребролюбии в частности не является просто инвективой «ради красного словца», литературным топосом, а отражает печальные реальности поздней античности. Стоит вспомнить один евангельский пример – исцеленная Иисусом женщина, «которая страдала кровотечением двенадцать лет, много потерпела от многих врачей, истощила всё, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние» (Мк. 5, 25-26). В определенном смысле врачи если не создавали ситуацию νοσοτριβεῖν – искусственного растягивания болезни, то использовали ее на все сто процентов, вытягивая из несчастной женщины все ее средства (следует с сожалением сказать, что многие наши современники в белых халатах недалеко ушли от них). Подобное поведение опять-таки прекрасно описывается изречением

[1145] Как говорил великий советский хирург Юлиан Джанелидзе, настоящий хирург – не тот, кто провел удачную операцию, а тот, кто сумел отказаться от ненужной операции

[1146] *Romanus*. In Panteleymonem. 62. 8. // Sancti Romani Melodi cantica: cantica dubia / *ed. P. Maas and C.A. Trypanis*. Berlin: De Gruyter, 1970. P. 20.

«беря души их в качестве мзды», ибо зачастую под душою понималось самое необходимое.

Другой пример, близкий к временам св. Романа Сладкопевца – личность знаменитого сирийского врача Сергия Решаинского (+536)[1147], естествоиспытателя, философа, написавшего трактат по этике, которого обвиняли «в любви к деньгам», «дурных обычаях», так как он был по сообщению источников «неумеренно женолюбив»[1148].

Теперь встает вопрос о мотивации подобных обвинений. Вероятно инвективы против жадности врачей говорят о том, что св. Роман вступил в конфликт с врачебной корпорацией Эмессы по причине того, что сбивал цену на медицинские услуги, беря умеренную плату, или в ряде случаев леча людей безвозмездно. Подобное предположение подтверждается тем, что именно у Романа впервые встречается употребление слова ἀνάργυρος «бессребреник» – в современном значении (а не в древнем – не имеющий денег. [1149] Возможно именно с этим столкновением и связано переселение св. Романа из Эмессы в Бейрут.

Однако, не только врачи попадают в поле зрения гимнографа. В кондаке «на жизнь монашескую» отражается социальный конфликт между богатыми и могущественными землевладельцами (κτήτορες)

с одной стороны и бедными крестьянами с другой:

Ὑψαυχεῖ κατὰ πένητος πλούσιος, κατεσθίων αὐτοῦ πᾶσαν ὕπαρξιν·
κοπιᾷ γεωργὸς καὶ ὁ κτήτωρ τρυγᾷ· ἄλλου κάμνοντος, ἄλλος εὐφραίνεται·
ἱδρῶν συνάγει ὁ πενόμενος ἵνα μόχθῳ κομίσηται ἃ σκορπίζει·
ἀλλ' ὑμῶν πᾶς ὁ κόπος πεφύλακται·
οὐ γὰρ ἔχετε μέριμναν ἄλλην εἰ μὴ ἀλληλούια.

Над убогим богатый ругается
Пожирает его достояние:

[1147] О нем см. Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979. С. 149-168.

[1148] *Gregorii Barhebrae*i Chronicon ecclesiasticum. Ed. *Abbeloos J.B. Lamy* T.I. T. I-III. Parisii 1872. T.1 Col. 208.

[1149] Romanus. In sanctum Panteleymonem. 62. 24, 6 // Sancti Romani Melodi cantica: cantica dubia / *ed. P. Maas and C.A. Trypanis*. Berlin: De Gruyter, 1970. P. 30. *Lampe. G.* Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961 P.118.

Сев крестьянину, жатва владетелю
Труд сему и роскошество оному
Потом многим бедняк обливается,
чтобы все отнялось и развеялось.
Плод всех ваших трудов сохраняется
Нет заботы у вас, только петь
Аллилуия[1150]

Картина, представленная св. Романом, весьма жизненна и реалистична. Правление Юстиниана вообще и тридцатые годы шестого века в частности были весьма неблагоприятной эпохой для мелкого крестьянства, жестоко страдавшего от произвола крупных землевладельцев (κτῆτορες). Правители провинций позволяли себе повсюду самые ужасные злоупотребления и вымогательства. В Ликаонии, Ликии, Фригии, Каппадокии, Понте царил разбой: крупные собственники применяли насилие в отношение мелких землевладельцев и округляли за их счет свои владения: от захватов не были свободны и церковные имущества. Все эти бедствия имели своим последствием бегство в столицу пострадавших с жалобами на претерпеваемые беды[1151].

Формы угнетения мелкого крестьянства носили различный характер; помимо открытых земельных захватов крестьянство жестоко страдало от ростовщичества: за помощь хлебом во время неурожая у крестьян зачастую отбиралась земля. Вот свидетельство 32 новеллы Юстиниана: «Мы осознаем, что необходимо общим законом исцелить деяние ужасное, превышающее всякое нечестие и жадное грабительство. Мы узнали, что некие из той епархии, которой ты управляешь осмелились во время недостатка хлеба давать кому-то в рост хлеб по самой малой мере и забирать их всю землю, так что одни из крестьян бежали, а другие погибали

[1150] *Romanus*. In vitam monasticam. 53. 3 // Sources Chretiennes. T. 283. Paris, 1981. P. 420. Русский перевод - *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М. 1987. С. 259. Текст отредактирован В.В. Василиком.

[1151] *Кулаковский Ю.А*. История Византийской империи. Т.2. Спб. 1997. С. 210. Показательно, что даже церковные имущества не были свободны от грабежа. Императору Юстиниану в 527 году приходилось выпускать специальный эдикт в защиту церкви св. Иоанна в Писидии.

от голода, в результате настала ужасная погибель, ничем не меньшая варварского нашествия»[1152].

Однако, образ наглого богача, который «превозносится над несчастным тружеником и пожирает его достояние», помимо общесословного смысла может иметь и конкретный, связанный с личностью Иоанна Каппадокийца – префекта претория, одного из главных советников и помощников Юстиниана, по сути дела, руководителя финансового ведомства империи, который в самых безвыходных ситуациях умудрялся доставать средства для грандиозных имперских проектов. Роман стоял достаточно высоко на общественной лестнице: временами к нему применяется титул κύρ – господин[1153]. Весьма возможно, что он находился в кругу придворных богословов и советников Юстиниана. Безусловно, он хорошо знал столичную элиту и высших сановников империи и не мог питать к Иоанну Каппадокийцу никаких симпатий, как впрочем и подавляющее большинство изантийцев. Достаточно привести характеристику Иоанна у Прокопия Кесарийского, которая, по мнению А.А. Чекаловой отражает общую враждебность населения к Иоанну[1154]: «Самый скверный из людей, он использовал свои способности исключительно на дурное. До него не доходило слово Божие и не было у него стыда человеческого. Ради наживы он погубил жизни многих людей и разрушил города. Награбив за короткое время больши деньги, он предался не знающему границ пьянству. Грабя до полудня имущество подданных, остальное время он пил и предавался разврату. Он всегда был готов воровать деньги, но еще более был способен расточать их и тратить»[1155]. В образе, начертанном Романом и

[1152] Πρᾶγμα δεινὸν καὶ πάσης ἐπέκεινα καὶ ἀσεβείας καὶ πλεονεξίας γινόμενον συνείδομεν νόμῳ θεραπεῦσαι κοινῷ... ἔγνωμεν γὰρ ὥς τινες ἐπὶ τῆς ἐπαρχίας ἧς ἄρχεις ἐτόλμησαν ἐπιλαβόμενοι τοῦ καιροῦ τῆς ἀφορίας τοῦ σίτου δάνεισμα πρᾶξαι πρός τινας ἐπ' ἐλαχίστῳ μέτρῳ καρπῶν καὶ τὴν αὐτῶν λαβεῖν γῆν ἅπασαν ἀντ' αὐτοῦ, ὥστε τοὺς μὲν τῶν γεωργῶν φεύγειν, τοὺς δὲ διαφθαρῆναι λιμῷ, δεινήν τε γεγενῆσθαι φθορὰν οὐδὲν τῆς βαρβαρικῆς ἐπιδρομῆς ἐλάττονα. *Justiniani*. Novellae, ed. R. Schöll and W. Kroll, Corpus iuris civilis, vol. 3. Berlin: Weidmann, 1895 (repr. 1968): P.239.

[1153] Относительно термина κύρ см. ниже – пункт «Жизнь и творчество Романа Сладкопевца».

[1154] *Чекалова А.А*. Константинополь в VI веке. Восстание Ника. Спб 1997. С. 176

[1155] *Procopii Caesariensis*. Opera omnia. Rec. Haury J. Wirth G. T.I. A De bello Persico. Lipsiae, 1962. I. 24. 12-16. См. русский перевод. Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Пер. коммент. А.А. Чекаловой. М., 1993.

описании Прокопия много общего: это и наглость богача, и его роскошества, и пресыщенность.

Однако, гораздо более конкретной привязкой к судьбе Иоанна Каппадокийца является предыдущая строфа:

Οὐδὲ ἕνα βροτῶν εὗρον ἄλυπον· ὁ γὰρ κόσμος ἑκάστοτε τρέπεται·
ὃν γὰρ εἶδον τῇ χθὲς ἐπαιρόμενον νῦν ὁρῶ ἀπὸ ὕψους ἐκπίπτοντα,
πτωχὸν αἰφνίδιον τὸν πλούσιον, ἐνδεῆ καὶ πεινῶντα τὸν εὐποροῦντα·
ἀλλ' ὑμεῖς τούτων πάντων ἐστὲ παρεκτός·
ἐδουλώθητε γὰρ ψυχικῶς τῷ ψαλμῷ· Ἀλληλούια[1156].

Не видал я меж смертных бесскорбного,
ибо мира превратно кружение:
Кто вчера возносился гордынею,
Того зрю с высоты низвергаемым;
богатевший с сумою скитается,
роскошь знавший нуждою терзается[1157];
вы одни остаетесь свободными,
кто свой дух покорил песнопению.
Аллилуиа.

В этом описании падшего сановника и разоренного богача современники вполне могли узнать Иоанна Каппадокийского. Около 541 года он имел неосторожность попасть в сети интриги, которую затеяла императрица Феодора, раздраженная резкими высказываниями Иоанна в свой адрес. Иоанн был обвинен в участии в антиправительственном заговоре, отрешен от власти и посвящен в пресвитеры. Через два года после этого был убит епископ Кизический Евсевий, с которым враждовал Иоанн. По ложному доносу Иоанн попал под следствие об убийстве епископа и был брошен в тюрьму[1158]. Далее, по свидетельству Прокопия, «его выставили голым, как разбойника или вора, и, нанося множество ударов по

1156

1157 Буквально: «Вижу богатого бедным, нуждающимся и голодающим, идущим в путь».

1158 *Кулаковский Ю*. История Византии. Т.2. С. 226.

спине, принуждали рассказывать о своей прошлой жизни»[1159]. Несмотря на отсутствие полноценных доказательств виновности Иоанна, его присудили к ссылке и конфискации имущества. «Отобрав у него все деньги, нагим посадили его на корабль, бросив на него один только плащ и то очень грубый, ценою несколько оболов. Везде, где приставал корабль, сопровождавшие заставляли его просить у встречных хлеба и оболов. Так, прося милостыню в продолжение всего переезда, он был доставлен в город Антиной»[1160]. Прокопий Кесарийский усматривает в судьбе Иоанна перст Божий: «Суд Божий воздал ему кару за злодеяния всему миру». У Романа нет столь четкой и однозначной оценки участи богача, однако, она имплицитно присутствует в изображении падшего гордеца и исходит из новозаветной максимы: «Низложил сильных с престолов и вознес смиренных» (Лук. 1, 52).

Не оставил своим вниманием Роман Сладкопевец и торговый класс – купцов и мореплавателей:

Ἁλμυρὰ τῆς θαλάσσης τὰ ὕδατα, γλυκηρὰ τῇ κοιλίᾳ τὰ βρώματα
ῥιψοκίνδυνοι πλέουσιν ἄνθρωποῤ ἡ γαστὴρ γὰρ αὐτοὺς κατηνάγκασε
ψυχὰς σανίσιν ἐμπιστεύουσιν, τροφῆς χάριν καὶ ζάλης καταφρονοῦσιν
ἀλλ᾽ ὑμῶν ἡ γαλήνη ἀχείμαστος
ὡς λιμένα γὰρ εὔδιον ἔχετε ἀεὶ ἀλληλούια.
Πειρατὰς καὶ χειμῶνος τοὺς κλύδωνας παρορῶσιν οἱ χρήματα στέργοντες
τῶν κυμάτων τὸ γαῦρον θεώμενοι δειλιῶσιν, ἀλλ᾽ ὅμως οὐ φεύγουσιν
ἐλπὶς γὰρ πλούτου τούτους ἕλκουσα, κἂν πνιγμὸν ἀπειλήσῃ, οὐ καταπλήττει
τὸ δὲ σκάφος ὑμῶν ἀναυάγητον
ὡς γὰρ ἄγκυρα ἔστιν ὑμῖν ὁ ψαλμός ἀλληλούια[1161].
Горьки воды пучины губительной,
Сладки яства гортани заморские;

[1159] *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. 2. XXX. 49-53. См. *Прокопий*. Война с персами. Война с вандалами... С. 85.
[1160] Там же. С. 85-86.
[1161] *Romanus*. In vitam monasticam. 53. 6-7 // Sources Chretiennes. T. 283. Paris, 1981. P. 430

И плывут человеки над бездною,
Понуждаемы чревом и алчностью,
Предают себя палубе зыблемой[1162],
Небрегут о погибели горестной,
Безмятежно лишь ваше пристанище,
Ибо якорь есть ваш песнопение.
Аллилуия.
О пиратах, о бурях, о бедствиях
Не помыслит наживы возжаждавший,
Испытав же валов возмущение,
Задрожит, но отнюдь не отступится;
Он готов для надежды обманчивой
Смерти зрак присутпающей вытерпеть;
Только вы среди моря житейского
Обрели ограждение верное.
Аллилуия.

Рискованность мореплавания и купеческого дела была общеизвестной. Несмотря на усиление императорской власти и господство византийского флота флота, пиратство продолжало оставаться бичом византийской торговли в IV-VII в., хотя и в гораздо меньших размерах, чем позднее. Гомилетическая литература, в частности св. Иоанн Златоуст и св Григорий Нисский упоминают о пиратах как об обычном явлении. Вот пример из седьмой речи св. Григория Нисского «О заповедях блаженств»: «Подобно тому, как мы сострадаем при чужих несчастиях, когда некоторые из наших нуждающихся подвергаются невольным несчастиям, или покидая отчий дом, или спасаются из кораблекрушения голыми, или попадая в руки пиратов или разбойников, или становясь рабами из свободных или пленниками из благополучных людей» [1163].

[1162] *Аверинцев. С.С.* От берегов Босфора... С. 259-260. Буквально: Вверяют души парусам и ради пищи презирают бури.

[1163] Ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν ἀλλοτρίων διατιθέμεθα συμφορῶν, ὅταν τινὲς τῶν ἐπιτηδείων ἡμῖν ἀβουλήτοις τισὶ συνενεχθῶσι λύπαις, ἢ πατρῴας οἰκίας ἐκπεπτωκότες, ἢ ναυαγίου περισωθέντες γυμνοὶ, ἢ πειραταῖς, ἢ λῃσταῖς ὑποχείριοι γεγονότες, ἢ δοῦλοι ἐξ ἐλευθέρων, ἢ αἰχμάλωτοι ἐξ εὐδαιμόνων

То же следует сказать и о монашеской литературе V-VII в.: так, авва Виссарион, юродствуя, притворяется богачом, потерявшим свое состояние, говоря: «Я погубил большое богатство различными способами. И попал я в руки пиратов, и подвергся кораблекрушению, и отпал от своего благородства, из славного став бесславным»[1164]. Монах, слышащий это, нисколько не удивляется, а выносит ему кусок хлеба и утешает его. В 193 рассказе Луга Духовного, написанного Иоанном Мосхом в первой четверти VII в (до 622 г.), повествуется о милосердии александрийского патриарха Аполлинария к одному богатому юноше, который потерял все богатство в кораблях и деньгах, потому что «его разорили многоразличные несчастия на море»[1165].

Нетривиальной информацией в тексте Романа является то, что он обращает внимание не на шелк или золото, как предмет торговли, а на пищу (βρώματα). Очевидно, имеются в виду пряности, которые являлись достаточно важным предметом византийского импорта.

Подведем итоги.

Гимны Романа Сладкопевца зачастую являются зеркалом жизни византийского общества. В них отражается жизнь различных социальных слоев, временами даются острые, но меткие и справедливые характеристики их жизни. Временами дается картина социальных конфликтов, а также проводится мысль о Божественном возмездии богачам за их гордыню. Возможно, образ нищенствующего богача навеян судьбой Иоанна Каппадокийца.

ПУНКТ 2.
ОТРАЖЕНИЕ РИМСКОЙ ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ В ПАМЯТНИКАХ ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ.

PG T.44 Col.1257.

[1164] ἀπολωλεκέναι φήσας πολλὰ χρήματα διαφόροις τρόποις. Καὶ γὰρ πειραταῖς περιέπεσα, καὶ ναυαγίῳ ἐλήφθην, καὶ τῆς εὐγενείας μου ἐξέπεσον, ἄδοξος ἐξ ἐνδόξων γενόμενος. Apophtegmata patrum. P. 144.

[1165] Аверинцев. От берегов Босфора… С. 284.

И в рамках отражения человеческой истории и жизни общества, как мы увидим ниже, в византийской гимнографиибезусловно, отражалась также и правовая мысль и ряд правовых коллизий. Однако, существовала и другая причина: всемирная история мыслится в христианской традиции как некий суд. Сам термин «мученик» в греческом прототипе этого слова апеллирует к суду, ибо μαρτὺς означает «свидетель», и подразумевает кровавое свидетельство на суде между спасающим Богом и погибающей в своей злобе и гордыне тварью. Это судебное прение завершается конечным Страшным Судом. Весьма знаменательно, что временами в литургических текстах он осмысляется в рамках римских правовых реалий: вспомним хотя бы завершение просительной ектении «и добраго ответа на страшнем судищи Христове просим» (καὶ καλὴν ἀπολογίαν τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ αιτησώμεθα)[1166]. В буквальном переводе на русский язык это прошение звучит так: «и прекрасной защитительной речи (апологии)[1167] у страшного судебного возвышения Христа просим. Слово βῆμα соответствует слову praesidium – возвышению, на котором восседал римский судья[1168]. Если мы всмотримся в литургические тексты на более глубоком уровне, то увидим взаимную соотносимость богословских и юридических терминов: δίκαιος (праведный) сопоставим не только с др. евр. цадик, но и с латинским justus.

Приведем другой пример. Возьмем знаменитое утверждение Ульпиана: «Принцепс свободен от соблюдения закона»[1169]. В определенном смысле эта максима сопоставима с Богородичном 4 песни Великого Канона:

Бог где хочет,
побеждается естества чин[1170],
ибо творит, что хочет.

[1166] Ектения на литургии после перенесения Святых Даров «Исполним молитву нашу…». Греческий текст – см. Ἱερατικόν. Ἀθῆναι, 1994. Σ. 45.

[1167] Семантику слова ἀπολογία и ряд наиболее важных контекстов см. в Liddel-Scott- Jones.Greek-English Lexicon. Oxford. 1995. P. 207-208.

[1168] См. Liddel-Scott. Greek-English Lexicon... P. 314.

[1169] Princeps legibus solutus est. Digestae. Liber I. Titulus III. 31

[1170] Или «порядок природы».

Θεὸς ὁπου θέλει,
νικᾶται φύσεως τάξις,
ποιεῖ γὰρ ὅσα βούλεται[1171].

Естественно, речь идет не о прямой зависимости св. Андрея Критского от Ульпиана, но об общности представлений о власти – власти Божественной и о абсолютной власти императора, о возможности верховного Суверена отменять основные законы с целью «человеколюбия» и общего блага. В данном случае можно говорить об общем поле представлений, связанных с общностью культуры.

Соответственно, можно предположить, что в византийской литургической традиции вообще и в церковно-поэтических текстах в частности темы и образы связанные с римской правовой традиции обладают определенной актуальностью.

Это касается прежде всего сюжета, непосредственно относящегося к римскому праву – осуждения и распятия Христа. В раннехристианской гомилетической и литургической традиции оно осмыслялось как в терминах богоубийства, так и «оскорбление величества» (injuria majestatis). В гомилии Мелитона Сардского, цитирующей раннехристианские гимнографичесике тексты, о распятии Христа говорится:
Ὁ κρεμάσας τὴν γῆν κρέμαται. Повесивший землю повешен.
Ὁ πήξας τοὺς οὐρανοὺς πέπεκται. Утвердивший небеса пригвожден
Ὁ στηρίξας τὰ πάντα ἐπὶ ξύλου ἐστήρικται. Утвердивший все на древе утвержден,
Ὁ δεσπότης παρύβρισται. Оскорблен был Владыка.
Ὁ θεὸς πεφόνευται. Бог был убит,
Ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ἀνῄρεται Царь Израиля умервщлен
ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος. десницей Израильской.

Эта традиция продолжается в XV антифоне Великой Пятницы, написанном, вероятно, не позднее конца IV – начала V в.:
Σήμερον κρεμᾶται ἐπὶ ξύλου Днесь висит на древе
ὁ ἐν ὕδασι τὴν γῆν κρεμάσας. землю на водах повесивший.

[1171] Τριῴδιον κατανυκτικὸν.Ἀθῆναι, 1993. Σ. 302.

Στέφανον ἐξ ἀκανθων περιτίθεται Венцом от терния облагается
ὁ τῶν ἀγγέλων Βασιλεὺς. Ангелов Царь.
Ψευδῆ πορφύραν περιβάλλεται В ложную багряницу облекается
ὁ περιβάλλων τὸν οὐρανὸν ἐν νεφελαῖς. одевающий небо облаками[1172] .

В этом антифоне подмечается тонкая деталь, которую зачастую не замечали не только исследователи гимнографии, но и исследователи Нового Завета. Слова «в ложную багряницу облекается» – Ψευδῆ πορφύραν περιβάλλεται – трудно интерпретировать иначе, как «в багряницу, связанную с показаниями лжесвидетелей»[1173]. Если мы рассмотрим процесс против Христа в сообщениях св.евангелиста Иоанна (Иоанн.18, 29 – 19, 16), то увидим, что у Пилата практически не было на руках никаких доказательств против Христа по обвинению в попытке узурпации и самозванстве, а следовательно – в оскорблении величия Римского народа и сам он в это не верил[1174]. Христа он приказал бить единственно в угоду иудейским начальником и толпе, чтобы сообразно античным представлениям разжалобить ее и отпустить обвиняемого.

Примечательно, что Пилат не отдавал приказ о возложении на Христа тернового венца и переодевании Его в багряницу. И у синоптиков, и у Иоанна ответственность за это возлагается на воинов. Воины перевыполнили приказ своего начальника и устроили игру в «базиликуса»[1175], отчасти чтобы потешиться над беззащитной жертвой, а возможно – чтобы отработать вероятный заказ иудейских вождей, желавших не только усугубить муки Христа, но и добиться Его осуждения[1176]. Сам Христос не подавал никаких поводов к тому, чтобы Его считали земным царем[1177],

---

[1172] Τριῴδιον.... Σ. 448-449.

[1173] Нам не удалось найти других примеров, когда одежда или ее часть назывались бы ложной. Это, своего рода семантический гапакс.

[1174] О юридических аспектах суда над Христом и Его отношению к римской власти см. в частности *Stauffer Ethelbert.* Christ and the Caesars. London, 1955.

[1175] Античная игра в «царька», предусматривавшая облачение жертвы в подобие царской одежды и оказание ей издевательских знаков царских почестей.

[1176] То, что иудейские начальники могли подкупать римских воинов, показывает воскресение Христа, когда «первосвященники, собравшись со старейшинами и сделав совещание, довольно денег дали воинам, и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали». (Мф. 28, 12-13).

[1177] См. например «Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один». (Иоанн, 6, 15). Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от

поэтому, одевая в багряницу и возлагая на Него терновый венец наподобие восточной митры[1178], Его представляли народу самозванцем и заранее подготавливали к смертной казни, так как возложение на себя пурпурного императорского одеяния считалось «оскорблением величества» (injuria majestatis) и каралось смертью. Для осуждения Христа иудейские начальники желали изобразить мнимую лояльность римскому императору. Именно поэтому вывод Его в багрянице к народу вызвал заранее подготовленный взрыв криков и обвинение: «всякий, делающий себя царем, враг кесарю». Вероятно, именно это имелось в выражении «в ложную багряницу облекается[1179]».

В этом же антифоне присутствует реалия связанная с процедурой эманципации:

Ῥάπισμα κατεδέξατο, Заушение приял

ὁ ἐν Ἰορδάνῃ ἐλευθερώσας τὸν Ἀδὰμ во Иордане освободивший Адама.

В данном тексте имеется в виду известный римский обычай эманципации: во время отпуска раба на волю ему давалась последняя пощечина, после которой он считался свободным. В качестве примера приведем фрагмент из 81 Новеллы Юстиниана: «Ведь деяние эманципации древле происходило при так называемом legis actionis и при оскорблениях и пощечинах их освобождали от их уз»[1180]. Таким образом, Христос, будучи Царем, принимает рабскую «последнюю пощечину» для того, чтобы освободить раба.

Однако, возможно у этого текста есть и другое прочтение: в христианскую эпоху увеличивается количество легальных возможностей отпуска рабов. Одной из возможностей являлось духовное усыновление: господин мог отпустить раба, став

мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. (Иоанн. 18, 36).

[1178] Форма тернового венца устанавливается благодаря следам крови, возникшим от уколов терновых шипов, которые запечатлелись на Туринской плащанице, несущей нерукотворное изображение Христа. *Rodante Sebastiano*. The coronation of thorns in the light of Shroud // Shroud Spectrum. 1. 1982. P. 4-24 См. *Wilson Ian*. The blood and the Shroud. N. Y., 1998. P. 34, 90, 290.

[1179] Если бы речь шла только об издевательстве, то был бы употреблен другой эпитет например – αἰσχρὰ (позорная), или встречающееся в гимнографических текстах выражение «одежда поругания»

[1180] εἰ γὰρ ἡ τῆς emancipationος πρᾶξις πάλαι μὲν ὑπὸ τὰς καλουμένας legis actionας γινομένη μεθ' ὕβρεων καὶ ραπισμάτων ἀπ᾽λαττεν αὐτοὺς τῶν τοιούτων δεσμῶν. См. *Justiniani* Novellae. // Corpus iuris civilis. Vol. 3 / ed.. *Schöll R et Kroll W*. Berlin: Weidmann, 1895. P. 397.

его восприемником в крещении. Как законодательная норма писаного права, этот способ отпуска рабов впервые появляется в Эклоге[1181], однако как обычай он существовал ранее и опирался на римскую правовую традицию усыновления.

Помимо суда над Христом с римским правом соприкасается тема Страшного Суда. Конечно, Страшный Суд является метаисторическим событием и в его созерцании византийские богословы и гимнографы опирались на Откровение, но в изъяснении небесного Откровения для своих слушателей и читателей они зачастую прибегали к знакомым им земным формам и образам Римского права, поскольку они были понятны и приемлемы для общественного сознания. Эти образы выстраиваются по принципу притяжения и отталкивания, соответствия и несоответствия.

Вкратце рассмотрим первую и вторую группы образов. Во-первых следует отметить образы, связанные с письменностью. Как известно, в суде императорского Рима большая часть процесса записывалась в особые libelli и в них же находились показания, собранные до суда.

В гимнографии особо акцентируются «книги» (βίβλοι) –

Βίβλοι ἀνοίγονται Книги открываются

Καὶ πράξεις ἐλέγχονται и дела обличаются.[1182]

Во-вторых, римский процесс императорской эпохи, как подчеркивают исследователи. носил «инквизиционный характер», особое внимание уделялось допросу обвиняемых и выуживанию у них доказательств[1183]. В византийских гимнографических текстах особенно акцентируется день Страшного Суда, как день, или час испытания (ἐξέτασις, или ἔτασις). Ср. например:

Τὴν ὥραν τῆ ἐτάσεως Часа испытания

Δανιὴλ πεφόβηται Даниил убоялся[1184].

[1181] И опять же, раб становится свободным, если господин или госпожа, или их дети с ведома и разрешения родителей принимали раба во время святого и спасительного крещения. Титул 8, параграф 4. См. Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. / Вступ. ст. пер., коммент. *Е.Э. Липшиц*. М., 1965. С. 85.

[1182] Канон недели сырной. 4 песнь. См.Τριῴδιον κατανυκτικὸν. Ἀθῆναι, 1993 Σ. 30.

[1183] См. в частности *Jones* A.H.M. The Later Roman Empire. Oxford, 1964. P. 516-522.

[1184] Канон недели сырной. 4 песнь. См.Τριῴδιον κατανυκτικὸν. Σ. 30

Далее, исследователи подчеркивают, что если первоначально характер наказания в римском праве императорского периода строился на принципе возмездии, то в период домината оно преследует цели устрашения[1185]. Если мы рассмотрим гимнографические тексты, посвященные Страшному Суду, то, разумеется, идея возмездия в нем занимает свое достойное место, однако, в них гораздо большее место занимает тема страха:

Τὴν φοβερὰν τῆς κρίσεως Страшный день
Καὶ αρρήτου σου δόξης Суда и неизреченныя
ἡμέραν ενθυμούμενος φρίττω[1186]. славы Твоея помышляя, трепещу.

Однако, различия не менее важны, чем сходства. Во-первых Небесный Судия – неумытный, или неподкупный (ἀδέκαστος), не взирает на дары, вернее – не нуждается в них. Между тем в императорский период судьи жили на том, что принесут им тяжущиеся стороны, поскольку не имели постоянного государственного жалования. Естественно, это приводило к коррупции, к предпочтению богатых истцов или ответчиков. Акцентирование неподкупности Небесного Судии, помимо его богословской составляющей, отчасти отражает тоску по праведному суду, который трудно найти на земле.

Во-вторых, небесный суд для всех один. Цари и нищие, богатый и убогий встанут пред Страшным судом «в равном достоинстве»[1187]. Между тем, римская юридическая теория (как и практика) четко придерживалась сословного принципа и далеко не равным образом разделяла ответственность между знатными и незнатными, бедными и богатыми[1188]. Достаточно сказать, что если для знатного человека существовало лишь 4 вида преступлений, за которое он должен был подвергнуться смертной казни, то для простолюдина число подобных случаев достигало 31[1189].

[1185] См. в частности *Schulz F*. Geschichte der roemischen Rechtswissenschaft. Weimar, 1961. P. 145.
[1186] Служба недели сырной. Светилен Τριῴδιον. Σ. 34
[1187] Стихира на погребение, составленная св. Иоанном Дамаскиным. Слава. Глас 6.
[1188] См. в частности История государства и права зарубежных стран. Под редакцией проф. Крашенинниковой Н.А. Часть 1. М., 2001 С. 241.
[1189] См. Codex Justiniani. Liber IX.

Ряд византийских гимнографов показывают в своих произведениях тесную связь с римской правовой мыслью. В особенности это справедливо для св. Романа Сладкопевца (или Мелода), который начинал как диакон в Берите, где находилась знаменитая школа правоведения. То, что на св. Романа повлияло пребывание в центре правоведения – вне сомнения. В его творениях зачастую мы наблюдаем четкую правовую мысль, не чуждую навыков адвоката и даже следователя.

Вот два характерных эпизода из кондака «На Иосифа», первый -

забота об одежде того, кто продается в рабство:

«Исмаилитам отдан* нагой без одеянья.

Коль продаешь, одеянье отдай * зовущему[1190]...». (5, 7)

Второй – несостоятельность обвинения Иосифа в попытке изнасилования (тот же кондак):

«Коль разум имел он * обману не поддался бы.

Судьей став безумным * Иосифа.

Свидетель этому – хитон. * Где находился,

исследуй и смотри,* права ли жена,

Коль бежала она, * как одежду взяла его?»[1191].

Римское право и римская правовая практика обогащает образный ряд византийской гимнографической традиции. Рассмотрим следующий пример: в кондаке 34 Романа Мелода (на отречение Петра) Христос говорит апостолу Петру:

ταύτῃ γὰρ κάλαμον λαβών, ἄρχομαι γράφειν

συγχώρησιν πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ Ἀδάμ·

ἡ σάρξ μου, ἣν ὁρᾷς, ὥσπερ χάρτης γίνεταί μοι,

καὶ τὸ αἷμά μου μέλαν ὅθεν βάπτω καὶ γράφω,

δωρεὰν νέμων ἀδιάδοχον τοῖς κράζουσι·

[1190] ἄνευ τοῦ ἱματίου δοθεὶς Ἰσμαηλίταις·
εἰ πωλεῖς, δὸς καὶ τὸ ἱμάτιον τῷ κράζοντι·
Кондак 5, строфа 7.См. *Romanos le Mélode*. Hymnes, / ed. *J. Grosdidier de Matons* vol. 1 // Sources Chrétiennes 99. Paris, 1964. P. 215.

[1191] μάρτυς ὑπάρχει ὁ χιτών· ποῦ οὖν ὑπάρχει
ἐρεύνησον, καὶ βλέπε εἰ πιστή ἐστι·
εἰ ἔφυγεν αὐτόν, πῶς κατέχει τούτου στολήν;
Кондак 5, строфа 14. Ibid. P. 221.

Σπεῦσον, σῶσον, ἅγιε, τὴν ποίμνην σου.

Взяв рукою моею трость * я писать начинаю

всем от Адама * оставление.

Плоть моя, что ты видишь, будет же мне * как пергамент

и чернилами – кровь, в них макну, напишу

Дарование ненаследуемое * зовущим:

«Поспеши, спаси, святое* стадо твое»[1192].

Таким образом, дело искупления осмысляется, как написание дарственной, (donatio), дар которой к тому же не передается по наследству (ἀδιάδοχος).

А драматические события смерти сына вдовы из Сарепты после осмысляются в рамках правового процесса и вчинение иска о преступлении (delictum):

Μάλα μὲν ἐκρατεῖτο ὑπὸ χήρας, ὁ κρατήσας νεφῶν τε καὶ τῶν ὄμβρων,

καὶ συνείχετο ὑπὸ μίας, ὁ τοὺς ἅπαντας συνέχων διὰ ·βήματος·

γυνὴ δὲ παναθλία, πάσης ἄμοιρος δυνάμεως,

τὸν λόγῳ καὶ δυνάμει οὐρανοὺς κρατεῖν νομίζοντα κρατεῖ ὡς κατάδικον,

καὶ συμπλακεῖσα μανικῶς, ὡς φονέα εἰς κριτήριον

καθεῖλκε, κραυγάζουσα· «Δός μοι γόνον ὃν ἔκτεινας·

οὐ χρῄζω τοῦ ἀλεύρου σου· μὴ θρέψῃ με νομίζων <γενέσθαι φιλάνθρωπος.>

Ἄρτους ἐν τῇ γαστρί μου κατασπείρας, τὸν καρπὸν τῆς γαστρός μου καὶ τὸν κλάδον

ἐξερρίζωσας, καὶ πωλεῖς μοι <> τὰ δῶρα τὰ βρώσιμα·

ψυχὴν ἀντὶ ἀλεύρου καὶ ἐλαίου ἐμεθόδευσας·

ἐγὼ δὲ δυσωπῶ σε ἀνατρέψαι τὸ συνάλλαγμα, καὶ δοῦναι ὃ ἔλαβες·

И тогда был удержан вдовою, * удержавший дожди с облаками.

И был схвачен одною, * за одеянье * кто держал всех собою.

Непричастная вовсе силе, * всенемощная женщина

силою и словом * небеса держать хотящего * держит, как обвиняемого.

И, вцепившись с безумной силой, * как убийцу на судилище

повлекла, вопиющая: «Дай мне сына, тобой убитого.

[1192] Кондак 34. Строфа 7. См. Romanos le Mélode. Hymnes. Vol. 4. / ed. J. Grosdidier de Matons // Sources Chretiennes 128. Paris, 1967. P. 120.

Не нужно твоей муки мне * не корми меня, думая, что стал человеколюбцем ты.
Хлебы во чреве моем ты засеял * но плод и ветвь моего чрева
ты искоренил * и продаешь мне * дары съедобные.
И за муку ты душу * за елей хитро продал?
Тебя я умоляю * расторгнуть эту сделку * и вернуть, что ты взял»[1193].

В этой весьма своеобразной трактовке библейских событий можно видеть явное влияние римского процессуального права. Если в Библии смерть сына осмысляется как Божие наказание, а пророк всего лишь его вестник и исполнитель, («пришел вспомянуть мои грехи и уморить сына моего»), то здесь вдова считает пророка убийцей своего сына, вчиняет против него иск по обвинению в убийстве и сама приводит его на суд сообразно римским правовым понятиям.

В процессе судебного разбирательства ставится вопрос о мере пользы и мере ущерба, принесенным пророком. Та польза, которую он принес, несоразмерна принесенному ущербу (ты устроил (забрать) душу за муку и за елей). Более того, поведение пророка осмысляется и как недобросовестная купля-продажа, (ты продаешь (за душу) съестные дары (в том числе здесь есть и следующая мысль, он продает то, что надлежит поднести как дар), и как недобросовестное исполнение арендатором-земледельцем, или наемным рабочим условий договора: Ἄρτους ἐν τῇ γαστρί μου κατασπείρας τὸν καρπὸν τῆς γαστρός μου καὶ τὸν κλάδον ἐξερρίζωσας, «Ты засеял хлебы во чреве моем, но плод чрева моего и ветвь искоренил». Эти отношения определяются как συνάλλαγμα или contractum – сделка, и сделка нечестная. Требование вдовы можно было бы осмыслить как восстановление первоначального положении (de in integrum restitutionibus)[1194].

Из этих примеров мы видим, насколько римское право повлияло на византийскую гимнографию как на идейном, так и на художественном уровне. Безусловно, исследование этого влияния в полном объеме потребует значительных усилий, однако, этот труд окупится с лихвой и окажется весьма полезным как для истории права, так для истории ментальности.

[1193] Кондак.7. Строфа 20. См. Romanos le Mélode. Hymnes. Vol. 1. P. 330.
[1194] Digestae. Liber IV. Titulus 1.

§ 2.
ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Введение.

Не только повседневная жизнь, но и один из ее стержней – творчество и культура находили свое достойное отражение в византийской гимнографии. Конечно, концепт культуры является новоевропейским. И все же в восточно-римской христианской традиции присутствуют известные концептуальные аналогии и для понятия культуры, и для творчества, которые мы рассмотрим ниже. Коль скоро именно личности творят историю и культуру, то мы начинаем рассмотрение этой темы с жизни и творчества преп. Романа сладкопевца, переходя затем от личностного к общему и к пониманию культуры и творчества в византийской традиции и в частности в гимнографии.

ПУНКТ 1.
ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА

О святом Романе Сладкопевце (конец V- первая половина VI века), один из величайших гимнографов византийского мира, (Данте новогреков, по словам Гельцера[1195]) оставилось не так много свидетельств. Сведения о нем сохранились в трех группах памятниках, во-первых в – синаксарях – самый ранний из которых -Менологий Василия II, относится к концу X века[1196]. Из других синаксарей следует упомянуть Берлинский[1197], – Иерусалимский[1198] и Патмосский[1199], которые возможно

[1195] *Gelzer E.* Romanus der Melod. Leipzig, 1876. S. 76.
[1196] *Pitra A.* Sanctus Romanus veterum melodorum princeps. Cantica sacra ex codicibus mss. Monasterii S. Ioannis in insuoa Patmo. Roma. 1888 p..42
[1197] Philipps 1622, f 42 r (XIV в.) . *Delehaye. S.* Romanos le Melode // Analecta Bollandiana. T. 13 1884. P. 441.
[1198] Рукопись X-XI в. Патриаршая Библиотека кодекс № 40, лист 19.
[1199] Codex patmiacus. 241, 12 saec. f. 30 v.

связаны с не дошедшим до нас житием св. Романа. Патмосский кодекс дает следующие сведения: «В тот же день – память св. Романа, творца (ποιητοῦ) кондаков. Он происходил из Сирии, из града Эмессы. Стал дьяконом в Бейруте, в святой Божией Церкви, так называемой церкви Воскресения (Ἀναστάσεως), переехал же в Константинополь во времена царя Анастасия и остался служить в храме пресвятой Богородицы в Кирах (Ναοῦ ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τοῖς Κύρου., в которой и приобрел благодать составления кондаков (χάριν της συντάξεως τῶν κοντακίων), когда явилась ему во сне Пресвятая Богородица в вечер (ἑσπέραν) Рождества Христова и свиток пергаменный (τόμον χάρτου) дала и повелела съесть его. После его поглощения Роман немедленно проснулся и взойдя на амвон начал воглашать и весьма благозвучно петь: «Дева днесь Пресущественнаго раждает». С того времени он составил на господские праздники и памяти различных святых кондаки числом около тысячи, из которых многие, написанные его рукой хранятся в Кирах. Скончался же в мире и погребен в той же церкви, где совершается его память (σύναξις)»[1200].

Менологий Василия прибавляет к этим следующее сообщение: «В благоговении же пребывая и в бдении и в непрестанных молениях (λιτανεύων) на бдении во Влахернской церкви, снова возвращался в Киры».

Один из ранних источников, упоминающий св. Романа – житие св. Артемия[1201], говорящее о событиях времени правления Ираклия. В нем говорится, что св. Артемий «от юного возраста, молясь на бдении (παννυχίδι) воспевал стихи иже во святых смиренного Романа (τοῦ ἐν τοις ἁγίοις τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ).

Следующая группа свидетельств – служба св. Роману. Канон, опубликованный в Минее, за 1 октября подписанный именем Епифания в богородичнах[1202], дает нам мало конкретных биографических сведений. Одно из немногих – то, что он «от юности (ἀπὸ νεότητος) всего себя возложил Христу (песнь 1, 2), в Константинополе вел аскетический образ жизни (σαρκὸς κατεμάρανας τὰς ὁρέξεις). Кроме того канон говорит о чуде явления Богородицы, говоря, что «Воплощеннаго Сына Божия

[1200] *Τομαδάκη Ν*. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις. Αθῆναι. 1966. Σ. 86.
[1201] *Papadopoulos-Kerameus* A. Varia sacra graeca. Petersbourg, 1909. P. 20
[1202] Μηναῖον τοῦ Ὀκτοβρίου. Ἐν Ῥώμῃ, 1888. Σ. 11-22

Рождшая истинно, твою душу просвети и ум обожи, познанием исполни, нощию ти представшая Приснодева» (песнь 5, тропарь 2). Несколько больше сведений дает канон, подписанный именем Феофана Грапта, опубликованный Петридисом. В ном говорится, что св. Роман был «наилучшим диаконом» (ἄριστος διάκονος – 6 песнь, 1 тропарь), отметим, что ἄριστος может восприниматься не только в аксиологическом, но и в социальном смысле, а также – «священнопроповедником» (ἱεροκήρυξ), что, как считает Гродидье де Матон, говорит о служении поэта, как проповедника, через свои гимны. Ниже мы увидим, что возможны и иные интерпретации.

В каноне говорится, что Роман был ὑμνολόγος и ὑμνογράφος (песнь 7, тропарь 3), то есть писал и тексты, и музыку. Говорится, что он с детства изучал Писание и прекрасно его знал, когда прибыл в Константинополь (песнь 4, 2). Также упоминается, что он постоянно посещал «церкви» Богородицы.

В высшей степени интересен фрагмент кондака св. Роману, частично изданный кардиналом Питра и полностью – Гродидье де Матоном. К сожалению до нас дошло только три икоса. Приведем самые интересные фрагменты (икосы второй и третий)

b

Ὅλος τούτου ὑπῆρχεν ἔμψυχος βίβλος ὁ βίος,
καὶ πᾶσιν πρὸ τοῦ γνωσθῆναι τῷ Κυρίῳ πεφανέρωτο.
Γένος μὲν ἐξ Ἑβραίων, τὸν νοῦν δὲ εἶχεν εδραῖον...
Οὐ γέγονεν Φαρισαῖος, αλλὰ σκεῦος δοκιμώτατον.

Житие его было * книгой одушевленной
и, всеми прежде познаться, * проявилось пред Владыкою.
Родом был из Евреев, * но ум имел утвержденным.
Он был не Фарисеем, * но сосудом был надежнейшим.

Ὕψωσεν ἡ ἀξία τῆς επιγείου στρατείας
τὸν ὑψηλον τῇ καρδίᾳ...,

ἰδει πτέρυγας ἐσχεν ὑψῶσαι τοῦτον εἰς ὕψος,
τὸ πυραυγες γὰρ σχῆμα τοῦ ἐρύθρου χιτῶνος
καὶ τὸ τῆς ῥάβδου εὔθετον βασιλεῦσιν ἐγνώρισεν·
ἐυταῦθα μὲν φόβῳ. καὶ τρόμῳ ὑπειτίθετο,
τῇ ψυχῇ τῇ αὐτοῦ παραινῶν·
Ψυχή μου ἀπόδος τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι·
ἀκριβῶς δὲ τὰ Θεοῦ διεφύλαξεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα.

Вознесло положенье * царского войска земного
сердцем высокого мужа.
Обладал он крылами * в высоту вознестися
ангелов, сил бестелесных, * что поют Высокопрестольного.
Молниеносный образ * багряного хитона
и жезла правость верную * он царям проповедовал.
И там он же он страху * и ужасу подвергся,
и к душе * обратился своей.
«Душа моя, воздай * ты Кесарево Кесарю».
Но он точно * сохранил дело Божие * и Его повеления[1203].

Третья группа свидетельств – сами кондаки Романа Сладкопевца. Безусловно, это самый ненадежный материал, поскольку всегда существует опасность субъективной интерпретации, тем не менее им надлежит пользоваться, поскольку мы ограничены в информации. Судя по тому, что у св. Романа имеется кондак «На землетрясение и на сожжение [базилики св. Софии]». он был современником землетрясений 527-529 г. и восстания «Ника» в 532 г., а также – построения нового храма св. Софии (537 г.), поскольку в кондаке «На землетрясение» говорится о сооружении купола храма. Роман еще застал великие землетрясения 551-554 г[1204].

[1203] J. Grosdidier de Matons. Romanos le Melode et les origines de la poesie reiligieuse à Byzance. Paris. 1977. p.169 (перевод В.Василика).
[1204] См. выше — пункт «Отражение эпидемий и землетрясений в кондаках Романа Сладкопевца».

Константинополе[1205]. Следовательно, в 554 году (и немного позже,) св. Роман еще был жив.

Из этих сообщений, как из других источников попробуем реконструировать биографию св. Романа. Роман Сладкопевец родился в в Эмессе сирийской, в еврейской, но, возможно, уже в христианизированной семье, (в службе ему говорится, что он от юности (ἐκ νεότητος)[1206] последовал Христу), тем не менее, не исключается и личное крещение Романа. Он пришел в Константинополь еще во время императора Анастасия (+518) уже диаконом, но время его смерти следует относить к 560 году (не позднее 562 г.), с другой стороны должно было пройти определенное (пусть небольшое) время его служения в Бейруте в церкви Воскресения. Поскольку канонический возраст для посвящения дьякона – не менее 25 лет[1207], то время рождения св. Романа следует относить не позднее 490 года. С другой стороны, 560 год, как предполагаемая дата его смерти, не позволяет нам отодвинуть год его рождения за 480 год. Следовательно, св. Роман мог родиться между 480 и 490 годом.

Он получил полное классическое образование (ἐγύκλιος παιδεία), судя по данным его кондаков, в которых упоминаются имена, Арата, Платона, Демосфена, Гомера, Пифагора (кондак на Пятидесятницу, 17 строфа[1208]). Если Маас и Трипанис считают, что для Романа эти имена лишь пустой звук, игрой слов[1209], то для Гродидье де Матона это – значимое перечисление: Пифагор представляет три математические дисциплины квадривиума – математику, геометрию, музыку, астрономия представлена именем Арата. Тривиум подразумевается именами Гомера (поэзия), Демосфена (риторика), Платон (философия)[1210]. Возможно, Роман Сладкопевец изучал также медицинское искусство, по крайней мере в его кондаках

[1205] Подробнее см. параграф «Войны, мятежи, катастрофы», пункт «Отражение эпидемий и землетрясений в кондаках Романа Сладкопевца».

[1206] Μηναῖα Οκτοβρίου. Ἀθῆναι, 1991. Σ. 12.

[1207] Этот возраст - древняя традиция, фиксированная 14 правилом Трулльского собора.

[1208] *Sancti Romani Melodi* Cantica. ed. by *P. Maas-K. Trypanis*. Vol.. I, Cantica Genuina. Oxford.. 1963 N 33. P. 259-266 (далее – Maas-Trypanis).

[1209] Maas-Trypanis. P. XXII.

[1210] *Grosdidier de Matons J*. Ronanos le Melode et les origines de la poesie reiligieuse a Byzanice. Paris. 1977. p. 184-185.

мы часто встречаем специфические медицинские термины, например в кондаке на землетрясение – специфический термин χειρούργημα[1211], ἰατρευτής[1212], λώβη – проказа (20 гимн – «Исцеление прокаженного»). Мы видим в текстах преп Романа термины общие с Элием Амидским – например прилагательное ἰσόφωτον. В кондаках великого византийского поэта наличествуют специфические медицинские выражения, например – ναρκοῦσι οἱ πόδες μου (54 гимн «На десятерых дев»). Тем интереснее выглядят яростные нападки на врачей, встречающиеся у св. Романа в кондаке на Иоанна Евангелиста, которые характеризуются прекрасным знанием медицинской терминологии[1213]. Роман Сладкопевец обвиняет современных ему врачей в кровожадности: не случайно придуманное им слово – κρεοκοπία, буквально «мясорубка» от глагола κρεοκοπεῖν, встречающегося у трагиков.

Однако, помимо кровожадности, св. Роман инкриминирует врачам и просто жадность: οἱ μισθοὺς τὰς ψυχὰς αὐτῶν αἴροντες – «через мзду души их изымающие», то, что через требование чрезмерной оплаты они доводят до голодной смерти своих пациентов. В кондаке «на святого Пантелеимона» св. Роман Сладкопевец также обрушивается на врачей, которых называет «растленным собранием (или корпорацией) лжеврачей κίβδηλον ἄθροισμα τῶν ψευδοιατρῶν[1214], и также подчеркивает их жадность. Эти инвективы – не общее место, не противопоставление чудесной силы святых немощному искусству врачей, а нечто большее – либо личная месть обманутого пациента, из которого врачи вытянули все средства и не вылечили, либо обвинения врача, отвергнутого своими коллегами и изгнанного из корпорации. Судя по долгой жизни Романа и его осведомленности в медицинской терминологии и в реалиях медицины, следует предположить последнее. Отметим также еврейское происхождение Романа: помимо ростовщичества евреи в византийском мире часто занимались медициной[1215].

[1211] De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione / ed. W. de Boer, Galeni de animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione // Corpus medicorum Graecorum, vol. 5.4.1.1. Leipzig: Teubner, 1937 P. 54.

[1212] Кондак на покаяние 54, 12 – встречается только у Романа Сладкопевца.

[1213] См. выше - пункт Византийское общество VI в. в кондаках Романа Сладкопевца.

[1214] Maas-Trypanis, T.II. Cantica dubia N 62.

[1215] В связи с этим св. Иоанн Златоуст категорически убеждает своих слушателей скорее умереть, чем идти лечиться к еврейским врачам P.G. T. 48, 854,

Возможно, св. Роман происходил из еврейской медицинской среды и в ранней юности занимался врачеванием.

Вероятно инвективы против жадности врачей говорят о том, что св. Роман вступил в конфликт с врачебной корпорацией Эмессы по причине того, что сбивал цену на медицинские услуги, беря умеренную плату, или в ряде случаев леча людей безвозмездно. Подобное предположение подтверждается тем, что именно у Романа впервые встречается употребление слова ἀνάργυρος «бессребреник» – в современном значении (а не в древнем – не имеющий денег[1216]. Возможно именно с этим столкновением и связано переселение св. Романа из Эмессы в Бейрут.

В начале VI века Бейрут был значительным культурным и интеллектуальным центром восточного Средиземноморья, в том числе благодаря присутствию в нем знаменитой школе права, в которой учился славный Трибониан, один из составителей Codex Iustiniani. Бейрут был городом исполненным многих соблазнов – театр, ипподром, хвастливо выставляемое богатства, городом, где была широко распространено колдовство[1217]. Для того, чтобы еврею-провинциалу пробиться в подобном большом городе, видавшем виды необходимо было обладать незаурядными способностями. Тем не менее, св. Роману это удалось. Вероятно его познания и поэтическое дарование привлекли внимание церковных властей и его посвящают в диаконы для церкви Воскресения в Бейруте.

Церковь Воскресения была весьма величественной и значительной, возможно соборной церковью Бейрута, по-видимому она находилась недалеко от школы права. О ней сообщает Захария Схоластик в житии Севира Антиохийского[1218]. Положение диакона этой церкви было достаточно значительным, возможно – связанное с благотворительными обязанностями. По крайней мере, когда Роман Сладкопевец пишет о Иосифе, как о «кормильце страждущих» (5, 26), здесь чувствуется определенное личностное отношение. Возможно, то высокое положение и служение земному царю, о котором говорится в кондаке,

[1216] Гимн 62, 24, 6. *Grodidier de Matons*. Romanos le Melode... P. 305. *Lampe. G* .Patristic Greek Lexicon.... P.118.

[1217] *Grosdidier de Matons*. Romanos le Melode et les origines... P.181.

[1218] *Zacharia Scholasticus*. Vita Severi. ed. *M.A Kugener*.// Patrologia Orientalis. T. 2. Paris. 1907. P.52

посвященному Роману Сладкопевцу, могло быть связано с благотворительностью, но это – одно из предположений, скорее всего это упоминание связано с Константинопольским периодом жизни поэта.

То, что на св. Романа повлияло пребывание в центре правоведения – вне сомнения. В его творениях зачастую мы наблюдаем четкую правовую мысль, не чуждую навыков адвоката и даже следователя. Эти темы подробно обсуждались в пункте, посвященном отражению правовой традиции в гимнографических текстах.

Документально неизвестно, почему св. Роман оставил Бейрут и переселился в Константинополь, однако на основании косвенных данных можно произвести следующую реконструкцию. Согласно хронологическим расчетам, Роман появляется в столице в последние годы жизни императора Анастасия, то есть после 512 года. В 512 году низлагается православный патриарх Антиохийский Флавиан и на его место ставится печально известный Севир Антиохийский – один из виднейших монофизитских богословов и вождей монофизитства. Начинаются преследования и притеснения православного духовенства. Бейрут, находившийся в пределах Антиохийского патриархата, был достаточно заметным центром, а церковь Воскресения (Ἀνάστασις) – достаточно значительным храмом, следовательно св. Роман, очевидно уже сочинявший кондаки и всегда исповедовавший православные про-халкедонские взгляды, мог обратить на себя внимание монофизитских церковных властей, стать жертвой «чистки» и быть изгнанным из Бейрута, или уехать сам, не вынеся притеснений. Косвенным подтверждением этого является кондак на Трех отроков:

«Скоро приди о щедрый, * и спешно как милосердный,
нам на подмогу, в спасенье * ибо можешь свершить, что хочешь Ты.
Протяни же десницу, * силу ее испытали
захватчик сей Египтянин * и Еврей же побораемый.
Господи, нас не оставь, * да не поглотят же нас,
смерть, что возжаждала нас, * Сатана, ненавидящий нас.
Но к нам приди, Господи, * и души наши пощади.
как избавил * когда-то слуг твоих

верных в Вавилоне * немолчно прославлявших Тя».

Помимо общих ветхозаветных реминисценций воспоминание «Египтян борющих и Евреев боримых» возможно имело еще один подтекст: еретиков-монофизитов часто ассоциировали с Египтом, так например, Диоскора называли фараоном, позднее так же называли Севира. Поэтому естественно, если св. Роман говорит о Египтянах [1219] нападающих, то среди прочих он может подразумевать и еретиков-монофизитов. Скорее всего именно монофизитское преследование заставило св. Романа покинуть Бейрут.

В Константинополе он поселяется вблизи церкви Богоматери в Кирах. В настоящее время известно, что квартал Киры находился недалеко от цистерны св. Мокия и с другой стороны к нему подходил квартал Элевихос (Ἐλλέβιχος), где находилась церковь св. Романа и Романовы ворота. Этот квартал тянулся в Девтерон, на запад от стены Константина[1220]. В квартале Киры жили монахи, в нем находился монастырь. Он известен благодаря подписи на соборе 518 года: «Иоанн пресвитер и архимандрит обители Киры в Элевихе»[1221]. Св. Роман Сладкопевец должен был знать как его, так и архимандрита Георгия, подпись которого присутствует на «домашнем соборе» 536 г. Возможно именно к монахам этого монастыря обращен кондак «О жизни монашеской»

Вряд ли церковь Богоматери была непосредственно монастырской. тем не менее она была связана с монастырем. Этот храм был известен под именем Кириотисса[1222]. Именно в ней произошло то видение, о котором повествуют синаксари. Ряд исследователей[1223] считают, что рассказ о снедении свитка (пусть даже и во сне) является лишь литературным топосом, присутствующим в Библии – в книге Иезекииля (2, 8 – 3, 3), в Апокалипсисе (10, 9-10), в житии Ефрема

[1219] Кроме того в византийском греческом слово Αἰγύπτιος в ряде контекстов означало «глупый, неразумный», еретик.

[1220] См. *Janin R.* La region occidentale de Constantinople // Revue des Etudes Byzantines. Vol.15. 1957. P. 115-116; *Janin R.* La géographie ecclesiastique de l'empire byzantin. Paris. 1969. P. 193-195.

[1221] Acta Conciliorum Oecumenicorum. Berolini. 1938. T. III, p.70.

[1222] Известно, что поэт Иоанн Кириотис, живший в этом квартале, носил свое прозвище благодаря церкви Богоматери. См. *Sajdak J.* Que signifie Κυριώτης Γεωμέτρης? Byzantion. 6. (1931). P.. 343-353.

[1223] *Μιτσάκης Κ.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. Θεσσαλονικαὶ. 1986 Σ. 365.

Сирина[1224], в истории о Кэдмоне, не умевшем петь и научившимся после того, как некто явился к нему во сне[1225], и отказывают этому видению во всякой достоверности, хотя бы в психологической. В отличие от них мы так не считаем: читатели Библии и житийной литературы в данном пункте были не глупее и не невежественнее нас, и если бы за сообщением о подобном видении не стояло бы ничего, кроме литературного штампа, к тому же хорошо известному читателям, и оно не обладало бы определенной внутренней достоверностью, оно не заслужило бы доверия. Что же касается сходства ситуаций в вышеперечисленных случаях, то следует отметить, что набор символов, представлений и образов в человеческом сознании ограничен, и для выражения дара слова, дара поэтического творчества образ съедаемой книги или свитка является самым адекватным. К тому же отметим, что истории нередки случаи, когда поэты или ученые видели во сне свое творение, или изучаемую ими проблему[1226]:

Косвенные доказательством того. что это видение во сне действительно имело место, является постоянное пребывание Романа в Кирах и тот факт, что он был похоронен у этой церкви, хотя Киры был достаточно скромный квартал и позднее по достигнутому им положению св. Роман мог претендовать на большее. Эта связь может быть объяснена фактом видения и тем, что церковь Кириотиссы стала для него святым местом. Другим косвенным подтверждением является то, что одним из ранних кондаков по времени возникновения считается кондак на Рождество[1227], следовательно история с видением обретает определенную достоверность. Каково же значение этого видения? Для авторов синаксарей это означало дарование поэтического таланта, однако это видение можно интерпретировать и по-другому – благословение на деятельность в Константинополе.

Помимо краткого варианта описания этого видения, существует распространенный, гораздо более поздний (XIII-XIV вв.). Акакий Савваит и сообщает повествование, согласно которому Роман не имел голоса и не умел петь,

[1224] *Emerau C*. Saint Ephrem le Syrien. Son oeuvre. litteraire grécque. Paris. 1919. P.5
[1225] *Legouis.L- Cazamian. L.* A History of English Literature. London. 1957. P. 35-36
[1226] Достаточно упомянуть Менделеева, увидевшего свою таблицу во сне, а также – Грибоедова, увидевлшего на Кавказе во сне «Горе от ума».
[1227] *Grodidier de Matons.*Romanos le Melode..P. 243

за что подвергался насмешкам. Он обращается к Богородице, Которая является ему во сне, спрашивает, что его печалит, и дает ему свиток в обмен на обещание стать монахом. Роман съедает свиток и затем становится монахом обители Авассу[1228].

Возникает вопрос: был ли монахом св. Роман и стал ли он им хотя бы в последние годы своей жизни?

На этот вопрос приходится ответить отрицательно, достаточно привести пример из кондака «О жизни монашеской»:

«Знаю, знаю как мне вы ответите,
не устами, так мыслию молвите:
ты нас учишь о мира превратности,
что же сам прилепляешься к бренному?
На сучок в оке брата взираешь ли,
а бревна в своем оке не чувствуешь,
если истину зришь, почто не творишь?
как спасусь, не радевший о милостном?

Не хвалитесь дарами духовными:
что имеешь, есть милость от Господа,
пусть не судит воздержный вкушавшего,
пусть почтит и вкушавший алкавшего...[1229]

Кондак «О монашеской жизни» очевидно относится к последним годам жизни св. Романа Сладкопевца[1230]. Следовательно, сообщение Акакия о том, что Роман был монахом следует признать ошибочными. К тому же обитель Авассу почти неизвестна в ранних источниках, о ней упоминается только в начале X в. Наконец, Акакий видит в Романе только певца и композитора, а не поэта.

Никифор Каллист Ксанфопул в рассказе об этом видении говорит, что в церкви Богоматери была мироточивая икона. Однажды во время бдения под

[1228] Μιτσάκης Κ. Βυζαντινή ὑμνογραφία... Σ. 309.
[1229] Поэтический перевод С.С. Аверинцева. *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. С. 260, 262.
[1230] *Grosdidier de Matons*. Romanos le Melode... P. 245.

Рождество св. Роман заснул на шестой песни канона, и тогда ему явилась Приснодева, даровавшая ему свиток для съедения. Перед седьмой песнью Роман вышел на амвон и начал петь «Дева днесь»[1231]. Рассказ Ксанфопула страдает анахронизмами: в VI веке в Константинополе канона еще не было, следовательно сам рассказ следует признать анахронистичным и вторичным, созданным на основе синаксарей. Тем не менее вторичные рассказы Акакия и Ксанфопула не опровергают их сообщения.

В патмосском синаксаре говорится, что Роман посещал службы во Влахернской церкви Богоматери. Это замечание достойно внимания: церковь Богоматери Влахернской, построенная при Маркиане царицей Пульхерией[1232], при Юстиниане была перестроена[1233], расширена и украшена, и стала третьим по значению храмом после св. Софии и храма св. Апостолов. Это был императорский храм, не случайно Константин Копроним провел иконоборческий собор 742 г. именно в нем[1234]. Соответственно, служение в этом храме означало определенную близость ко двору и по-видимому после воцарения Юстиниана – или даже ранее – во время правления Юстина. Повидимому именно об этом говорится в кондаке, посвященном св. Роману:

Вознесло положенье * царского войска земного

сердцем высокого мужа.

Остается некоторой загадкой, почему пребывание при дворе, или общение с императором сравниваются с пребыванием в воинстве царя.

То, что св. Роман достиг определенного высокого положения – несомненно: некоторые его кондаки подписаны κυροῦ Ρομανοῦ[1235].

Вероятнее всего, Роман Сладкопевец был в кругу императорских богословов, и мог цениться Юстинианом, как талантливый церковный поэт. Еще более загадочным становятся слова:

[1231] Νικήφορος Κάλλιστος Ξανθόπουλος. Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς της Ὀκτοήχου. ἐκδ.Κυρίλλος Αθανασιάδης ῾Αγιοπολίτης.῾ιεροσολύμοις. 1862. p.127-128.

[1232] *Georgius Hamartolus*. Chronikon. *Ed. C de Boor*. Lipsiae. 1889. P. 616

[1233] *Procopius*. De aedificiis. 1, 3. 6.

[1234] *Georgius Hamartolus*. Chronikon (recensio brevis). PG. T.110. Col.940.

[1235] Кондак "На кровоточивую" и второй кондак на Воскресение.

Молниеносный образ * багряного хитона
и жезла правость верную * он царям проповедывал.
И там он же он страху * и ужасу подвергнулся,
и к душе * обратился своей:
«Душа моя, воздай * ты Кесарево Кесарю».

Эти строки, как и слова о земном воинстве можно объяснить только одним – активным участием Романа в политике. Однако, что это за страх и трепет, который пережил св. Роман? В истории юстиниановского времени был один эпизод, когда весь Константинополь и, прежде всего, – императорский двор пребывал в состоянии страха и ужаса: это – восстание Ника (532 г.), когда император был готов уехать из столицы. И именно тогда и возникла необходимость напомнить о «молниеносном образе багряного хитона» и жезле правости верной, что согласно сообщению Прокопия Кесарийского и сделала царица Феодора[1236]. Однако он же сообщает, что еще до ее речи среди советников были разные мнения и одни советовали бежать, другие же – остаться. Возможно св. Роман был в числе последних. Весьма вероятно, что он принимал участие в литании, общественном молении по поводу восстания и пожара, по крайней мере описание этого моления содержится в его кондаке «на землетрясение и пожар»:

ὑπὸ μὲν τούτων τῶν δεινῶν κατείχετο ἡ πόλις και θρῆνον εἶχε μέγα·
θεὸν οἱ δεδιότες χεῖρας ἐξέτεινον αὐτῷ,
ἐλεημοσύνην ἐξαιτοῦντες παῤ αὐτοῦ
καὶ τῶν κακῶν κατάπαυσιν·
συν τούτοις δε εἰκότως ἐπηύχετο και ὁ βασιλεύων
ἀναβλέψας Προτοπλάστην, συν τούτῳ δε σύνευνος ἡ τούτου
δός μοι, βοῶν, σωτήρ, ὡς καὶ τῷ Δαυίδ σου
τοῦ νικῆσαι Γολιάθ· σοὶ γὰρ ἐλπίζω·
ὥσον τὸν πιστὸν λαόν σου ὡσ ἐλεήμων,
οἶσπερ και δώσῃς ζωὴν τὴν αἰώνιον.
«Ведь ужасами содержался город * и плач имел великий,

[1236] Procopius. De bellis.1. 24, 43.

Бога боящиеся * руки простирали к Нему,
милость от Него испрашивая,
и прекращение зол.
С этими же по обычаю молился * и царствующий,
воззрев к Создателю, * а с ним и супруга его.
«Даруй мне» –, * вопиял он, – «Спасе, * как Давиду твоему,
победить Голиафа, * ибо на Тебя надеюсь.
Спаси верный народ Твой, * как милостивый,
как дарующий жизнь * вечную.
(54, 18).

Мы не случайно повторили эту цитату, поскольку, на наш взгляд, эта строфа отражает личные и непосредственные воспоминания преп. Романа Сладкопевца. Выше мы уже обсуждали уникальность этого свидетельства и отношения преп. Романа к восстанию и восставшим. Здесь отметим лишь то, что мятеж «Ника» глубоко отразился в творчестве преп. Романа, в его апокалиптических предчувствиях и эсхатологических размышлениях [1237].

Существует гипотеза, объясняющая термин κύρ. Еще Пауль Маас предложил отождествить с Романом Сладкопевцем священника Великой Церкви Романа, носившего титул ἐκκλησιέκδικος, который от имени «домашнего собора» 536 года был послан к экс-патриарху Анфиму вместе с еп. Иоанном, епископом Бейрутским Фалассием, епископами Домном и Петром, и двумя диаконами. Против этого выдвигались следующие соображения: традиция знает Романа, как диакона, а не как священника, большинство акростихов подписано именем ταπεινοῦ Ρωμανοῦ (смиренного Романа), что указывает на невысокий чин, Далее, синаксари указывают на связь Романа с церковью Кириотиссиы и Влахернской, но не со святой Софией. Наконец, Роман был погребен у Кирской церкви, и именно в ней сохранялись его автографы, не в патриаршей библиотеке. На эти возражения следует ответить следующее.

[1237] Подробнее об этом см. выше в пункте «Отражение восстания «Ника» в кондаке Романа Сладкопевца на землетрясение и пожар».

1. Мы уже отмечали причины, связывавшие св. Романа с Кирами, это – видение, бывшее ему в церкви Кириотиссы.

2. Историческая память и традиция склонны сохранять более низкую иерархическую степень в надписаниях гимнов. Пример – каноны и стихиры Космы Маиумского, называемые «Космы монаха», хотя по преданию он был епископом Маиумским, каноны Андрея Критского, которые подписаны – «творение Андрея Иерусалимского», или просто Андрея. Роман прибыл в Константинополь диаконом, и повидимому им и остался в церковной памяти.

3. В условиях господства стациональной литургии и ощущения города, как одного большого храма связь с теми или иными церквями и служение в них еще не опровергает той или иной официальной степени. Тем не менее для подтверждения гипотезы Мааса необходимы новые находки.

Какова дата смерти Романа? Судя по кондаку «О десяти девах», содержащему сообщения о землетрясениях 551 и 554 г. (см. выше), в 555-556 г. св. Роман был еще жив. С другой стороны этот кондак надписан ἐγγὺς ἐσχάτη «почти последняя [песнь]. У св. Романа нет кондака на обновление св. Софии в 562 г., следовательно по-видимому он скончался между 555 и 562 годом. Выводя среднюю дату, историки говорят о 560 годе, цифра эта – условная. Зато мы можем назвать день и месяц его смерти – 1 октября, поскольку это – день его памяти. Судя по житию св. Артемия (см. выше) св. Роман почитался как святой уже во времена Ираклия и его творения пелись на бдении.

Могила св. Романа Сладкопевца бережно сохранялась в течение веков. Еще в начале XIII века ее показывали Антонию Новгородскому, который сообщает, что «в церкви Благовещения Пресвятыя Богородицы погребен Роман Сладкопевец»[1238].

ПУНКТ 2.
КОНЦЕПТ КУЛЬТУРЫ В В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ.

[1238] Хождение Антония Новгородского. Москва. 1880. С. 105

Проблема культуры в Византийской гимнографии занимает пусть не первенствующее, но достаточно важное место[1239], поскольку как раннехристианская, так и византийская религиозная поэзия в той или иной мере ставит вопрос о месте человека в этом мире. «Что есть человек?» – это вопрос не только Псалмопевца Давида, но и Ефрема Сирина, Григория Богослова, Романа Сладкопевца. И культура, как определенная жизненная оболочка, способ жизни – τρόπος ὑπάρξεως естественно не могла не отразиться в византийской гимнографии.

Достаточно сложно выделить понятие «культура» в византийском греческом. Оно может выражаться через различные лексемы, в частности – через πολιτεῖα, или πολιτισμὸς[1240]. Набор значений πολιτεῖα достаточно богат: это и государственное устройство[1241], и образ жизни – «житие»[1242], и то, что можно назвать «культура». В отличие от латинского понятия cultura, связанного с глаголом coleo – «взращиваю», «почитаю», и, следовательно имеющего религиозные корни этот термин связан с корнем πόλις – город, государство, и несет в себе социальное значение по преимуществу.

В этом пункте мы рассмотрим отношение византийских гимнографов к античной культуре, а также определенные представления о христианской πολιτεῖα.

Восприятие византийских гимнографов античного наследия было сложным и неоднозначным. С одной стороны, античная культура считалась источником заблуждения и зла, жилищем демонов. Подобное восприятие имело свои основания: именно греческие философы, такие как Крескент, Кельс (II век) или Порфирий натравливали римские власти и невежественную толпу на христиан, в своих трактатах (как например Порфирий «Против христиан») высокомерно издевались над «сектой невежественных галилеян», а император-философ Марк

[1239] Некоторые вопросы, связанные с концептом культуры в византийской гимнографии рассматриваются в общих трудах по истории византийской гимнографии. Стоит указать, в частности на работы *Τομαδάκης Ν.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις.᾽ Αθῆναι, 1965. Μιτσάκης Κ. Βυζαντινή μνογραφία. Ἀθῆναι, 1985. Из отечественных исследователей наибольший вклад в культурологические исследования византийской гимнографии внес С.С. Аверинцев. См. *Аверинцев С.С.* Поэтика византийской литературы. М., 1977.

[1240] Так, в частности, переводится в новогреческом языке

[1241] См. например Аристотель – Res Publica Atheniensium. 2.2.2

[1242] Стандартный агиографический заголовок – βίος καὶ πολιτεία. Впервые употреблено св. Афанасием Александрийским P.G. T. 26, Col 835.

Аврелий бросал христианских мучеников львам и осуждал на смерть своего собрата по философии – св. Юстина Философа. Христиан под пытками заставляли приносить жертвы перед прекраснейшими творениями Фидия и Паррасия, проще говоря – идолами. Античные мифы с их подчеркнутым аморализмом не могли не вызывать законного омерзения у благочестивых христиан.

С другой стороны, христиане трезво понимали необходимость определенного сосуществования, а следовательно и диалога с Римским государством и обществом, а значит – и с культурой.

Подобное понимание присутствует в произведениях многих отцов и учителей Церкви – св. Юстина Философа, Климента Александрийского, блаженного Августина. Христианство оказалось открытым для усвоения всего ценного и полезного, что содержалось в античной культуре, хотя не принимало его духа.

Подобное противостояние и заимствование, притяжение-отталкивание просматривается в целом ряде гимнографических памятников, прежде всего – в знаменитом «Акафисте» -Ὕμνος Ἀκάθιστος. Вопрос о времени происхождения Акафиста достаточно сложен[1243], тем не менее ряд ученых[1244] считает, что он мог быть создан св. Романом Сладкопевцем в тридцатые годы VI века. В 530 году св. император Юстиниан закрывает византийскую академию и, возможно именно с этим событием связана 18 строфа гимна (9 икос):

Ῥήτορας πολυφθόγγους, ὡς ἰχθύας ἀφώνους,
ὁρῶμεν ἐπὶ σοί, θεοτόκε,
ἀποροῦσι γὰρ λέγειν τὸ πῶς
καὶ παρθένος μένεις καὶ τεκεῖν ἴσχυσας,
ἡμεῖς δὲ τὸ μυστήριον θαυμάζοντες πιστῶς βοῶμεν.
Χαῖρε, σοφίας θεοῦ δοχεῖον,
χαῖρε, προνοίας αὐτοῦ ταμεῖον,
χαῖρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα,

[1243]Историю и литературу вопроса см. *Никифорова А.Ю*. и др. Акафист // Православная энциклопедия. Т.1. М., 2000. С.373, 381.

[1244] Среди них – Крипиакевич (см. *Krypikiakewicz.* A De hymni Acathisti Auctore // Byzantinische Zeitschrift, T. 18. 1909. P. 356-382) Дольгер и другие.

χαῖρε, τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα.
χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν οἱ δεινοὶ συζητηταί,
χαῖρε, ὅτι ἐμαράνθησαν οἱ τῶν μύθων ποιηταί,
χαῖρε, τῶν Ἀθηναίων τὰς πλοκὰς διασπῶσα,
χαῖρε, τῶν ἁλιέων τὰς σαγήνας πληροῦσα,
χαῖρε, βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα,
χαῖρε, πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα,
χαῖρε, ὁλκὰς τῶν θελόντων σωθῆναι,
χαῖρε, λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτήρων,
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.[1245]

Риторов многозвучных, * словно рыбок безгласных[1246],
мы видим при тебе, Приснодево.
Ведь сказать недоумеют, как
Ты· и Девой пребываешь, и родить Ты смогла.
А мы же, сему таинству дивяся, восклицаем верно:
Радуйся, Премудрости Бога· приятье,
Радуйся, сосуде Его промышленья.
Радуйся, любомудрцев безумье являя,
Радуйся, хитрословцев скотствó обличая,
Радуйся, ибо обезумела * совопросников вся мощь,
Радуйся, ибо в увядании * баснотворцев множество.
Радуйся, Ты Афинян * сети разрываешь,
Радуйся, рыбарей Ты * мрежи исполняешь.
Радуйся, из бездн * незнанья извлекающая,
Радуйся, познаньем * многих просвещающая,
Радуйся, корабль *для хотящих спасенья,
Радуйся, пловцам * Ты по жизни – пристань.

[1245] Текст см. *Trypanis C*. Fourteen byzantine canticles. – Wien, 1968. P. 29.
[1246] Поэтический перевод В.В. Василика. К сожалению, в нем невозможно передать все особенности оригинала – игру слов τῶν Ἀθηναίων -, τῶν ἁλιέων, φιλοσόφους – ἀσόφους и т.д.

Радуйся, Невесто неневестная.

В этом икосе превосходно выражена сущность античной культуры – это культура исканий, культура непрестанного задаваемого вопроса – χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν οἱ δεινοὶ συζητηταί· – радуйся, ибо обезумели искусные совопросники (другое значение – спорщики или искатели). По мнению византийских поэтов, реальность нового человечества, воплощенного в Пресвятой Богородице делает философов-«любомудров» немудрыми, ибо вся их деятельность – непрестанное вопрошание: им нужна не истина, а поиск истины, не результат, а процесс. И если перед ними появляется полнота истины, это повергает сих «взыскателей» в подлинное безумие, ибо тогда они ясно ощущают свою ненужность, ибо они способны только на вопрос, а не на ответ, на исследование, а не на славословие. Одним из ключевых слов здесь πολύφθογγος – «многозвучный» . Здесь можно вспомнить слова Апостола Павла: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий». (1 Кор.13, 1)Таким образом, античная культура обречена, ибо не имеет любви, это культура слова, вопроса, а не любящего, животворящего дела.

Другое ключевое слово – τεχνόλογος – «искуснословец», или искусный интеллектуал. То, что автор Акафиста не чуждался искусной, или изящной словесности, показывает высочайший уровень его поэтического мастерства. Очевидно, здесь имеется в виду нечто другое – то, что в современном языке именуют «технологиями» – «политическими, социальными, интеллектуальными» и т.д. Осуждается взгляд на слово и разум, как на средство манипуляции и игры, создание фикции и мифов. Не случайно, в Акафисте говорится, что «увяли поэты (или создатели) мифов». Миф, интеллектуальная игра разбивается, сталкиваясь с истиной.

В византийской ментальности на место знания рационального и дискурсивного приходит ведение сверхрациональное, «превыше ума». Богородица становится источником ведения, которое носит жизненный, практический и

жизнеутверждающий характер: «радуйся, из бездны незнания извлекающая», это – благодарность за избавление из глубин адовых. Античности была в принципе чужда тесная связь жизни и знания, напротив, для христианства она является определяющей. «Благодарим Тебя, Отче, за жизнь и ведение (ὑπὲρ ζωῆς καὶ γνώσεως) которое Ты даровал познать нам через Иисуса, Отрока Твоего» – говорится в раннехристианском памятнике «Учение двенадцати Апостолов народам»[1247] Это знание – надежный корабль человека в его жизненном плавании и оно приводит человека в спасительную гавань.

То, что обличение классической культуры никак не является следствием невежества и что сам св. Роман Сладкопевец получил полное классическое образование (ἐγύκλιος παιδεία), показывает его кондак на Пятидесятницу, 17 строфа[1248]..

Τί φυσῶσι καὶ βομβεύουσιν οἱ Ἕλληνες;
Τί φαντάζονται πρὸς Ἄρατον τὸν τρισκατάρατον;
Τί πλανῶνται πρὸς Πλάτωνα;
Τί Δημοσθένην στέργουσι τὸν ἀσθενῆ;
Τί μὴ νοοῦσιν Ὅμηρον ὄνειρον ἀργόν;
Τί Πυθαγόραν θρυλλοῦσι τὸν δικαίως φιμωθέντα;
Τί δ μὴ προστρέχουσι πιστεύοντες οἷς ἐνεφανίσθη
τὸ πανάγιον πνεῦμα;

Что ж надменно надуваются язычники?
Что мечтают они об Арате * – очей катаракте
Чем платить за Платона им?
Что ж с Демосфеном носятся * астеничным?
Что ж не считают Омира * тяжким кумиром?
О Пифагоре болтают что Пифону подобен?

[1247] Didache. IX, 3, 2. Русский перевод – по изданию Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 20.
[1248] Sancti Romani Melodi Cantica. ed. by *P. Maas-K. Trypanis*. Vol.. I, Cantica Genuina. Oxford.. 1963 N 33. P. 259-266 (далее – Maas-Trypanis).

Не прибегнут с верою * К Апостолам, * им же явился
Дух всесвященный?

Прозаический перевод. «Что же надуваются и гордятся язычники? Что же они фантазируют об Арате трижды проклятом, что же обольщаются Платоном? Почему любят немощного Демосфена? Почему же не считают Гомера тяжким сном? О Пифагоре болтают, которому по справедливости заградили уста?….»

Итак, в кондаке упоминаются имена Арата, Платона, Демосфена, Гомера, Пифагора. Если, как мы уже отмечали, Маас и Трипанис считают, что для Романа эти имена лишь пустой звук, игрой слов[1249], то для Гродидье де Матона это – значимое перечисление: Пифагор представляет три математические дисциплины квадривиума – математику, геометрию, музыку, астрономия представлена именем Арата, геометрия – Пифагора. Тривиум представлен именами Гомера (поэзия), Демосфена (риторика), Платон (философия)[1250]. К их наблюдениям следует добавить то, что каламбуры – не просто игра слов, они основаны на знании определенных исторических реалий. Так, стих Τί Δημοσθένην στέργουσι τὸν ἀσθενῆ; – «что же Демосфена любят немощного?»[1251] основан на историческом факте: Плутарх сообщает, что Демосфен был слабого здоровья и заикался[1252]. Сравнение Гомера с тяжелым сном также имеет свои основания: известна роль сна в гомеровских поэмах (песнь 2, 6 – Зевс посылает обманчивый сон Агаменмнону). Наконец, слова о Пифагоре, которому «по справедливости заткнули рот», говорят о его трагической гибели, он погиб во время пожара и восстания в Кротоне. Следовательно, эта строфа была написана образованным человеком, прошедшим тривиум и квадривиум, который, тем не менее, отказывает всем видам натичной культуры – астрономии, философии, геометрии поэзии в истинности. Возникает

[1249] Maas-Trypanis P. XXXII.

[1250] *Grosdidier de Matons J*. Romanos le Melode et les origines de la poesie reiligieuse a Byzanice. Paris. 1977. P. 184-185.

[1251]Слова Δημοσθένην – «народосильный» и ἀσθενῆ "немощный» являются однокоренными-корень σθεν

[1252]Ибо он был изначально немощным и болезненным. ἦν γὰρ ἐξ ἀρχῆς κάτισχνος καὶ νοσώδης, Plut. 4,5.1

вопрос: почему, и чем вызван выбор конкретных персонажей для подобных инвектив? Ответ прост, он вызван сугубо религиозными причинами.

Обличение «трижды проклятого Арата» связаны отнюдь не с ненавистью к астрономии, а с понятной нелюбовью к астрологии, которой, к сожалению увлекались некоторые слои ранневизантийского общества[1253]. «Обольстительность» Платона связана как с деятельностью поздних неоплатоников, Прокла и его школы, которые в своей «теургической практике» все более скатывались к примитивному магизму[1254], так и с оригенистическим соблазном: осуждение Оригена, увлекавшегося платоническими идеями и выстроившего абсолютно нехристианскую картину мира[1255], произошло в 544 году, почти одновременно с написанием кондака на Пятидесятницу. Наконец, инвективы в адрес Пифагора связаны с распространением оккультных учений, нумерологии и представления о переселении душ[1256]. Словесные характеристики представителей «Эллинства» возможно перенести и на культуру, она предстает немощной и подобной тяжкому сну.

Античные реминисценции встречаются не только в кондаках, но и в канонах, в том числе – написанных св. Андреем Критским. Вот показательный пример из Великого канона:

Τὸν πρωτόπλαστον Ἀδάμ
τῇ παραβάσει παραζηλώσας
ἔγνων ἐμαυτὸν
γυμνωθέντα Θεοῦ,
καὶ τῆς ἀιδίου βασιλείας
καὶ τρυφῆς διὰ τῆς ἁμαρτίας μου (песнь 1, тропарь 3)[1257].

«Первозданного Адама
преступлению поревновав,
познах себе самаго

[1253] Культура Византии. IV-VII в. М., 1982. С. 412.
[1254] Там же. С.58
[1255] См. *Георгий Флоровский*. Византийские отцы церкви V-VIII в. Париж, 1933. С.41-42.
[1256] Культура Византии. С. 221.
[1257] Τριώδιον κατανυκτικὸν. -᾽Αθῆναι, 1990. Σ. 93.

обнаженнаго от Бога,
и вечного царствия,
и сладости чрез согрешение мое». Этот тропарь основан на античной реминисценции – на изречении γνῶθι σεαυτὸν, которое, по одной версии принадлежит Фалесу[1258], по другой – было написано в Дельфийском храме[1259].

Здесь мы видим как бы скрытую инвективу в адрес античной философии. Изречение «познай себя» связано с самоанализом, с самовзысканием, познанием себя, как центра мира, а не Бога. Подобный способ познания для византийских богословов очевидным образом соответствует призыву Змея прародителям в Раю: «И будете как боги, познающие добро и зло». Такое познание является «мудростью земной, душевной, бесовской» (Иак. 3, 15), ибо оно не только не нуждается в божественном источнике знания, но и отвергает его. И как следствие, оно открывает человеку всего лишь его онтологическое одиночество, падшесть и немощь. Человек, познавая себя отделенным от Бога, познает лишь свою наготу, преступность и следовательно, смертность. И соответственно, античная максима «познай себя», является продолжением и результатом Адамова преступления.

Языческой культуре и обществу противопоставляется культура христианская. Приведем уже цитированный нами тропарь Воздвижения Креста:
Σῶσον, Κύριε, τὸν λαὸν σου Спаси, Господи, народ Твой
καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου и благослови достояние Твое,
νίκας τοῖς βασιλεῦσι победы царям
κατα βαρβάρων δωρούμενος на варваров даруя,
καὶ τὸ σὸν φυλάττων и Твое сохраняя
διὰ τοῦ σταυροῦ σου πολίτευμα крестом Твоим общество[1260].
В этом тропаре содержится представление об империи, как об обществе христианском по преимуществу, достоянии или собственности Христа, Его «политии», в которой действуют (или должны действовать) Его законы[1261] и

[1258] Diogenes. Vitae philosophorum. Lib. I, 40, 1.
[1259] Plutarchus. Adversus Colotem. C.8./ ed. *R. Westman* (post M. Pohlenz), Plutarchi moralia, vol. 6.2, 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1959: P.180
[1260] Μηναια τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. Σεπτεμβρίου.᾽Αθῆναι, 1993. Σ. 234. Перевод В.Василика.
[1261] Не случайно позднее П.И. Чайковский положил в основу увертюры «1812 год» для русской

соответственно – принципы христианской культуры, поскольку культура – то, что отличает «политию» от варварских сообществ и квазигосударств.

Сходные идеи несет кондак Воздвижения Креста, написанный в самом начале седьмого века:

Ο ὑψωθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ ἑκουσίως Вознесшийся на крест волею,
τῇ ἐπωνύμῳ σου καινῷ πολιτείᾳ тезоименитому Твоему и ныне обществу
τοὺς οἰκτιρμοὺς σου δώρησαι, щедроты Твои даруй,
Χριστέ ὁ Θεὸς Христе Боже,
εὔφρανον ἐν τῇ δυνάμει σου возвесели силою Твоею
τοὺς πιστοὺς βασιλεὶς ἡμῶν верных царей наших
νίκας χορηγων αὐτοῖς κατὰ τῶν πολεμίων победы даруя им на врагов
τὴν συμμαχίαν ἔχοντες τὴν σὴν в союзе имеющим твое
ὅπλον εἰρήνης ἀήττητον τρόπαιον. оружие мира, непобедимое победное знамение[1262].

Мы уже упоминали выше об идее имперского миролюбия[1263] –, содержащегося в этом кондаке, а равно и об концепции христианского общества и христианской культуры, как явления принципиально нового и противоположного прежнему языческому образу жизни. Отметим здесь, что миролюбие является также одной из констант христианской культуры. Однако, оно не является пацифизмом и непротивленчеством: при необходимости христианская полития может прибегнуть к справедливой войне, но ее цель -мир. С другой стороны, христианская культура – культура Креста и Воскресения, несущая людям мир и спасение.

Один из важнейших аспектов культуры – проблема творчества.

В православном сознании творчество обладает божественным измерением прежде всего потому, что оно является одним из свойств Бога – Творца, Создателя и Промыслителя. Творение – не просто одно из качеств безличного Абсолюта,

---

темы именно напев 1 гласа для тропаря «Спаси, Господи, люди твоя».

[1262] Датировку и текст см. *Trypanis K*, Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 149-152.

[1263] См. пункт настоящей диссертации «Империя и крест». О стремлении византийцев к миру см. в частности Византия между Востоком и Западом. СПБ 2004.

который не может не творить, но деяние личностной Божественной любви, совершаемое в недрах Пресвятой Троицы. Для того, чтобы проиллюстрировать это положение, обратимся к ирмосу третьей песни воскресного канона третьего гласа (творение Иоанна Дамаскина).Ὁ ἐκ μὴ ὄντων τὰ πάντα παραγαγὼν, τῷ Λόγῳ κτιζόμενα, τελειούμενα Πνεύματι, Παντοκράτορ Ὕψιστε, ἐν τῇ ἀγάπη τῇ σῇ στερέωσόν με[1264]. «Иже от не сущих вся приведый Словом созидаемая, совершаемая Духом, Вседержителю Вышний, в любви Твоей утверди Мене».

Богословская мысль св. Иоанна Дамаскина резко отталкивается от античных представлений о материи. Термин μὴ ὄν – «ничто», «пустота» в ряде античных философских концепций обозначало материю, или саму по себе, или как пространство для атомов. Для Иоанна Дамаскина это понятие противопоставлено миру, творению, материи, это – состояние до творения мира, действительно ничто, из которого Бог «приводит» – παράγει, творение, как бы выводя узника из темницы на свет Божий[1265]. Этот ирмос обращен к Отцу и возможно связан с анафорой литургии Иоанна Златоуста, так же обращенной к Богу Отцу: «Ты от небытия в бытие вся привел еси» (Σὺ γὰρ ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παρήγαγες)[1266]. Отец в Своей свободной любви приводит творение в бытие, дает ему бытийственные основы, однако созидает, образует его Логос. Глагол κτίζω, употребленный в ирмосе – означает «строю», «устраиваю»[1267], здесь говорится об красоте, гармонии, упорядоченности творения, его «логосности».

Дух совершает творение, освящая и животворя его, и давая ему таинственный смысл: глагол τελειόω означает не только совершать, но и посвящать, «таиноводствовать»[1268]. И все это совершается в божественной любви, ибо об утверждении в ней просит автор.

[1264] Παρακλητική. Αθῆναι. 1991. Σ.127.

[1265] Впервые этот термин в значении «творить», «создавать» употребляет Аристид Афинянин, апологет второго века (στοιχεῖα .. ἐκ τοῦ μὴ ὄντων παραχθέντα – стихии из небытия приведенные» – Arisides. Apologia. 4.1. Затем его употребляют Дидим, Иоанн Златоуст и другие.

[1266] Эти слова взяты из первой части анафоры «благодарение» (после «Достойно и праведно есть.») . См. Εὐχολόγιον. Αθῆναι. 1990. Σ.124

[1267] См. *Lampe G.* Patristic Greek Lexicon.Oxford. 1961.P.782

[1268] Ibid. P.1382-3

Таким образом для Божественного творчества характерны следующие черты: любовь, логосность, таинственность.

Для обозначения божественного творчества в православной гимнографии используются различные символы. Один из самых ярких – образ Творца – архитектора. Рассмотрим пример из канона понедельника восьмого гласа (ирмос 3 песни): Οὐρανίας ἀψίδος ὀροφοῦργε, Κύριε καὶ Ἐκκλησίας δομῆτορ . Σὺ με στερέωσον ἐν ἀγάπῃ τῇ σῇ, τῶν ἐφετῶν ἡ ἀκρότης τῶν πιστῶν τὸ στήριγμα, μόνε φιλάνθρωπε. «Небесного круга (точнее – свода) Верхотворче (или «куполосоздатель») Господи и Церкви Зиждителю, Ты мене утверди в любви Твоей, желаний краю, верных утверждение, Едине Человеколюбче».

Небо уподобляется своду Церкви – ἀψίς, куполу, или (в другом терминологическом значении) алтарной апсиде, а Творец – архитектору купола (ὀροφουργὸς). Слово δομῆτορ означает Создателя, но также и Строителя, соответственно создание Церкви мыслится как построение храма[1269]. Таким образом мир построен по архитектоническому и экклесиологическому принципу, но с другой стороны церковь в чем-то космолологична, таким образом Иоанн Дамаскин развивает мысль св. Максима Исповедника – «Церковь есть образ мира.»[1270]

Другой образ, типологически связанный с архитектором- скульптор, ваятель – πλάστης. Этот образ связан прежде всего с творением человека, «вылеплением», «изваянием» его тела. Вспомним первый икос кондака, посвященного усопшим: Αὐτὸς ὑπάρχεις ἀθάνατος ὁ ποιήσας καὶ πλάσας τὸν ἄνθρωπον. Славянский перевод – «Сам един еси безсмертный, сотворивый и создавый человека».

Еще ярче эту идею передает стихира на «Господи воззвах» –

Ὁ πλάστης μου Κύριος,
χοῦν ἐκ τῆς γῆς προσλαβών με,
ζωηρῷ φυσήματι,
ψυχώσας

[1269] Для этого образа имеются параллели в раннехристианской литературе, в частности – в девятой главе третьей части «Пастыря Ерма», где церковь изображается в виде строющейся башни

[1270] Мистагогия Максима Исповедника. I,I

ἐζώωσε καὶ ἐτίμησεν
ὁρατῶν ἁπάντων
καὶ Ἀγγέλοις ὁμοδίαιτον. «Создатель мой Господь, землю от земли восприяв мя, живоносным дуновением одушевив оживотвори и почти на земли владыку видимых всех и Ангелам собеседника»[1271].

Образ Творца-Скульптора говорит не только о создании тела, плоти, но но также и о реальности образа: Бог из из земного праха, из глины вылепляет человеческое тело, косной грубой материи придает красоту и оформленность, и вдыхает душу, созданную по Его образу и подобию. Тело гармонирует с душой и Ваятель, создающий внешний образ, творит также и внутренний, душевный.

Если говорить об образе Бога Творца, как Художника, то нельзя не вспомнить девятый ирмос воскресного канона седьмого гласа «Не тления искушением рождшая и всехитрецу (или всеискусному художнику) плоть заимодавшая – μὴ τῆς φθορᾶς διαπείρᾳ κυοφορήσασα καὶ παντεχνήμονι Λόγῳ σάρκα δανείσασα»[1272]. В Сретенском каноне воплощающийся Христос именуется τεχνίτης – «художник» – ὑπερθέων γὰρ κόλπων ὁ τεχνίτης φοιτήσας – «из пребожественных недр художник изшед...» Образ Бога-художника, Творца мира, как прекрасного художественного произведения не случаен: еще Василий Великий в Шестодневе, говоря о словах «это хорошо» после каждого дня творения, уподобляет Бога скульптору, любующемуся своим незавершенным творением[1273]

Следующий образ связанй с божественным творчеством – Творец-Земледелец. Приведем пример из Богоявленского канона:
Γεωργὸς καὶ δημιουργὸς ἐν μέσῳ ἑστηκὼς ὡς εις ἁπάντων καρδίας ἐμβατεύει καθαρτήριον δὲ πτύον χειρισάμενος τὴν παγκόσμιον ἅλωνα πανσόφως διίστησι[1274]..

«**Земледелатель и Творец** посреди встав, яко Единый, всех сердца испытует, очищающую же лопату взяв, всемирное гумно премудро разделяет».

[1271] Τριῴδιον. Αθῆναι. 1991. Σ.68
[1272] Παρακλητική. Σ.360.
[1273] Василий Великий. Проповеди на Шестоднев. 1. 7. 10.
[1274] Μηναῖα . ἐν Ῥώμῃ. 1888. Τ.. ΙΙΙ, Σ. 167

Этот пример – не единственный, у Романа Сладкопевца (VI век) образ Бога-Земледелателя встречается не менее семи раз: в частности Христос именуется Земледельцем и Врачом (24 кондак – «На искушение в пустыне», 18 строфа, 10 ст), «Небесным Земледельцем» (80 кондак – «На первомученика Стефана», 1, 7), христиане называются полем или земледелием (γεώργιον) Христа-земледелателя (53 кондак – на Сорок Мучеников, 4 проэмий, 6). Особенно парадоксален образ «небесного земледелателя», земля перестает быть просто почвой, она становится священным, животворным пространством и как бы возносится на небо.

Образ Творца-земледельца связан с особым представлением о творении. Тварь, созданный мир – не просто глина в руках ваятеля, не мертвый материал, но она – в определенном смысле жива и свободна, подобна земле, как семена произращая божественные замыслы и появления.

Этот образ восходит к представлению о синэргии, о сотрудничестве твари и Создателя. Эта тема особенно проявляется в воспевании воплощения. В Акафисте к Богородице обращаются так:

χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλάνθρωπον
χαῖρε φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα

Радуйся земледелателя земледельствующая человеколюбца.
Радуйся насадителя жизни нашей родившая.

Этот образ парадоксален, как парадоксально само Воплощение. Творение созидает Творца, земля возделывает земледельца[1275]. Тем не менее он ярко отражает чудо вочеловечения Христа. Рождение Богородицей Христа осмысляется как творчество, Дева называется «начальницей (или вождем) умопостигаемого созидания – αρχηγέ νοητῆς ἀναπλάσεως. Здесь значимо слово «создание» – ἀνάπλασις. – буквально «вылепление заново, изваяние заново»: во чреве

[1275] В этом же икосе Акафиста Богородица называется полем, или «пашней, произрастившей обилие щедрот» (3 икос).

Богородицы лепится плоть Христа, Который, воплотившись, воссоздает, заново ваяет человечество[1276].

Домостроительство спасения осознается в византийской гимнографии, как некое творчество. Вот пример из канона Великого Четверга:Ἡ πανταιτία καὶ παρεκτικὴ ζωῆς, ἡ ἀπειρος σοφία τοῦ Θεοῦ ὠκοδόμησε τὸν οἶκον ἑαυτῆς, ἁγνῆς ἐξ ἀπειρανδρου Μητρὸς ναὸν γὰρ σωματικὸν περιθέμενος ἐνδόξως δεδόξασται Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν.

«Всепричинная и содержащая жизнь неизмерная Премудрость Божия создала дом свой от неискусобрачныя Матери, храмом телесным одевшись славно прославился Христос Бог наш».

Парадоксально, но самые страдания Христовы, смерть и погребение – то, что всегда связывалось с разрушением, осмысляются, как созидание, новотворение. Приведем пример из канона Великой Субботы: Νεοποιεῖς τοῦς γηγενεῖς
ὁ πλαστουργὸς
χοϊκὸς χρηματίσας
καὶ σινδὼν καὶ τάφός
ὑπεμφαινων τὸ συνόν σοι, Λόγε, μυστήριον.....
«Новотвориши земнородных, Создателю, перстен наречен, и плащаница и гроб являют присущее Тебе, Слове, таинство..[1277].»

Пронзение ребра Христова и излияние крови и воды уподобляется сотворению Евы из ребра Адама: Христос – новый Адам, своей смертью, подобной животворному сну, создает новую Еву – Церковь:
Ἐξ αλοχεύτου προελθὼν
καὶ λεγχευθεὶς τὴν πλευρὰν,

[1276] Для изображения Воплощения, как творчества в православной гимнографии используется целый ряд символов: о Богородице говорится, что Она сплела миру нерукоплетенный венец (5 тропарь 4 песни канона Акафистной Субботы), Ее уподобляют раковине, образовавшую бесценный жемчуг – Христа (там же). Все эти образы говорят об аксиологических аспектах Воплощения, как творчества.

[1277] Пятая песнь четвертый тропарь. Τριῴδιον.᾽Αθῆναι. 1991. Σ.482

πλαστουργέ μου,
ἐξ αὐτῆς εἰργάσω τὴν ἀνάπλασιν,
τὴν τῆς Εὐας Ἀδὰμ γενόμενος,
ἀφυπνώσας ὑπερφύως ὕπνον φυσίζωωον
καὶ ζωὴν
ἐγειρας ἐξ ὕπνου, καὶ τῆς φθορᾶς.....[1278]

«Из небрачной происшед и прободен в ребра, Создателю мой, от них соделал еси воссоздание Евы Адам явивыйся, уснув сверхприродно сном животворным и жизнь воздвигл еси от сна и тления».

И само Воскресение осмысляется, как новое творение, «иного жития вечного начало»[1279].

Καινοὺς ἀντὶ παλαιῶν,
ἀντὶ φθαρτῶν δὲ αφθάρτους,
διὰ Σταυροῦ σου Χριστέ,
τελέσας ἡμᾶς, ἐν καινότητι ζωῆς πολιτεύεσθαι,
ἀξίως προσεταξας

«Новыя вместо ветхих, вместо же тленных нетленныя, Крестом Твоим, Христе, совершив нас, в обновлении жизни жительствовати достойно повелел еси.»

Обратим внимание на слова – ἐν καινότητι ζωῆς πολιτεύεσθαι, ἀξίως – в обновлении жизни житенльствовати достойно» – в них говорится об участии человека в этом обновлении, в этом новом творении. Человек – не просто объект, не просто потребитель благ, посылаемых свыше, он соучастник, сотрудник, соработник Богу, участник в божественной πολιτεία.

Понятие πολιτεία многозначно, обыкновенно его переводят на славянский язык как «жительство», или «житие», но это понятие означает и культуру, и социальное устройство, и в более широком плане – modus vivendi, образ жизни.[1280]

[1278] Там же. Третий тропарь.
[1279] Пасхальный канон. 8 песнь, 2 тропарь.
[1280] В гимнографических текстах под πολιτεία часто имеется в виду христианство, и как народ

Этот образ жизни подразумевает деятельность, своего рода творчество в уподоблении горнему, небесному миру. Вот что говорит святой Григорий Богослов в своей поэме «Увещание к деве».

Ἐν σώματι τὰς νοερὰς
Δυνάμεις ἐμιμείσθω
Ἀγγελικὴν ἐπὶ γῆς
Μετῆλθες πολιτείαν

«В теле живя, приняла
Образ ты сил безтелесных
И на земле перешла
В горнего мира гражданство»[1281]

В стихире преподобному Антонию Великому (шестой век), опубликованной автором данного сообщения, говорится

Ὅσιε πάτερ,
ἔλαμψαν τὰ ἔργα σου
οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις,
ἀλλὰ καὶ ἐν ἀγγέλοις.

Преподобне отче.
воссияли дела твои
не только среди людей.
но и среди Ангелов.[1282]

Божий, и как Церковь, Например – тропарь на Воздвижение – «победы на сопротивныя даруяй и твое сохраняя Крестом Твоим жительство -(πολιτείαν) или – «тезоименитому Твоему новому жительству (πολιτείᾳ) – щедроты Твоя даруй, Христе Боже

[1281] Patrologia Graeca. T. 36, 640

[1282] Василик В. Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. Praha. 1997 T.LVIII (2) P. 316. Этот тектс обнаружен в рукописи шестого века ПБ греч. 7

Это восхождение к небесной жизни совершается постепенно и подобно лестнице Иакова, как говорится в Великом каноне Андрея Критского:

Κλίμαξ, ἣν εἶδε πάλαι,
ὁ μέγας ἐν πατριάρχαις,
δεῖγμα ψυχή μου,
πρακτικῆς ὑπάρχει ἐπιβάσεως,
γνωστικὴς τυγχάνει ἀναβάσεως.
εἶ θέλεις οὖν πράξει καὶ γνώσει καὶ θεωρίᾳ,
βιοῦν ἀνακαινίσθητι.

«Лествица, юже виде древле великий в Патриарсех, указание есть, душе моя, деятельного восхождения, разумного восшествия: аще хощеши убо, деянием и разумом и зрением пожити, обновися». Если под деянием (πράξις) имеется деятельное исполнение добродетелей, прежде всего – молитвы, то под знанием γνώσις – богопознание, под видением (θεωρία) – боговидение, созерцание Бога «лицом к лицу».

Это деятельное творческое восхождение совершается с трудом и страданиями: οὐ πρᾶξις, οὐ θεωρία ψυχὴ κατορθωθήσεται. «Ибо без трудов (или страданий) ни деяние, ни видение не совершается».[1283]

Оно требует бодрствования, подвига. Конец этого восхождения – в преисполнении божественным светом, неизмерность которого парадоксально сравнивается с незаходимым мраком, когда душа становится умом, или духом видящим Бога:

Γρηγόγρησον ὦ ψυχή μου,
ἀρίστευσον ὡς ὁ μέγας ἐν Πατριάρχαις,
ἵνα κτήσῃ πρᾶξιν μετὰ γνώσεως,
ἵνα χηρματίσης νοῦς ὁρῶν τὸν Θεὸν

[1283] Великий канон Андрея Критского. Четвертая песнь. 8 тропарь.Τριῴδιον.’Αθηναι. 1991 Σ.301

καὶ φθάσῃς τὸν ἄδυτον γνόφον ἐν θεωρίᾳ
καὶ γένῃ μεγαλέμπορος[1284]
«Бодрствуй, душе моя, совершай подвиги, как великий в Патриархах, да приобретешь деяние с познанием, да наречешься умом, зрящим Бога[1285], и будешь великий купец[1286]».

Итак, христианская жизнь есть деятельное, творческое восхождение, творческий подвиг, приводящий к преображению и обожению.

Наконец перейдем к творчеству в более узком аспекте – в его современном понимании. Для этого мы имеем богатый материал в кондакакх, стихирах и канонах, посвященных песнописцам и гимнографам церкви. Обратимся к самому древнему слою этих песнопений – к кондаку, посвященному одному из величайший церковьных поэтов Роману Сладкопевцу (490-554), который возможно относится к концу шестого – седьмому веку:

Θαλάσσας διδαγμάτων τὴν οἰκουμένην
ἐπλήρωσας, ὡς σάλπιγξ τῆς ἐκκλησίας
τοῦ Θεοῦ ἡμῶν· ἀναδέδειξαι ὡς ἀστὴρ φαεινότατος
τῇ γνώσει τοῦ Χριστοῦ τὰ μεγάλεια
τρανῶς διαγορεύων ἐπολιτεύσω
Τίς ἀσίγητὸν στόμα κτησάμενος εὐφήμήσει
τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος

Морями ты учений * мир поднебесный
исполнил, и трубою * явился Церкви
Бога нашего * воссиял же нам * как звезда * ты пресветлая,
познанием Христа * величайшее,

[1284] Там же. 9 тропарь
[1285] Имеется в виду народная этимология имени Израиль (второго имени патриарха Иакова) – iš ra il – муж, видящий Бога.
[1286] Μεγαλέμπορος – образ купца, ищущих прекрасные жемчужины (Мф. 13, 45-46)

поведав миру ясно * так жизнь ты прожил.
Кто уста неумолчны * стяжав, восхвалить возможет
божественнное ученье * Романа боговитийного?

Τίς ἀσίγητὸν στόμα κτησάμενος εὐφήμήσει
τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος:
Ἤνθησε γὰρ ὡς φοῖνιξ ὁ δίκαιος ἐν τῷ κόσμῳ
γλυκάσματα μελῳδίας ἀκορέστως ἐσθιόμενα
ὑπὸ τὴν γλώσσαν τούτου καθώς φησι τὸ γράμμα
μέλι καὶ γάλα ἔβλυσεν τῶν γραφῶν τὰ ἐδέσματα,
καὶ πᾶσι παρέσχε πλουσίως τὰ διδάγματα
τοῖς πεινῶσιν ὡς βρώματα καλά
ἀνέκλειπτον ἔχων τῆς χάριτος τη | ν τράπεζαν
οὐ γὰρ σῶμα ἀλλὰ πνεῦμα διέτρεφεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα

Кто уста неумолчны, * стяжав восхвалить возможет
божественнное ученье * Романа боговитийного?
Произрастил как финик[1287] * сей праведник в этом мире
плоды мелодии сладки,* ненасытно поедаемы.
Ведь, как гласит Писанье * из под его язы’ка
мед с молоком излилися, * пища Слова Божественна,
и всем даровал он * богато учения
нескудной имея * трапе‘зу благодатную,
ибо душу * а не тело он вскармливал * изреченьями [мудрыми].

Ολος τούτου ὑπῆρχεν ἔμψυχος βίβλος ὁ βίος
καὶ πᾶσιν πρὸ τοῦ γνωσθῆναι τῷ Κυρίῳ πεφανέρωτο.
Γένος μὲν ἐξ Ἑβραίων, τὸν νοῦν δὲ εἶχεν εδραῖον...
Οὐ γέγονεν Φαρισαῖος, αλλὰ σκεῦος δοκιμώτατον.

[1287] Имеется в в виду финиковая пальма

ἐν τῷ κρυπτῷ ταμείῳ ταῖς τῶν πιστῶν καρδίας
καὶ ἀναγιγνωσκόμενος καὶ ἐπιγινωσκόμενος·
οὐ γέγονεν Σαῦλος τὸν σάλον προσφερόμενος
ἀλλὰ Παῦλος γαλήνης ὁδηγός,
αὐτὸν ἀναπαύων ἐν πᾶσιν τοῖς διδάγμασι
ὤφθη μέγας στηριγμὸς καὶ θεμέλιος τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα

Житие его было * книгою одушевленной.
И, всеми прежде познаться, * проявилось пред Владыкою.
Родом был из Евреев, * но ум имел утвержденным.
Он был не Фарисеем, * но сосудом был надежнейшим.
Не стал же он Савлом * в смятении несущимся,
но сам Павел, * сей мира [дивный] вождь,
его умиряет * во всех его учениях.
Утвержденьем * он великим основанием * явлен был в изречениях.

Ὕψωσεν ἡ ἀξία τῆς επιγείου στρατείας
τὸν ὑψηλον τῇ καρδίᾳ...
ἰδει πτέρυγας ἔσχεν ὑψῶσαι τοῦτον εἰς ὕψος
τὸ πυραυγές γὰρ σχῆμα τοῦ ἐρυθροῦ χιτῶνος
καὶ τὸ τῆς ῥάβδου εὔθετον βασιλεῦσιν ἐγνώρισεν·
ἐυταῦθα μὲν φόβῳ. καὶ τρόμῳ ὑπειτίθετο
τῇ ψυχῇ τῇ αὐτοῦ παραινῶν·
Ψυχή μου ἀπόδος τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι·
ἀκριβῶς δὲ τὰ Θεοῦ διεφύλαξεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα.

Вознесло положенье * царского войска земного
сердцем высокого мужа.
Обладал он крылами * в высоту вознестися
ангелов, сил бестелесных, * что поют Высокопрестольного.

Молниеносный образ * багряного хитона
и жезла правость верную * он царям проповедывал.
И там он же он страху * и ужасу подвергнулся,
и к душе * обратился своей:
«Душа моя, воздай * ты Кесарево Кесарю».
Сохранили * повеленья Божественны* все его изречения[1288]

Прежде всего в кондаке говорится об источнике творчества Романа. Его творения – или «изречения» – ἀποφθέγματα коренятся в познании Христа, его «учение» именуется божественным, а сам он «боговитиею» – θεορρήτωρ. Соответственно св. Роман выступает как носитель благодати, как пророк и преемник Апостолов, не случайно говорится, что апостол Павел дарует ему мир в его учениях. Более того, его творения именуются благодатной трапезой, то есть сравниваются с Евхаристией. В этом убеждает символ древа жизни – сравнение поэта с финиковой пальмой, произращающий сладостные плоды песнопений, а также – слова о меде и молоке, каплющими из под языка: мед и молоко в раннехристианской традиции преподавались новокрещенным вместе с Евхаристией[1289]. Особенный акцент ставится на святости Романа, соответствии его жизни и его творений. Сама его жизнь становится живой священной книгой (книгой одушевленной), сам св. Роман является живым благовестием. Особенно подчеркивается его гражданское мужество, верная служба царям и одновременно – умение хранить Божественные заповеди, несмотря на испытания. В конечном счете св. Роман восходит к ангельским силам и вместе с ними воспевает Высокопрестольного Бога.

Особенного внимания заслуживает общественный аспект творчества св. Романа. Во первых, его творения именуются «учениями» διδάγματα, что подчеркивает дидактическое, общецерковное, соборное значение его поэтических произведений. Во вторых они уподобляются трапезе для алчущих, что говорит о духовной пользе для слушателей. Менее всего церковные поэты и песнописцы

[1288] *Grosdidier de Matons*. Ronanos le Melode… P.169 (стихотворный перевод В.Василика)
[1289] По данным Египетских канонов Ипполита. См. *Lodi E*. Encheridion fontium liturgicorum. Roma. 1979. P..162

стремились к «самовыражению» ибо искали не своего, а пользы ближнего, и пользы Церкви. Особенно говорится о сладости творений Романа: сравним это со стихами Лермонтова «облитых горечью и злостью», а также – с «тайным ядом страницы знойной». Творения Романа несут не бурю, не волнение, но мир.

Другой термин – ἀποφθέγματα – «изречения», употребляемый для творений Романа, вероятно указывает на их аскетический смысл: «изречениями» назывались краткие наставления аскетов-подвижников, прежде всего – египетских старцев.

Если говорить об эстетической оценке творений Романа неизвестным автором кондака в его честь, то следует указать на такую парадоксальную вещь, как «синэстезия», взаимодействие всех видов чувств. Произведения Романа звучат как труба, сияют как звезда, уподобляются сладостным плодам. Это явление оказывается возможным так как кондаки Романа создавались благодаря божественной благодати, которая действует через них. Они несут в себе космологический смысл: подобно морям наполняют вселенную, и сияют как звезда на небе.

Подведем итоги.

Античная и христианская культура противопоставляются как культуры мифа и истины, технологии как средства манипуляции, создания химер с одной стороны и искусства как прославления Бога с другой.

На место знания рационального и дискурсивного приходит ведение сверхрациональное, «превыше ума», которое носит жизненный, практический и жизнеутверждающий характер. Античности была в принципе чужда тесная связь жизни и знания, напротив, для христианства она является определяющей, что отражается в византийской гимнографии.

В византийской гимнографии подвергается сомнению принцип «познай себя» связано с самоанализом, с самовзысканием, познанием себя, как центра мира, а не Бога.

В византийской гимнографии присутствует представление об империи, как об обществе христианском по преимуществу, достоянии или собственности Христа, Его «политии», в которой действуют (или должны действовать) Его законы

Творчество обладает триадологическим, пневматологическим и экклесиологическим измерением.

Воплощение и домостроительство спасения осмысляется как творчество и новотворение.

Христианская жизнь, подвижничество в византийской гимнографии рассматривается как творчество, «деятельное восхождение».

Жизнь и творчество гимнографов (в частности – Романа Сладкопевца) осмысляется в рамках православной мистики, аскетики, богопознания, экклесиологии. Творчество Романа обладает общественным, учительным значением. Его произведения воздействуют на все виды чувств и обладают космологическим значением.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При условии применения надлежащей методологии гимнографические тексты могут являться ценными источниками по истории Византии, а также сопредельных стран. Таков принципиально важный вывод данного исследования. Более того, нередко гимнографические тексты представляют живой отклик на исторические события и правдиво отражают историческую реальность. Вкупе с прочими источниками (историографическими и агиографическими произведениями, правовыми памятниками и т.д.) они могут и должны использоваться для изучения византийского мира. Для их правильного понимания и целостного прочтения нужна особая герменевтическая методология, частично основывающаяся на центонно-парафразном методе, или методе семантических библейских ключей. В ряде случаев эта методология дает серьезные и значительные результаты.

Ценность гимнографического текста увеличивается в тех случаях, когда автор являлся очевидцем исторического события. Таков, к примеру, кондак «На землетрясение и пожар» Романа Сладкопевца. Но даже если в гимнографическом тексте не отражаются исторические события, от этого он не перестает быть историческим памятником и предоставлять ценнейшие исторические сведения, правда, несколько иного характера. Он отражает веросознание, идеологию, нравственную и культурную жизнь восточнохристианского общества, Восточной Римской Империи. Поражает точность догматических формулировок, которые достигаются такими церковными поэтами, как Иоанн Дамаскин, Косма Маиумский, Андрей Критский. А, как мы показали выше, догмат в Восточно-Римской (т.н. Византийской) империи был не только церковным исповеданием веры, но, временами, и политическим лозунгом, а также средством культурной идентификации. Важное место в работе занимает исследование того, как в гимнографических текстах отражается общественная жизнь и римская правовая традиция.

В произведениях ряда византийских гимнографов видна тесная связь с римской правовой мыслью. Это особенно характерно для св. Романа Сладкопевца (или Мелода), который начинал как диакон в Берите, где находилась знаменитая школа правоведения. В его поле зрения попадает целый ряд правовых конфликтов, он показывает навыки адвоката и следователя. Образный ряд кондаков обогащается правовыми реалиям: дело искупления осмысляется как написание дарственной, не передающейся по наследству. Драматические события смерти сына вдовы из Сарепты осмысляются в рамках правового процесса как вчинение иска о преступлении (delictum). Поведение пророка Илии осмысляется и как недобросовестная купля-продажа и как недобросовестное исполнение арендатором-земледельцем или наемным рабочим условий договора: эти отношения определяются как συνάλλαγμα или contractum – сделка, и сделка нечестная. Требование вдовы можно было бы осмыслить как восстановление первоначального положении (de in integrum restitutionibus).

Безусловно, на поэтический текст как на источник накладывается целый ряд ограничений. Поэтический язык метафоричен, в нем присутствуют известные формулы, или штампы. Образный ряд и содержание текста временами весьма опосредованно связаны с конкретными событиями. И, однако, зачастую недостатки становятся достоинствами – поэтические штампы и формулы многое открывают, и не только в случае эзопова языка.

Символический язык библейского богословия дает возможность широкого истолкования тех намеков, которые содержатся в тех или иных метафорах: так, образы Голиафа и Давида в кондаке «На землетрясение и пожар» многое говорят об отношении власти и бунтовщиков во время восстания «Ника», которые, на наш взгляд, в значительной мере представляли собой нехристианские группы населения Константинополя, стремившиеся к уничтожению христианской империи.

В значительной степени поэтический текст, как и поэтическое миросозерцание основываются не на формальной аристотелевой логике, а на

интуиции. Однако, временами, интуитивное видение парадоксально дает то же приобщение к историческому факту, что и физический эксперимент.

Проблема гимнографического текста как исторического источника ставит важный вопрос о соотношении ментального и реального, в частности, ментальной и реальной истории. В византийском гимнографическом тексте, на наш взгляд, ментальное неразрывно связано с реальным, подобно тому как, согласно определению Четвертого Вселенского Собора, две природы Христа соединены нераздельно, неразлучно, неслиянно. Так, ментальная география неразрывно соединена с реальной, ментальная история – с реальной.

В гимнографических памятниках присутствуют не только символические топонимы типа «Вавилон», но и вполне реальные. Так, гимнографические памятники освещают апостольскую проповедь и касаются ее достаточно неожиданного аспекта – апостольской географии, на которую проливают свет древнейшие церковно-поэтические произведения. Эпитафия Аверкия, к примеру, дает нам сведения о его путешествии в Рим и информацию о наличие в ряде сирийских городов христианских общин, а также, возможно, указание на проповедь апостола Павла в Восточной Сирии. Однако, и в более поздних текстах видны следы ранних преданий доникейской или даже апостольской эпохи. Так, кондак Романа Сладкопевца на Пятидесятницу является свидетельством о проповеди апостола Петра в Египте, апостола Андрея – в Месопотамии и евангелиста Иоанна – в Памфилии. В Акафисте, возможно, принадлежащем перу Романа Сладкопевца, содержатся отзвуки древних сирийских сказаний о проповеди волхвов в Персии.

В хронологическом плане или, точнее, в плане хронотопа следует отметить двумерность гимнографии – прообразы из Ветхого Завета исполняются в Новом:

Вместо столпа огненнаго
правды возсия Солнце.
Вместо Моисея – Христос,

Спасение душ наших[1290].

В византийских гимнографических текстах, с одной стороны, присутствует план Ветхого и Нового Завета, с другой стороны, современность и эсхатон (события жизни будущего века):

Возснесыйся на Крест волею
тезоименитому Твоему новому жительству
щедроты Твоя даруй, Христе Боже.[1291]

Но временами можно говорить о трехмерности хронотопа гимнографических памятников. Таков, например, тропарь пасхального канона:

Богоотец убо Давид
пред сенным ковчегом скакаше играя,
люди же Божии святии,
образов сбытие зряще,
веселимся божественне,
яко воскресе Христос...

С одной стороны, здесь присутствует план Ветхого Завета – упоминание о том, как царь Давид во время внесения ковчега в Иерусалим «скакал и плясал перед ковчегом Завета» (2 Царств, 6, 14). С другой – временное измерение Нового Завета – Воскресения Христова. Третий план – настоящее – ликование Народа Божия, видящего свершение ветхозаветных прообразов в Воскресении Христа и торжество Его дела на земле.

Византийская гимнография была не просто литературным жанром, но религиозно-общественным явлением, зачастую, своеобразным знаменем противоборствующих сторон. Являясь частью религиозной жизни и церемониала она не только отражала жизнь византийцев, но и формировала ее. Ряд гимнографических текстов обладал не только культурно-, но и государственнообразущим значением. Пример тому – не только аккламации народа во время царских церемоний, описанных в трактате Константина

[1290] Догматик воскресный второго гласа. См. Октоих. М., 1991. С. 110.
[1291] Кондак Воздвижения. См. о нем выше в главе "Империя".

Багрянородного De ceremoniis, но и целый ряд других текстов, в частности рассмотренный нами кондак «На освящение святой Софии». Как в поздней античности, и так и в средневековье для Византии богословская мысль являлась важным общественным фактором, во многом формировавшим историческую действительность, в том числе культуру и литературу и определявшим социально-этнические процессы.

Церковно-поэтические памятники во многом свидетельствуют о духовном мире византийцев, или, лучше сказать, граждан Восточно-Римской Империи. Они являются не только отражением Священного Писания, или патристических текстов, но обладают своей самостоятельной ценностью и значением. В раннехристианском и византийском сознании гимнографические тексты рассматривались не только как поэтическая проповедь, но и своеобразное откровение. **П**еснопение становится возможностью исполниться Духом – действием, подобным пророчеству, или глоссолалии (говорения на языках). Пение становится сопричащением Чаше премудрости. Таков феномен духовного, трезвенного опьянения, когда страдалец еще живой, «горит желанием умереть и нет в нем огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая: иди к Отцу».

Важно, что **т**олько чистые сердцем могут могут подлинно научиться «песням духовным». Как замечательно пишет С.С. Аверинцев, «в Апокалипсисе говорится о неземной песни, которую имеют право воспеть перед Агнцем, т.е. Иисусом Христом, лишь те, кто соблюл свое девство». «И никто не мог научиться песни сей, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли» (Откр, 14, 3). «Здесь что-то центральное для общественной психологии целой эпохи. В воздухе тех веков словно звучит мелодия песни, которой не может повторить никто чужой и те, кто ее расслышал, идут на зов, как зачарованные» [1292]. Как мы отмечали выше, именно это настроение и вело раннехристианских мучеников, давало им возможность претерпеть те неслыханные пытки, на которые их обрекала беспощадная

[1292] Аверинцев С.С.От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1988. С. 31.

языческая власть. Гимнографические тексты воочию являют нам этот высокий духовный настрой и дают возможность хотя бы отчасти проникнуть в сознание ранних христиан.

«Тех, кто знакомится с жизнью первых поколений христиан и, прежде всего, с мучениками за веру, с их повседневными опасностями и неуверенностью в завтрашнем дне, больше всего поражают их радость жизни и вместе с тем бесстрашная готовность умереть. Если философия могла лишь утешить, унять страх, то Евангелие зажигало зарю в конце ночи[1293]».

Доникейская эпоха связана не только с мученичеством, но и с проповедью, с миссией Церкви, которая отражается в целом ряде гимнографических памятников, как доникейских, так и ранневизнтийских.

Эпитафия Аверкия дает нам сведения о его путешествии в Рим и информацию о наличие в ряде сирийских городов христианских общин, а также, возможно, указание на проповедь апостола Павла в Восточной Сирии.

Кондак Романа Сладкопевца на Пятидесятницу является свидетельством о проповеди апостола Петра в Египте, апостола Андрея в Месопотамии и евангелиста Иоанна в Памфилии.

Акафист подтверждает древние сирийские сказания о проповеди волхвов в Персии.

Упоминание различных стран и народов (Испания, Эфиопия, Саба, Мидяне) в Рождественском каноне связана с ситуацией конца VI в. и говорит, с одной стороны, о пределах христианской ойкумены, с другой, является отзвуком реальных событий либо христианизации, либо перехода в православие упомянутых стран и народов.

Временами, благодаря языку гимнографического текста и его содержанию, мы можем установить региональные особенности памятника и на этом основании сделать важные выводы относительно миграции литургических текстов, обычаев и взаимоотношений различных этносов и жителей различных регионов, примером чего является в частности Луксорский Остракон (VI в.)

[1293] Амман А.Г. Повседневная жизнь первых христиан. М., 2003. С. 180

(Ostrakonum Luxor, Biblitotheca Strasburgiensis. 669), гимнографический памятник, происходящий из Египта, в котором выражается надежда на спасение иудеев.

Связующим звеном между доникейской гимнографией и собственно византийской оказываются тропари преп. Авксентия Вифинского (+470). Они характеризуются удивительным раннехристианским духом, своеобразной архаичностью, связями с апостольской и, глубже, пророческой традицией. Его тропари, при кажущейся простоте, удивительно глубоко отражают духовный мир византийцев V в. и в то же время показывают связь византийской ментальности с раннехристианской и библейской, тем более, что преп. Авксентий – один из авторов, стоявших у истоков византийской гимнографии.

Тропари Авксентия являются значимым явлением в истории монашества и свидетельствуют об определенной перемене его отношения к творчеству, о развитии в нем творческого начала. Тропари Авксентия являются частью малоазийского литургического предания и в конечном счете восходят к традиции св. Иоанна Богослова и к иудео-христианской линии в раннехристианском богословии. Слова о «бедных и нищих», воспевающих Господа, с одной стороны восходят к ветхозаветной пророческой традиции «бедняков Господних», связывая с ней монашество, с другой стороны, отчасти обозначают социальную позицию монашества вообще и преподобного Авксентия в частности относительно бедности, как богоугодного и равноангельского состояния.

Возможно, в них содержатся в имплицитном виде воспоминания о великих землетрясениях тридцатых-пятидесятых годов V в.

Одна из проблем византийскиой гимнографии – влияние Отцов Церкви и патристических текстов на создание гимнов. Достаточно изучено влияние текстов святителя Григория Богослова на византийскую гимнографию, которое в ряде случаев очевидно.

Рассмотрим хотя бы стихиру Пятидесятницы:

Пятьдесятницу празднуем,

и Духа пришествие,
и предложения обещание,
и надежды исполнение,
и таинство велико,
велико же и честно,
темже вопием Ти:
«Содетелю всех, Господи, слава Тебе».
Πεντηκοστήν ἑορτάζομεν
καί Πνεύματος ἐπιδημίαν
καί προθεσμίαν ἐπαγγελίας
καί ἐλπίδος συμπλήρωσιν·
καί τό μυστήριον ὅσον;
᾽Ως μέγα τε καί σεβάσμιον.
Διό βοῶμέν σοι·
Δημιουργέ τοῦ παντός,Κύριε, δόξα σοι[1294].

Эта стихира является парафразой слов свят. Григория на Пятидесятницу: «Мы празднуем Пятидесятницу, пришествие Духа, окончательное совершение обетования, исполнение надежды, таинство, и притом сколь великое и досточтимое! Оканчиваются дела Христовы телесные или, лучше сказать, дела, относившиеся к телесному пребыванию Его на земле, а начинаются дела Духа»[1295].

Однако, гораздо в меньшей степени изучено влияние других Отцов Церкви на византийские гимнографические памятники, в т. ч. и святителя Кирилла Александрийского. Мы проследили это влияние и пришли к выводу, что оно значительно и многообразно. Оно проявляется как на текстуальном и терминологическом, так и на базовом идейном и догматическом уровне.

[1294] Πεντηκοστάριον χαρμοσυνόν. Ἀθῆναι, 1991. Σ. 300.
[1295] Ε′. Πεντηκοστὴν ἑορτάζομεν, καὶ Πνεύματος ἐπιδημίαν, καὶ προθεσμίαν ἐπαγγελίας, καὶ ἐλπίδος συμπλήρωσιν. Καὶ τὸ μυστήριον ὅσον! ὡς μέγα τε καὶ σεβάσμιον! Τὰ μὲν δὴ σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρας ἔχει, μᾶλλον δὲ τὰ τῆς σωματικῆς ἐνδημίας· PG T. 36.

Огромно значение деятельности и творчества святого Кирилла для развития и утверждения гимнографии, посвященной Пресвятой Богородице. Примеры его влияния становятся заметны уже в середине пятого века. Благодаря ему в гимнографии развивается важная богословская тема нетленного рождества Христова.

На византийскую гимнографию огромное влияние оказала ассиметричная христология св. Кирилла, воздействие которой ощущалось еще при жизни святителя. Зачастую, византийские гимнографы используют «неконвенциональную» терминологию св. Кирилла, в частности термин φύσις значении ὑπόστασις. В некоторых текстах присутствует представление о «единой сложной природе» воплотившегося Бога Слова. Неконвенциональная терминология использовалась в миссионерских целях для привлечения монофизитов к православию.

В некоторых византийских гимнографических памятниках наблюдается общее со св. Кириллом учение о кенозисе, искуплении и животворной смерти Христовой. Идея кеносиса оказала глубокое влияние на государственную и общественную идеологию Византии.

Праздник в византийской традиции обладал не только церковным, но и общественным и государственным значением. В ряде случаев праздники устанавливались императорскими декретами, как в случае праздника Сретения, установленного новеллой императора Юстиниана или в с праздником Успения, общеимперское празднование которого определил император Маврикий в 600 году. Анализируя содержание гимнографических текстов, посвященных праздникам, мы видим их синтентический, собирательный характер. Содержание праздника Успения, и прежде всего – его гимнография, гармонично соединяет в себе черты праздника Сретения, поскольку свидетельствует о Той, Которая внесла в мир горящий Угль всемирного очищения – Богородица, как сказано в каноне, «кадильница Угля горящего». Успение несет в себе черты Вознесения, поскольку свидетельствует о Деве, восходящей «от земли на небо» (нынешняя дата Успения

первоначально была октавой к празднику Успения, в которую праздновалось Вознесение плоти Богородицы). Успение тесно связано с Благовещением, поскольку несет в себе благую весть о том, что для святых смерти нет, а есть Успение, и на Пресвятой Деве исполняются слова Откровения: «Блаженны умирающие о Господе. Ей, глаголет Дух, упокоются они от трудов своих (Откр. 14, 13)». Как мы видели, гимнография Успения тесно соплетается с Пасхой, поскольку говорит о нетленной смерти Матери Божией и о Ее телесном Воскресении, о Ее сопричащении животворной смерти Христовой, и страшному, чудному восстанию Его. Наконец, в праздновании Успения просматривается память дня Очищения, поскольку Богоматерь «премногия ради чистоты присносущного существа приятелище δοχέιον), свещник невещественного света и кадильница злата» (Евр. 9), «теплое очистилище». Вспоминается также день обновления Святого Сиона, поскольку Матерь Божия есть «одушевленный храм», «небо на земле», «одушевленный кивот» и «Новый Сион».

Службы, посвященные святым, так же являются важным историческим источником. Особенно это касается изданной нами службы св. Николаю. Она добавляет много нового в изучение житйной традиции, чудес и духовного облика святителя Николая. Канон сосредоточен на чуде мироточения и предоставляет нам важные сведения о нем: миро изливалось в большом количестве – «потоками», так что им можно было помазывать множество верующих, собиравшихся на праздник Святителя.

Духовный облик Святителя, явленный в каноне, поражает своим богатством, прежде всего – сочетанием многих служений. Святитель Николай – прежде всего – архипастырь, «иерархии благоухание» (8, 2), он – воин, поборник Церкви (1, 1) [1296]. Но он – также – подвижник, аскет, который попаляет страсти огнем воздержания и приносит себя в жертву Троице.

Служба св. Або представляет собой раннее свидетельство о его житии и страдании. Служба во многом зависит от жития, однако, в некоторых моментах

[1296] См. энкомий св. Андрея Критского святителю Николаю.

значительно отличается от него. В службе, как и в житии, заметны тираноборческие мотивы. В богословии мученичества заметен универсальный характер мученического подвига: мученик уподобляется апостолам, пророкам, преподобным мужам. Особенно заметно влияние образа св. первомученика диакона Стефана и традиции, связанной с ним. Мученичество осмысляется как «второе рождение», крещение кровью, жертва благая, предварение Второго пришествия и встреча со Христом.

Гимнография, посвященная теме Евхаристии, отражает богословие Церкви, основанное на переживании единосущия евхаристических даров Телу Христову, распятому на Голгофе и Крови Христовой, излитой ради спасения мира.

Однако, не только церковная, но и государственная тематика отражается в гимнографических текстах, при этом она присутствует в сюжетах, казалось бы далеких от политики и государственности. Это касается гимнографических памятников, посвященных воспеванию Креста. Крест являлся знамением новой христианской политии, призванной быть в известном смысле прообразом Царства Небесного. Крест становится победным знамением, символом победы империи над варварством и язычеством. Символика Креста связана, с одной стороны, с «оружием мира», с другой стороны – с инсигниями власти.

Однако, не только общие темы, но и конкретные исторические сюжеты получают свое отражение в восточно-христианской гимнографии. В кондаке «На землетрясение и пожар» Роман рассматривает восстание Ника на фоне предыдущих бедствий империи. Информативно ценным в его кондаке является описание пожара с упоминанием о буре, которая разыгралась на Босфоре и мешала спасаться мирным горожанам. Весьма ценным является свидетельство о литании, которую совершал император во дворце.

Св. Роман относился к Анастасию и его племянникам как к «насильникам» и безоговорочно поддерживал Юстиниана, «нового Давида». Восставшие для него – чудовищная, безбожная сила, подобная исполину

Голиафу. Согласно Роману, инициация восстания и поджоги церквей – дело незнатных и неизвестных лиц иноплеменного и иноверного происхождения, возможно иудеев, самаритян и манихеев, которые смогли поднять охлос на бунт. Ряд источников, прежде всего «Актов Калоподия», содержащих сообщения Иоанна Малалы и Феофана о самарянских и самаритяно-иудейских восстаниях, а также Сократа о иудейском мятеже 415 года и Захарии о присутствии самарян и иудеев, подверждают точку зрения Романа. Верный народ в кондаке является преимущественно страдающей стороной. В гимне Романа проводится идея единства верного народа и царя.

Причина восстания с одной стороны мыслится в плане провиденциальном и антропологическом – оно является следствием и проявлением человеческого греха и Божественным наказанием за грех в виде его попущения, с другой, возможно, Роман, говоря о предыдущих бедствиях империи, намекает на конкретные социальные причины, связанные с недовольством жителей Константинополя.

Св. Роман Мелод не закрывает глаза на жестокость подавления восстания и сочувствует жертвам и их родственникам. Более того, он многое смягчает в самой картине восстания и говорит лишь о самом страшном с его точки зрения грехе – сожжения храмов Премудрости и Мира, который для него типологически связан с грехопадением Адама и предательством Иуды. Подавление восстания для него – печальная необходимость, связанная с понятием φιλανθρωπία (человеколюбия), понимаемого в данном контексте как исцеляющее и спасающее наказание, подобное горькому лекарству или хирургической операции.

Восстановление Константинополя св. Роман воспринимает, как создание нового Иерусалима, а императора Юстиниана сопоставляет со св. царем Константином.

В гимнографических произведениях находят свое достойное отражение великие катастрофы VI-VII в., в частности, землетрясения. В кондаках преп. Романа нашел отражение целый ряд великих землетрясений VI в., а также чума

544 года. В качестве источника при описании великих землетрясений середины VI века преп. Роман Сладкопевец мог использовать хронику Иоанна Малалы, но также и общие с ним источники. Упоминания о землетрясениях в его кондаках опирается на реальные факты его времени и отличаются жизненностью. Египетские аналогии в его кондаке «На десять дев» связаны как с потоплением неразумных финикийцев в 551 г., устремившихся за добычей во время неожиданного отлива при землетрясении, так и с обличением ромеев, которые в результате своего нечестия перестают быть Новым Израилем и уподобляются язычникам-египтянам. Землетрясения преп. Роман Сладкопевец рассматривает как бич Божий, который обрушивается на головы неразумных детей – детей умом, а не духом.

Право и правовое сознание Восточно-Римской империи находит временами достаточно неожиданное отражение в гимнах. В византийской литургической традиции вообще и в церковно-поэтических текстах в частности темы и образы, связанные с римской правовой традицией, обладают определенной актуальностью.

Это касается прежде всего сюжета, непосредственно относящегося к римскому праву – осуждения и распятия Христа, которое осмыслялось в раннехристианской гомилетической и литургической традиции и, соответственно, в гимнографии как в терминах богоубийства, так и «оскорбление величества» (injuria majestatis).

В антифонах Великой Пятницы присутствует реалия связанная с процедурой эманципации и отпуска раба на волю в силу восприятия в крещении:

Заушение приял
во Иордане освободивший Адама.

Реалии римского права использовались для изображения Страшного Суда. Эти образы выстраиваются по принципу притяжения и отталкивания, соответствия и несоответствия. С одной стороны, применяются образы, связанные с либеллярным и инквизиционным процессом, с другой стороны – подчеркивается равенство всех перед Судом (в отличии от позднеримского

сословного принципа) и неподкупность Судии (в отличие от печальных реалий византийского общества).

Не только право, но и война нашли свое достойное отражение в восточнохристианских памятниках. Военная тематика актуализируется в византийской гимнографии в седьмом веке в связи с персидскими и арабскими войнами. Ряд сюжетов в Акафисте связаны с аваро-славянской осадой и персидской войной в целом. Эти сюжеты верифицируются другими источниками – хрониками и поэтическими произведениями. В их интерпретации следует учитывать как библейский текст, так и исторический контекст. Отражение военных сюжетов в богословском памятнике значимо, поскольку подкрепляет идею Церкви воинствующей, борющейся как против врагов видимых, так и невидимых.

Храмостроительство, созидание церквей также находит свое отражение в восточно-христианской гимнографии. Это и сугита на освящение базилики св. Софии, и кондак на освящение собора св. Софии. Последний из упомянутых гимнографических текстов является достаточно важным и информативным источником для общественной истории Византии. В нем содержатся отклики на актуальные события середины VI в. Вместе с похвалами в адрес Юстиниана можно между строк выявить некоторые критические настроения: автор существенно занижает статус императора и неодобрительно отзывается о принуждении в религиозных делах. В кондаке «На освящение св. Софии» можно выявить «имперский хилиазм» – восприятие Ромейской империи, как некоего тысячелетнего царства Христова на земле. В кондаке отчетливо прослеживается идея миссии, связанная с эсхатологическими мотивами. Упоминание о представителях разных народов, добровольно притекающих в храм, может содержать намек на крещение варварских царей и вождей либо в двадцатые годы VI в., в прежней базилике св. Софии, либо в тридцатые-пятидесятые годы – в храме, построенном св. Юстинианом. Кондак имеет целый ряд пересечений с трактатом Прокопия Кесарийского «О постройках», но более глубоко трактует целый ряд общих топосов – освещенность храма,

гармоничность его пропорций и т.д. В кондаке можно выделить целый ряд богослужебных реминисценций, связанных с чином освящения храма.

Гимны Романа Сладкопевца зачастую являются зеркалом жизни византийского общества. В них отражается жизнь различных социальных слоев, временами даются острые, но меткие и справедливые характеристики их жизни. Временами дается картина социальных конфликтов, а также проводится мысль о Божественном возмездии богачам за их гордыню. Возможно, образ нищенствующего богача навеян судьбой Иоанна Каппадокийца.

В восточно-христианской гимнографии творчески осмысляется феномен культуры. Античная и христианская культура противопоставляются как культуры мифа и истины, технологии как средства манипуляции, создания химер с одной стороны и искусства как прославления Бога с другой. На место знания рационального и дискурсивного приходит ведение сверхрациональное, «превыше ума», которое носит жизненный, практический и жизнеутверждающий характер. Античности была в принципе чужда тесная связь жизни и знания, напротив, для христианства она является определяющей, что отражается в византийской гимнографии.

В византийской гимнографии подвергается сомнению принцип «познай себя», связанный с самоанализом, с самовзысканием, познанием себя, как центра мира, а не Бога.

В восточно-христианской гимнографии присутствует представление об империи, как об обществе христианском по преимуществу, достоянии или собственности Христа, Его «политии», в которой действуют (или должны действовать) Его законы.

Творчество для византийских гимнографов обладает триадологическим, пневматологическим и экклесиологическим измерением. Воплощение и домостроительство спасения осмысляется как творчество и новотворение. Христианская жизнь, подвижничество в византийской гимнографии рассматривается как творчество, «деятельное восхождение».

В некоторых случаях (в частности, в кондаках Романа Сладкопевца) на материале гимнографических памятников можно реконструировать жизнь восточно-римских церковных поэтов. Жизнь и творчество гимнографов (в частности – Романа Сладкопевца) осмысляется в рамках православной мистики, аскетики, богопознания, экклесиологии. Творчество Романа обладает общественным, учительным значением. Его произведения воздействуют на все виды чувств и обладают космологическим смыслом.

Завершая наше исследование, отметим, что восточно-христианские церковно-поэтические тексты являются настоящей сокровищницей как источник по истории Восточно-Римской Христианской Империи, ее культуры и сознания ее граждан.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.
КАНОН СВ. ИМПЕРАТОРУ КОНСТАНТИНУ

Дается по унциальной рукописи VIII-IX в. МГ 5, по минускульным рукописям Sin Graecus 637 (XI-XII в.) и Parisinus Graecus1566. (XII-XIII в.)

Кратко определим принципы публикации.

1.Разбивку греческого текста мы старались давать по колонам рукописи и менять ее только в тех случаях, когда она явно не соответствовала метрики ирмоса.

2.Текст дается в нормативной орфографии. Расходящиеся с ней чтения рукописи даются под страницей, в виде сносок с римскими цифрами.

3. Под страницей дается аппарат – разночтения рукописей. Разночтения из МГ 5 мы давали заглавными буквами, поскольку рукопись написана унциалом. Мы сочли целесообразным дать в основном тексте некоторые тропари, отсутствующие в МГ 5, а равно присутствующие в МГ 5, но отсутствующие во всех прочих рукописях.

4. После греческого текста дается перевод. Инципиты известных и изданных песнопений даются на церковнославянском языке с целью их более легкого обнаружения в минее. Напротив, неизданные и неизвестные тексты даются в русском переводе для большей понятности и доступности.

Ο κανὼν, ἦχος Δ Ιωάννου μοναχου.

Ἄισομαί σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου

Σοι[1297] τῷ βασιλεύοντι τῶν αἰώνων
τῷ καθιστῶντι βασιλεῖς
ἀρρήτῳ σοφίᾳ

[1297]МГ 5, Sin Gr. 637 - συ

βοῶμεν ἐπινίκιον
ᾠδὴν ζωοδότῃ Θεῷ

Ἐπέγνως[1298] τὸν ἄφθαρτον βασιλέα,
τὸν[1299] ἐπίγεια σκῆπτρα
τῇ σῇ δεδωκότα χειρὶ
καὶ γέγονας ὑπήκοος
πιστώτατε θεραπών Χριστοῦ[1300].

Ὁ πάλαι τὴν νίκην διὰ σταυροῦ[1301]
κατὰ βαρβάρων παράσχων
τῷ σῷ Κωνσταντίνῳ
αὐτὸς τῷ βασιλεῖ ἡμῶν
καὶ τὰ νῦν ἐπικούρησον.

Ωδ΄ Γ΄ .Τόξον δυνατῶν ησθ.
Ὅπλον,
βασιλεῦ[1302], ὑπέδειξας
τῷ σῷ Κονσταντίνῳ τοῦ σταυροῦ τὸ τρόπαιον
τῶν βαρβάρων μετα τῆς πλάνης
καθαιρέτην ἐργαζόμενον[1303].

Ἔγνως,
τῷ σταυρῷ φραξάμενος
τῷ τοῦ σταυρωθέντος, Κονσταντῖνε, ἀήττητον,

[1298] Parisinus Gr. 1566 ἐπέγνως
[1299] ΜΓ5 - ΤΑ
[1300] Parisinus Gr. 1566 - θεράπων, Κονσταντῖνε, Χριστου

[1301] ΜΓ5, Sin. Gr. 637 + ΣΟΥ

[1302] ΜΓ5 ΒΑΣΙΛΕΥ
[1303] ΜΓ5 ΕΡΓΑΣΑΜΕΝΟΣ

καὶ τὰ σκήπτρα τῆς βασιλείας
εὐσεβείᾳ κατελάμπρυνας

Ὥσπερ
σταυροτύποις ἔτρεψας
ἐν Σινᾷ παλαμαῖςἈμαλὴκ τὸν ἀλλόφυλον
τοὺς τυράννους τῷ πιστωτάτῳ
βασιλεῖ, Χριστὲ ὑπόταξον.

Κάθ πρὸς Τὴν σοφίαν τοῦ λόγου
Τὰς ἀισθήσεις ἐκτίνας πρὸς οὐρανὸν
καὶ τῶν ἄστρων μανθάνων τὴν καλλονὴν,
ἐκ τούτων μυούμενος
τὸν τῶν πάντων Κύριον.
τοῦ σταυροῦ δὲ τὸ ὅπλον
ἐκ μέσῳ ἀνέλαμψε,
διαγράφον ἐν τούτῳ
νικᾶν καὶ κρατύνεσθαι.
ὅθεν τῆς ψυχῆς σου
ἐπανοίξας τὸ ὄμμα,
τὸ γράμμα ἀνέγνωκας
καὶ τὸν τρόπον μεμάθηκας,
Κονσταντῖνε, πανσέβαστε,
πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ
τῶν πταισμάτων ἄφεσιν δωρήσασθαι.

ἄλλο ἦχος δ΄ πρὸς ταχὺ προκατάλαβε

καθ. θ. Οὐ σιωπήσωμεν ποτε, Θεοτόκε
τὰς δυναστείας σου λαλεῖν οἱ ἀνάξιοι...

Ωδ΄ Δ

Τοὺς οὐρανοὺς ἀρετή σου κατακάλυψεν
καὶ ἡ γῆ ἐπληρώθη σου τῆς δόξης, Χριστέ,
διὸ ἐν πίστει λέγομεν
δόξα τῇ δυνάμει σου.

Τὴν κορυφήν σου τὴν θεόστεπτον ὑμνοῦμεν[1304]
τῶν ἐπιγείων βασιλέων, δικαιότατε,
ὀρθοδοξίας στήριγμα
τῆς ἄνω βασιλείας, ἐπάξιε.

Τὴν βασιλείαν σου, ἔνδοξε[1305], κατεκόσμησε
δικαιοσύνη, πραότης καὶ συμπάθεια
ὀρθοδοξία[1306] λάμπουσα[1307]
ὅθεν αἰωνίζει ἡ μνήμη σου.

Δουλοπρεπῶς τῷ αἰωνίω βασιλεύοντι
τὴν ἁλουργίδα καὶ τὰ σκήπτρα, Κονσταντινε, Χριστῷ
καθυπόταξας, ἔλεγες
δόξα τῃς δυνάμει σου, Κύριε[1308].

+ΜΓ 5

[1304] ΜΓ5 ΔΟΞΑΖΟΜΕΝ
[1305] ΜΓ5, Sin. Gr. 637 ΕΝΔΟΞΩΣ
[1306] ΜΓ5 ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ, Sin Gr. 637 ὀρθοδοξῖαν
[1307] Sin Gr. 637 Λάμπουσαν.
[1308] Sin Gr. 637 om. Вместо этого — тропарь
Τὸ χορηγοῦν ἴσχυν κατ ἐναντίων ἐχθρῶν
τῷ φιλοχριστῷ βασιλεῖξ
καθυπτάσσων αυτῷ
τοὺς ἐκ τῆς Αγαρ ἄφρονας
ξύλον τοῦ σταυροῦ προσκυνήσωμεν.

Κατὰ σκηπτούχων δυσεβῶν καὶ θεομάχων, Χριστέ,
τῷ θεοστεπτω βασιλεῖ ἡμῶν συμμάχησον
Τῷ σῷ σ(ταυ)ρῷ γὰρ πέποιθεν
Τοῦτον κεκτήμενος ἐπίκουρον.

Ὠιδὴ ε΄Ὁ ἀνατείλας τὸ φῶς
Τῶν ὁμοφύλων λαῶν
βασιλεύσας, θεόθεν
τῷ στέψαντι ἐβόας·
δόξα σοι, δόξα σοι,
Ἰησοῦ,Ὑιὲ τοῦ Θεοῦ.

Τῇ ἁλουργίδι φαιδρῶς
καὶ τῷ στέμματι λάμψας[1309],
τῇ πίστει καὶ ἐλπίδι
πλέον διέπρεψας[1310],
καὶ ἀγάπῃ Χριστοῦ, ἔνδοξε.

Τὴν ἐπηρμένην ὄφρυν
καθύποταξον, Σῶτερ,
τῷ πίστει σοὶ βοῶντι[1311]
δόξα σοι, δόξα σοι,
Ἰησοῦ,Ὑιὲ τοῦ Θεοῦ[1312]

Ὠιδ ς ἐβόησε προτυπῶν

[1309] Sin Gr. 637. λαμπω
[1310] Parisinus Graec. 1566. διέλαμψας , Sin Gr. 637 — διεπρεπες.
[1311] Parisinus Graec 1566 τοῖς πίστει βοῶσιν
[1312] Этот тропарь в Sin. Gr. 637 отсутствует. Вместо него находится следующий.
О καθοπλισας σταυρω
τον πιστον βασιλεα
και πιστει κραταιωσας
δοξα σοι, δοξα σοι

Θεόστεπτε,
εὐσεβῆ λογισμῶ ὁδηγούμενος, [1313]
καὶ ἀνδρείως
τῶν παθῶν αὐτοκράτωρ γενώμενος,
ἐν δικαιωσύνῃ[1314]
τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ ἐκυβέρνησας.

Σὺ θεόθεν
βασιλείας τὰ σκήπτρα δεξάμενος,
τῷ τὸ κράτος
δεδωκότι σαυτὸν καθυπόταξας,
καὶ ὑπήκοος
Κωνσταντίνε, Χ(ριστ)ῷ χρηματισας[1315].

Ἐπίγειος
βοηθείας ἐλπίς περιήρηται,
ἀλλ᾽ ὁ μόνος
κραταιὸς καὶ δυνάστης, ἀναστήθι,
καὶ βοήθης ὢν[1316]
τὸν λαὸν σου, Χριστέ, ἐξαιρούμενος[1317].

Θεοτόκιον
Δεόμεθα
ὑπὲρ τῶν ἱκετῶν σου, ἀλόχευτε,

[1313] Parisin. Graec. 1566, Sin 637 κυβερνώμενος
[1314] ΜΓ5,ΠΟΛΛΗ ΣΟΦΙΑ
[1315] Sin Gr. 637 Τω φρικτω βασιλει εχρηματισας. Sin Gr. 5 ΧΡΙΜΑΤΗΣΑΣ.
[1316] ΒΟΗΘΗΣΟΝ
[1317] B Sin Gr. Отсутствует. Вместо этого тропарь.Χορήγησον
Βασιλεῖ πιστωτάτῳ
δεόμεθα τήν ἴσχυν κατ ἐχθρῶν
διὰ τοῦ ζωηφόρου σταυροῦ σου, Χριστέ.
ἐν σοὶ γὰρ καυχᾶται
καί ἐλπίζων εἰς σε διασώζεται

παναγία,
τὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα δυσώπησον,
ὅτε σὲ καὶ μόνην
προστασίαν ἡμῶν ἐπιστάμεθα.

Κοντάκον πρὸς Ἡ παρθένος σήμερον...
Ἡ Ἐλένη πόθῳ νῦν
Χριστοῦ τὸ ξύλον ἐκφαίνει,
καὶ αὐτὸ τὸ ἔνδοξον
τὸ τοῦ σταυροῦ μνημεῖον
ἅπαντας τοὺς Ἰουδαίους συναγαγοῦσα,
μόνος γὰρ Ἰοῦδας
τοῦτο προσάγει,
δι᾽ ἡμᾶς γὰρ ἀνεδείχθης σημεῖον τὸ μέγα.

Οἶκος.
Ἀνυμνήσωμεν οὖν τὴν βασιλίδα ἅπαντες
τοῦ προφήτου αὐτὴν λόγους ἀναζητήσασαν,
ἐν κέδρῳ καὶ πεύκῃ καὶ ἐν κυπαρίσσῳ
τῷ πόθῳ τούτῳ ἐξηκουλούθησεν,
καὶ πάντας ἀπέδειξεν
τοὺς Ἰουδαίους παρασκευάζοντας
δεῖξαι τοῖς λαοῖς τὸ μέγα δικαίωμα,
τῶν Ἰουδαίων τὸ κεκρυμμένον.
τοῦτο ἀνέδειξεν αὐτῇ
διὰ τοῦτο τοῖς πᾶσιν νικητήριον ὠφθη
σημεῖον μέγα.

Ωιδ ζ. Ἀβραάμιοί ποτε
Οἰκονομίαν Θεοῦ

τοῦ ὁμοφύλου γένους
τὴν βασιλείαν ἡγησάμενος,
Κωνσταντῖνε, ἔλεγες[1318].
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεὸς

Καθοπλισθεὶς τῷ σ(ταυ)ρῷ
κατὰ βαρβάρων, ἄναξ,
τροπαιοφόρος[1319] ἐχρημάτισας[1320],
Κωνσταντῖνε ἔνδοξε,
εὐλογητός εῖ, βοῶν,
ὁ μόνος εὐεργέτης[1321].

Ὡς χριστολάτρης, ἄναξ,
καὶ βασιλεὺς σταυροφόρος,
τοῖς ἀποστόλοις συνηρίθμησας,
Κωνσταντῖνε ἔνδοξε[1322],
εὐλογητὸς εῖ, βοῶν
ὁ μόνος εὐεργήτης.
Τῇ συμπαθείᾳ κέρασας
τὸ τῆς ψυχῆς σου ἀνδρεῖον,
τοῖς ὑπηκόοις προσηνέστατος,
ἐχθροῖς φοβερώτατος,
καὶ βασιλεὺς ἀληθὴς δι᾽ ἔργων ἐδείχθης[1323].

Sin Gr. 637 addit.
Τῷ θεοστέπτῳ, Χριστέ,

[1318] Sin Gr. 5 Εν πιστει εκραυγαζας ο των
[1319] ΜΓ 5. ΤΡΟΠΑΙΟΦΟΡΩΣ
[1320] ΜΓ 5.ΕΧΡΗΜΑΤΗΣΑΣ
[1321] Есть в Sin. 637. Отсутствует в Paris. 1566,
[1322] ΜΓ 5 ΕΛΕΓΕΣ ΕΥΛΟΓΗΤΟΣ ΕΙ,ΧΕ, Ο ΟΥΤΩΣ ΕΥΔΟΚΗΣΑΣ/
[1323] В ΜΓ 5 тропарь. отсутствует Есть в Sin. 637 и Parisinus Graecus 1566.

Καὶ βασιλεῖ πιστοτάτῳ
κατὰ βαρβάρων
νίκας δωρῆσαι,
ἵνα σοι κραυγάζομεν·
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν....

Ωδ ή. Τὸν ἐν τῷ σταυρῷ
Σοι[1324] νικοποιῶν
ὁράθη, ἄναξ,
τὸ κεκρυμμένον ὑπὸ γῆν,
ἐν ὕψει ἐξαστράπτων
ὅπλον τοῦ ζωηφόρου σταυροῦ,
ὅν δοξάζομεν εἰς τοὺς αἰῶνας.

Τὸν ζωοποιὸν
σταυρὸν ποθήσας,
ὡς ἀναφαίρετον ἐκ γῆς,
ἠρύσω πλοῦτον, ἄναξ,
πᾶσι τοῖς ἀνυμνοῦσι
Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν
εἰς τοὺς αἰῶνας.

Συ θεοπρεπεῖ
σ(ταυ)ροῦ τεμένει[1325]
καὶ τῆς ἐγέρσεως Χριστοῦ
δειμάμενος[1326], ἐβόας·
πάντες ὑπερυψοῦμεν Χριστόν
τὸν Θεόν ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας.

[1324] ΜΓ 5 ΣΥ
[1325] ΜΓ 5 ΤΕΜΕΝΗ
[1326] ΜΓ 5 ΔΗΜΑΜΕΝΟΣ

Δεῖξον νικήτην
καὶ τροπαιοῦχον
κατὰ βαρβάτων δυσσεβῶν,
Χριστὲ, τὸν βασιλέα,
ὅπως σε ἀνυμνῶμεν πιστοὶ[1327].

ΟΔ Θ σε την τον αχωρητον
Σου τὴν κορυφὴν εὐδοκίας,
Κωνσταντῖνε ἔνδοξε,
τῷ ὅπλῳ ἐστεφάνωσε,
καὶ τῆς βασιλείας τὰ σκήπτρα
σταυροῦ τῷ ὁπλῳ ἐκραταίωσας,
ὁ Χριστός προσήκατο
λάτριν
εὐσεβέστατον.

Τοὺς τοῦ Ἀβραάμ εἰσαρίθμους,
Κωνσταντῖνε ἔνδοξε,
καὶ τὰ τῆς πλάνης ἤθροισας
τοὺς ὑπασπίστας τῆς Τριάδος,
Ὑιόν ὁμοούσιον,
καὶ Πνεῦμα τῷ Πατρὶ
κηρύττοντας μίαν τὴν θεοτητα

Ὥσπερ Κονσταντίνῳ τὸ πάλαι
τῷ στ(αυρ)ῷ σου ἔτρεψας
τῶν βαρβάρων τὰ φρυάγματα,
τούτῳ τούς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ σου

[1327] ΑΝΥΜΝΟΥΜΕΝ ΣΩΤΗΡ ΤΟΝ ΘΝ ΗΜΩΝ ΕΙΣ ...

καὶ νῦν τῷ βασιλεῖ τῷ θεοστέπτῳ
τῇ κραταία παλαμῇ[1328] σου,
Σῶτερ, καθυπόταξον.

КАНОН СВ. ИМПЕРАТОРУ КОНСТАНТИНУ.
ПЕРЕВОД

Песнь 1. Воспою Тебе, Господи Боже мой.
Тебе, царствующему над веками,
и поставляющему царей
неизреченной мудростью,
победную вопием
жизнодателю Богу песнь.

Признал ты царя нетленного,
земные скиптры
твоей даровавшего руке,
и стал ты послушливым
служителем, Константине, Христа.

Древле победу крестом
даровавший на варваров
своему Константину,
Сам же нашему царю
и ныне помоги.

Богородичен.
Плотью ставшего Бога Слова
и явившегося ради нас,
Святая Дево,

[1328]παλαμει

неизреченно родила
выше слова и разума.

Песнь 3. Луг сильных изнеможе
Оружье,
Царю, Ты показал
твоему Константину, креста победный знак,
варварской прелести
истребителем его соделав.

Ты познал,
Крестом ограждаемый,
Константине, Распятого непобедимое
и царствия скиптры
просветил благочестием.

Подобно,
как крестовидными дланями
в Синае Амалика чужеземца Ты обратил,
так вернейшему тиранов
покори, Христе, царю.

Богородичен.
Текшая
перед тобою смерть
стала, пораженная Тобою Рожденным, Венепорочная,
сего ради Начатком
Тебя именуем бессмертия.

Седален. Премудрость Слова.

Чувства устремив к небесам,
и звезд красоте научившийся,
и сим посвящен был ты
в познанье всех Господа.
Креста же сияло
посредине оружие,
предначертывая этим
побеждать и державствовать.
Сего ради души Твоей
ты отверзл свои очи,
прочел надписание,
и научился образу,
Константине всечестне.
Моли Христа Бога-Слова
даровати грехов оставление.

Иной. Глас 8. Скоро предвари..
Благочестная память твоя,
явившаяся нам,
просвещает пределы днесь
светом богопознания,
Константине богоприятне,
ибо ты благочестен
средь царей показался,
сохранив законы
Царя Небесного,
посему Твоими молитвами
нас искушений избави.

Песнь 4.

Покрыла Твоя добродетель небеса
и земля исполнена славы Твоей, Христе,
посему глаголем верою:
Слава силе Твоей.

Главу Твою боговенчанну воспеваем,
из всех царей наземных справедливейший,
православья утверждение,
достойный вышнего царствия.

Царствие Твое, преславне, украсили
справедливость, и кротость, и сострадание,
православье, сияющее,
сего ради вечнует память твоя.

Раболепно вечному царствующему
багряницу и скиптры, Константине, Христу,
подчинил, говоря:
«Слава силе Твоей, Господи».

На нечестивцев скиптродержащих и богоборных, Христе,
споборствуй царю нашему боговенчанному.
На крест Твой ведь он надеется,
стяжав его себе в помощники.

Богородичен.
Херувимов чины превзошедшая
и Бога на объятьях носимого
не бесплотна носившая,
радуйся, Богородице безневестная.

Песнь 5. Возсиявый свет.
Над единоплеменным
народом от Бога царствуя,
венчавшему Ты вопиял:
«Слава Тебе, Слава Тебе,
Иисусе,Сыне Божий».

Светло багряницею
и венцем воссиял.
Верою и надеждой
более просиял ты
и любовью Христовой, славне.

Превознесенную бровь
покори, Спасе,
верой вопиющим:
«Слава Тебе, слава Тебе».

Богородичен.
Ангельский глас
творение немолчно
Тебе приносит, Дево.
«Радуйся, Матерь вопиющая»:
«Иисусе, Сыне Божий».

Песнь 6. Возопи, прообразуяй.
Боговенчанне,
благочестивым помыслом управляемый,
и мужески

ты страстей самодержцем являешься
праведностию.

Ты, от Бога
восприяв скиптры Царствия,
и державу
даровавшему себя подчинил,
и подданным
Константине, Христа, ты нареклся.

Помощи
земная надежда исчезает,
но единый
державный и Властитель. восстани.
и буди Помощник,
народ Твой, Христе, избавляющий.

Богородичен.
Мы молимся,
за молебников Твоих, Непорочная.
Всесвятая,
умоли от Тебя воплощенного,
ибо Тебя и единую
мы Защитницу нашу ведаем.

Кондак. Подобен. Дева днесь
Елена ныне любовию
Христово древо являет,
к самому славному
Креста памятнику

всех иудеев собирает.
Только Иуда
Крест извлекает,
ибо ради нас явилось великое знаменье,
Икос
Ныне мы царицу да воспоем,
пророка слова взыскавшую:
«на кедре и сосне, и на кипарисе».
Любовию сему она последовала
и всем показала
иудеев, готовящихся
оправданье явить народам великое,
иудеями скрытое,
сие показала она.
Сего ради всем победительное явилось
великое знамение.

Песнь 7. Авраамстии иногда...
Божьим домостроительством
над единоплеменным родом
посчитавший царствие,
Константине, ты изрек:
«Отцев наших, Боже,
благословен еси».

Вооружившись крестом
на варваров, владыко,
победоносцем нареклся,
Константине славне,
«Благословен еси, – вопия —

Едине Благодетелю».

Как царь крестоносный
и христослужитель, владыко,
к апостолам сопричислился,
Константине славне,
«Благословен еси, – вопия —
Едине благодетелю».

Смешавший с состраданием
мужество души твоей,
к подданным милостивейший,
врагам страшнейший,
и царь истинный делами показался.

Sin Gr. 637 addit.
Боговенчанному, Христе,
и царю вернейшему
на варваров
победы даруй,
да тебе вопием:
«Отцев Боже, благословен еси».

Богородичен.
В неопальной купине
и сиянье росоносном
Ты прообразовалась,
Матерь безмужняя,
неизреченно родившая
воплощенного Бога,

чистая, благословенная.

Песнь 8. На кресте.
Тебе, победотворящий,
явилось, владыко,
сокровенное под землею,
на высоте блистая,
оружие животворящего Креста,
его же славословим во веки.

Ты, богоподобающе
креста святилище
и воскресения Христова
устрояя, вопиял:
«Все превозносим Христа
Бога нашего во веки».

Покажи победителем
и победоносцем
на варваров нечестивых,
Христе, владыку,
да всегда поем Тебя, Спасе,
Бога нашего во веки.

Песнь 9. Невместимого Бога.
Твою главу благоволения,
Константине славне,
оружием венчал
и царства скиптры
креста оружием удержал ты.

Христос воспринял
служителя благочестивейшего.

Служителям Авраама равночисленных,
Константине славне,
против прелести ты выстроил
защитников Троицы,
Сына Единосущного
и Духа Отцу
проповедающих Единое Божество.

Как Константину древле
крестом Твоим ниспроверг
варваров оплоты,
И врагов Креста твоего
и ныне царю боговенчанному
державной рукой Твоею
Спасе, покори.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

НЕИЗВЕСТНАЯ СЛУЖБА СВЯТИТЕЛЮ НИКОЛАЮ

Служба святителю Николаю дается по рукописи РНБ. Греч. 89. (1000 год).

Кратко остановимся на принципах публикации.

1.Разбивку греческого текста мы старались давать по колонам рукописи и менять ее только в тех случаях, когда она явно не соответствовала метрики ирмоса.

2.Текст дается в нормативной орфографии. Расходящиеся с ней чтения рукописи даются под страницей, в виде сносок с римскими цифрами.

3. Testimonia и комментарии даются в конце текста в виде сносок с арабскими цифрами

4. Параллельно с греческим текстом дается перевод. Инципиты известных и изданных песнопений даются на церковнославянском языке с целью их более легкого обнаружения в минее. Напротив, неизданные и неизвестные тексты даются в русском переводе для большей понятности и доступности. Отметим, что во введении тексты Октоиха также намеренно давались в авторском русском переводе для большей точности анализа. Мы не решились давать эквиритмический перевод, считая, что он неизбежно затемнит понимание текста.

Лист 15 об.-16

ΜΗΝΙ ΤΩ ΑΥΤΩ ΣΤ΄	**Месяца того же 6-го числа**
ΤΟΥ| ΟΣΙΟΥ Π[Α]ΤΡ[Ο]Σ ΗΜΩΝ	**память преподобного отца нашего**
ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ	**Николая, епископа бывшего**
ΓΕΝΟΜΕΝΟΥ	**в Мирах Ликийских.**
ΜΥΡΩΝ ΤΗΣ ΛΥΚΙΑΣ	**Седален, глас побочный 4**
ΚΑΘ[ΙΣΜΑ] ΗΧΟ[Σ] Π[ΛΑΓΙΟΣ] Δ	**на «Бог Господь».**

ΕΙΣ Θ[ΕΟ]Σ ΚΥΡΙΟ]Σ	**Правило веры**
ΚΑΝΟΝΑ ΠΙΣΤΕΩΣ	
ΗΧΟΣ Α΄ ΤΟΥ ΛΙΘΟΥ	***Глас 1. Когда камень был запечатан.***
ΣΦΡΑΓΙΣΘΕΝΤΟΣ	
Τοῦ Πνεύματος γενόμενος	Духа ты стал
ἀληθῶς καταγώγιον,	воистину обиталищем,
τῶν Ἀποστόλων ὁμόφρων	апостолам единомысленный
θεοφάντωρ, Νικόλαε·	богоявитель, Николае.
ἀνθρώπων συγκλεισθέντων ἀνόμως,	Когда люди, заключенные беззаконно,
πρὸς σε δὲ βοησάντων ἐκτενῶς,	к тебе воззвали прилежно,
ἐπέστης ἐν ὀνείροις	ты предстал во сне
τῷ βασιλεῖ καὶ ἔλυσας ἄμφω φθορᾶς·	царю и освободил от гибели обоих.
δόξα τῷ δοξάσαντι Θεῷ,	Слава Прославившему Богу,
δόξα τῷ στεφανώσαντι[1329]	слава Венчавшему (тебя),
δόξα τῷ ἐνεργοῦντι διὰ σου	слава Совершающему тобою
πᾶσιν τὰ θαύματα.	всем чудеса.
ΗΧ[ΟΣ] Γ΄ Η ΠΑΡΘΕΝΟΣ	***Дева днесь. Глас 3***
ΕΝ ΤΟΙΣ ΜΥΡΟΙΣ ΑΓΙΕ	***В Мирах, святе***
ΗΧΟΣ ΠΛΑΓΙΟΣ Α΄.	***Глас побочный 1***
ΤΟΝ ΣΥΝΑΝΑΡΧΟΝ ΛΟΓΟΝ	***Собезначальное Слово***
Τὸν σοφὸν ἱεράρχην	Премудрого иерарха воспоем,
ἀνευφημήσωμεν[1330]	Взойдя на высоты добродетелей.
ἀναβὰς εἰς τὰ ὕψη τῶν ἀρετῶν[1331]	
ΣΤΙΧ. ΕΙΣ Κ[ΥΡΙ]Ε ΕΚΕΚΡΑΞΑ	***Стихиры на «Господи, воззвах»***
ΗΧ[ΟΣ] Α΄ ΤΩΝ| ΟΥΡΑΝΙΩΝ	***Глас 1. Небесных чинов***

1329 Традиционная тропарная гимнографическая формула, восходящая к греческому Ефрему Сирину: δόξα τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, τῷ… στεφανώσαντι ἡμᾶς ἐν ἀγαλλιάσει ἐν φωτὶ ἀληθινῷ καὶ ὑπερβαλλούσῃ δόξῃ, εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. («Слава Святому Духу, венчавшему нас в веселии, в свете истинном и превосходящей славе во веки. Аминь»). *Ephraem Syrus.* De paenitentia et compunctione. P. 332.

1330 Седален. См.: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Τ. 39. 1940. Σ. 419.

1331 Седален. См.: Ἀνθολόγιον I-III. Romae. Cura Ph. Vitali. 1738. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Τ. 39. 1940. Σ. 419.

ΤΑΓΜΑΤΩΝ	Церкви цветы облетая
Τῆς ἐκκλησίας τὰ ἄνθη περιπτάμενος	Священной двоицы
Τῆς ἱερᾶς διπλοίδος	Невидимых
Τῶν ἀθεάτων	л. 16. об.
<u>л. 16. об.</u>	Как во сне,
Ὡς ἐν ὀνείρῳ[1332]	Еретиков языковредие ты отвергнул,
Αἱρετικῶν γλωσσαλγίας	Православию высшему ты народы
ἀποκρουσάμενος	научил,
ὀρθοδοξίαν ἄκραν τοὺς λαοὺς	Николае богомудрый,
ἐκδιδάξας	Явился ты и ныне
Νικόλαε θεόφρον,	по смерти, преподобный,
ὤφθης καὶ νῦν	от клеветы человеков
μετὰ θάνατον, ὅσιε	спасая молитвой твоей.
συκοφαντίας ἀνθρώπους	
λυτρούμενος πρεσβείαις σου.	
ΗΧ[ΟΣ] Β΄ ΟΤΕ ΕΚ ΞΥΛΟΥ	***Глас 2. Когда от древа***
Μύροις παροικήσας	В Мирах пожив...
Νίκῃ φερωνύμως	Победе тезоименито...
Ὤφθης Κωνσταντίνῳ[1333]	Явился ты Константину...
Πλήθει πειρασμῶν[1334]	Множеством искушений...
Νεφος[1335] ἀθυμίας σκοτεινὸν	Облако малодушия мрачное
ΗΧ[ΟΣ] Π[ΛΑΓΙΟΣ] Α΄ ΧΑΙΡΟΙΣ	***Радуйся, подвижнических***
ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ	Радуйся, священная глава.
Χαίροις ἡ ἱερὰ κεφαλή	<u>Л. 5</u>
<u>Л. 5</u>	
Χαῖρε, ὁ ἱερώτατος νοῦς	Радуйся, священнейший ум
Χαῖρε, ὁ ζήλους[1336]	Радуйся, ревности

[1332] Три стихиры на подобен «Егда от древа» поются на «Господи, воззвах» службы святому. См: Μηναῖον. Σ. 76.
[1333] Стихира Октоиха на «Господи, воззвах» 2-го гласа, среда, вечер. См.: Παρακλητικὴ. Σ. 98.
[1334] Стихира Октоиха на «Господи, воззвах» 2-го гласа, среда, вечер. См.: Παρακλητικὴ. Σ. 98.
[1335] Νήφει – PaR 150.
[1336] Три стихиры на стиховне службы 6 декабря (подобен – «Радуйся, подвижнических»). См.:

Ο ΗΧΟΣ| ΑΥΤΟΣ. ΠΡΟΣ. ΟΣΙΕ ΠΑΤΕΡ, ΘΕΟΦΟΡΕ ΘΕΟΔΟΣΙΕ	***Глас тот же. Подобен Преподобный отче, богоносный Феодосие***
Ὅσιε πάτερ, ἱερώτατε Νικόλαε, φωστὴρ τῆς ἐκκλησίας ἀειλαμπέστατε[1337], λιμὴν χειμαζομένων ἐν πειρασμοῖς, κρήνη προχέουσα θαυμάτων κρουνοὺς, σπόγγος, ἀθυμίας ὑγρότητα ἐξαίρων, ὁ περιβόητος[1338] παντάχου διὰ πολλὴν ταχύτητα καὶ ἀρρωγὴν[1339] ὁ κοσμοπόθητος[1340] καὶ κόσμον διασώζων περιστάτου μόνος ἀνάγκαις λυτρόποιος[1341] Χριστὸν ἱκέτευε, Χριστὸν δυσώπει πάντοτε δωρῆσαι εἰρήνην τῇ ἐκκλησίᾳ.	Преподобный отче, священнейший Николае, светило Церкви, вечносиятельнейший, пристань обуреваемых в искушениях, источник, изливающий потоки чудес, губка, малодушия сырость отирающая, восхваляемый повсюду, ради многой быстроты и помощи мировожделенный и мир спасающий от беды[1342]единый, в нуждах избавляющий, Христа моли, Христа умоляй всегда даровать мир Церкви.
ΜΑΚΑΡΙΣΜΟΙ ΗΧ[ΟΣ] Δ΄ ΔΙΑ ΞΥΛΟΥ	**Блаженны. Глас 4. Древом…**

Μηναῖον. Σ. 76.

[1337] Здесь видно влияние Феодора Студита: φωστῆρα ἀειλαμπῆ τοῖς ἐξ ἀγνοίας καὶ ἁμαρτίας νυκτομαχοῦσιν γνωριζόμενον («Светильник вечносветлый, распознаваемый теми, кто борется с ночью неведения и греха». – *Theodorus Studites.* Epistula. 11. (Anastasio episcopo Cnosiae). 67. Fatouros. Vol. 1. P. 36).

[1338] Ср.: Ἰωσὴφ ὁ περιβοητὸς πανταχοῦ… («Иосиф, восхваляемый повсюду»). *Andreas Cretensis.* Encomium in s. Nicolaum // PG. 97. 1196.

[1339] Редкое слово, обозначающее помощь. ἀῤῥωγή· βοήθεια - Hesychius. A 7744.

[1340] Слово, употребительное в студийской среде. См. письмо Феодора Студита к Михаилу царю: ἡ κραταιὰ χεὶρ τοῦ θεοῦ σῴζοι σε, τὸν κοσμοπόθητον καὶ θεοφιλῆ, τὸν βασιλέα τῶν χριστιανῶν. («Крепкая рука Бога да спасет тебя, мировожделенного и боголюбивого царя христиан». – Epistula. 429, 45).

[1341] Слово, нигде более не зарегистрированное.

[1342] Буквально – от обстояния.

Ταῖς τῶν θαυμάτων ἀστραπαῖς	Чудес молниями
φωταγωγῶν[1343] τοὺς πίστει	световодительствуешь
προστρέχοντας	с верой прибегающих,
καὶ περιστάσεις πυρπολῶν	и беды попаляешь,
καὶ ἐκ σκιᾶς θανάτου[1344]	и от тени смертной избавляешь.
λυτρούμενος[1345].	Звездой незаблуждающей
ἀστὴρ ἀπλανέστατος[1346]	в бедах ты явился,
τοῖς ἐν ἀνάγκαις ὤφθης	отче Николае, и меня в паденьях
πάτερ Νικόλαε, καμὲ τοῖς πταίσμασι	во тьме спящего
ἐν σκότει καθεύδοντα	и связанного
καὶ δεσμούμενον	просвети светом, молитвами твоими.
καταύγασον τῷ φωτὶ ταῖς πρεσβείαις σου	
Ἐκ τοῦ ποιμένος τοῦ καλοῦ	От Пастыря Доброго
τὴν βακτηρίαν πίστει δεξάμενος,	жезл верою приняв,
καὶ τὴν στολὴν τὴν ἱερὰν	и одежду священную,
ἐξ ἀρετῆς ἱδρότων δρεψάμενος,	от добродетели труды пожав,
ἐκτρέφεις τὸ ποίμνιον	питаешь стадо
ἐπὶ νομὰς καὶ ὑδωρ τῆς	на пастбищах и воде упокоения
ἀναπαύσεως[1347],	и, согласно имени
καὶ τοῦτο κατ᾽ ὄνομα	прекрасному, свирелью Духа
καλὸν ἐν τῇ σύριγγι τῇ τοῦ Πνεύματος	волков отгоняешь еретических.

[1343] Буквально – световодительствующий». Participium Praesentis Activi.Термин, типичный для Ареопагитик. Встречается также в кондаке на Иоанна Златоуста, приписываемом Роману Сладкопевцу: τοὺς πάντας φωταγωγῶν, ὁδηγῶν καὶ συνετῶν («Всех световодительствующий, наставляющий и вразумляющий»). Romanus (Dub.). Hymn. 63. 4. 12. in Johannem Chrysostomum.

[1344] Пс. 22: 2.

[1345]Аллюзия на 22-й псалом: «Если и пойду посреди тени смертной (ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου), не убоюсь зла». (Пс. 22: 4). Намек на избавление св. Николаем трех граждан и двух воевод от смерти.

[1346]В Новом Завете образ звезды – христологический: «Я есмь звезда светлая и утренняя» (Откр. 22: 16); в гимнографии – один из символов Пресвятой Богородицы: χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον· («Радуйся, звезда, являющая Солнце») (Акафист, 1-й икос

[1347] Пс. 22: 2.

τοὺς λύκους αποσοβεῖς τῶν αἱρέσεων.

Τῇ τῶν δογμάτων σου βοῇ	Учений твоих гласом
κατεβροντίσθη φρένας ὁ Ἄρειος	поражен был в сердце Арий
καὶ θεολόγοις σου πλοκαῖς	и богословскими твоими сетями
κατεδεσμήθη γλῶσσαν Εὐνόμιος.	был связан язык Евномия
Τριάδα γὰρ συνάναρχον, Πατέρα,	Троицу Собезначальную, Отца, Слово
Λόγον,	Духа Соединосущного
Πνεύμα συνομοούσιον[1348]	пространно ты проповедал.
τρανῶς ἀνεκήρυξας·	И осудил
καὶ τούτους κατέκρινας	на глубину молчания
τῷ βυθῷ τῆς σιγῆς	к твари сопричисляющих Создателя.
τῇ κτίσει συναριθμοῦντας τὸν κτίσαντα	
Θ. Τῶν οὐρανῶν ὁ ποιητὴς	Небес Творец
καὶ γηγενῶν καὶ πάσης τῆς κτίσεως	и земнородных, и всякой твари
ἐν τῇ νηδύι σου, σεμνή,	во чреве Твоем, Чистая,
πλαστουργηθεὶς[1349] χωρεῖται ὡς	Созданный, вмещается, как
εὔσπλαγχνος·	Милостивый[1350]
καὶ τίκτεται ἄνθρωπος,	И рождается, как Человек,
ἵνα Θεὸν τὸν ἄνθρωπον ἀπεργάσηται,	чтобы сделать человека Богом,
καὶ κτείνει τὸν δράκοντα	и убивает змея,
τὸν πάλαι τὴν θέωσιν	древле обожению
μοὶ φθονήσαντα,	моему позавидовавшего.
διὸ σὲ, Μῆτερ Θεοῦ, μακαρίζομεν.	Посему Тебя, Матерь Божия, ублажаем.

Л. 5 об. (с. 10).

ΚΑΝΩΝ ΕΙΣ ΑΓΙΟΝ	***Канон святому Николаю,***
ΝΙΚΟΛΑΟΝΦΕΡΩΝ	***несущий следующий акростих:***
ΑΚΡΟΣΤΙΧΙΔΑ ΤΗΝΔΕ	***Чудесам Николая***

[1348] διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ, σύμμορφος, συνομοούσιος, συναΐδιος τῷ πατρί («Посему и рождаемое от Тебя святое наречется – Сын Божий, сообразный, соединосущный, совечный Отцу»). Gregorius Nyssenus. In Annuntiationem. L. 49.

[1349] ὁ πλαστουργιθείς

[1350] Буквально – как благоутробный

ΤΟΥΣ ΝΙΚΟΛΑΟΥ	***сплетаю похвалы***
ΘΑΥΜΑΤΩΝΠΛΕΚΩ ΚΡΟΤΟΥΣ	
ΩΔ[Η] Α΄ ΧΡΙΣΤΟΣ ΓΕΝΝΑΤΑΙ	***Песнь 1***. *Христос рождается*
Τῆς ἐκκλησίας τὸν πρόμαχον,	Церкви поборника
τὸν ἱερωσύνῃ[1351] μυρίζοντα,	священством благоухающего,
τὸν τῆς συμπαθείας ἄγγελον,	сострадания Ангела,
νίκην τοῦ εὐσεβοῦντος	победу благочестивого
θείου λαοῦ,	народа божественного,
τὸν ἀρχιποιμένα,	архипастыря
εὐφημήσωμεν ᾠδαῖς,	прославим в песнях,
πιστοί, Νικόλαον.	верные, Николая.
Ὁ μύρῳ χρισθεὶς τοῦ Πνεύματος	Миром помазанный Духа
καὶ Μύροις παροικήσας, ποιμὴν εὐκλεής,	и в Мирах пожив, пастырь славный,
μυρίζων θαυμάτων εὔοσμον,	благоухая[1353] чудесами, благовонное
μύρον ἡμῖν προχέει,	миро нам изливает,
τὴν δυσαχθῆ	свирепую
τῶν κινδύνων ζάλην,	бурю опасностей
ἐκδιώκων κραταιῶς[1352]	изгоняя властно,
σαφῶς, Νικόλαε.	ясно, Николае.
Ὑπέδυς γνόφῳ τοῦ Πνεύματος	Зашел ты во мраке Духа,

[1351] ἱεροσύνῃ

[1352] Возможно, этот тропарь связан с чудом св. Николая, связанным с поражением арабов, о котором упоминает Феофан Исповедник в «Хронографии» за 805 г.: ἐν δὲ τῷ ἐπανέρχεσθαι Χουμεὶδ φανερῶς κατεπολεμήθη ὑπὸ τοῦ ἁγίου καὶ θαυματουργοῦ Νικολάου. ἐλθὼν γὰρ εἰς τὰ Μύρα καὶ τὴν ἱερὰν αὐτοῦ συντρίψαι πειραθεὶς λάρνακα ἄλλην ἀντ᾽ ἐκείνης πλησίον παρακειμένην κατέκλασεν· αὐτίκα τε πολλὴ ἀνέμων καὶ θαλαττίων κυμάτων, βροντῶν τε καὶ ἀστραπῶν ἀνωμαλία τὸν στόλον κατέλαβεν, ὡς ἱκανὰ συντριβῆναι σκάφη, αὐτόν τε τὸν θεομάχον Χουμεὶδ ἐπιγνῶναι τὴν τοῦ ἁγίου δύναμιν καὶ παρ᾽ ἐλπίδα τὸν κίνδυνον ἐκφυγεῖν («Когда же Хумейд возвращался, то он явно потерпел поражение от святого и чудотворца Николая. Ведь когда он пришел в Миры и попытался сокрушить его раку, то он разбил другой саркофаг, находившийся рядом. И немедленно великая буря, с ветрами и морскими волнами, громами и молниями охватила его флот, сокрушила достаточное число кораблей. И сам богоборный Хумейд признал силу святого и сверх надежды спасся от опасности»). *Theophanis*. Chronographia / Ed C. de Boor. Lipsiae, 1883. P. 483. Сам образ изливаемого мира, укрощающего бурю, связан с практикой выливания масла за борт в шторм. Вероятно, в самом образе есть отголоски чуда об Артемиде и рассказа о Танаисских купцах.

[1353] Глагол μυρίζω – полисемантичен. Означает как «благоухаю», так и «помазую», «умащаю».

ὡς ἄλλος δὲ Μωσῆς, νόμον εἴληφας[1354],	как иной Моисей, ты приял закон,
κἀκεῖθεν ἡμῖν ἐτράνωσας	и оттуда ты нам ниспослал
νίκην λαῷ τῷ θείῳ,	победу народу божественному,
τρέπων[1355] δεινὴν	отвращая ужасную
πλάνην ψυχοφθόρον	душетленную прелесть
τῶν αἱρέσεων σαφῶς,	ересей ясно,
πάτερ Νικόλαε.	отче Николае.
Σὲ βάτον Μωσῆς ἑώρακεν[1356]καὶ ὄρος	Тебя купиной Моисей узрел,
Ἀμβακοὺμ δὲ κατάσκιον[1357],	и Аввакум горой приосененной,
νεφέλην ἄλλος[1358]	облаком иной,
κόρην ὁ Ησαΐας[1359]	Деву Исаия,
τὴν ἐκ Δαυὶδ	из рода Давида,
τίκτουσαν ἀσπόρως,	родившую бессеменно
βασιλέα τὸν Χριστὸν	Царя Христа,
παρθένον μένουσαν.	Девой пребывшую.
ΩΔ[Η] Γ΄ ΠΡΟ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ	***Песнь 3***. *Прежде веков*
Νίκῃ φερωνύμως[1360]	Победе благочестивых
εὐσεβούντων ἐδώθης, Νικόλαε,	ты был тезоименно дарован, Николае,
τὴν δυσαχθῆ γὰρ ψυχολέτην[1361]	ибо, лютую, душегубительную
τῶν αἱρέσεων μάχην	ересей битву

[1354] См.: Исх. 18: 19. Образ Моисея в этом месте не случаен, отчасти он обусловлен 1-й библейской песнью канона (Исх. 15).

[1355] τρέπον

[1356] Исх. 3: 2-5.

[1357] Авв. 3. См. Также: Св. Ефрем Сирин (греческий): ὄρος ἀρεταῖς κατάσκιον, ὃ προεῖδεν Ἀββακούμ· ὄρος ἀλατόμητον τοῦ Δανιήλ· («Гора, добродетелями осененная, которую провидел Аввакум. Гора, не секомая Даниила»). Precationes ad Dei Matrem. *Ὁσίου Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου* ἔργα, Τ. 7 / Ἐκδ. *Κωνσταντίνος Γ. Φραντζόλης*. Θεσσαλονίκη: Το περιβόλι της Παναγίας, 1998. Σ. 366.

[1358] Прообраз, восходящий к Ис. 19: 1. В колоне не хватает четырех слогов.

[1359] Ис. 7: 17. Программа ветхозаветных цитат во многом совпадает с 9-й песнью Благовещенского канона (особенно 6-й тропарь).

[1360] Наречие φερωνύμως весьма типично и частотно для студийской традиции. Только в письмах св. Феодора Студита оно встречается 14 раз.

[1361] Данное слово встречается только у Геродиана: γιγαντολέτης· βροτολέτης· ψυχολέτης. Herodianus. Partitiones / ed. J.F. Boissonade, Herodiani partitiones. London, 1819 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1963) P. 211.

αὐτὸς μύρΣ τῶν δογμάτων σου
τῆς ἐκκλησίας ὡς λύμην ὠθῶν[1362],
ἅπαντας διέσωσας.
Ἱεραρχικῶς σε
ὡς τῇ κλήσει καὶ τρόπῳ, Νικόλαε,
πατροπρέπεσιν[1363] ἐγκωμίοις
ἠτησίοις τὰ τέκνα
τερπνῶς ἄνθεσιν μυρίζομεν[1364],
ταῖς σαῖς πρεσβείαις ἀεὶ
ζάλης ἐκλυτρούμενοι[1365].
Κόσμον ἐκλαμπρύνας,
τὸ[1366]τῆς ἱερωσύνης ἐφαίδρυνας,
νικητικῶς ἀποκαθάρας
ἡδονῶν ψυχοφθόρων τοῖς σοῖς
δάκρυσιν, Νικόλαε,
ὡραίως κάλλει Χριστῷ παραστάς,
ἔργοις μυριζόμενος.

сам миром догматов твоих
низвергнув, как Церкви пагубу,
ты всех спас.
Иерархически тебя
по призванию и нраву, Николае,
отцу приличествующими хвалами
ежегодными, *твои* чада, сладостно
как цветами миром помазываем,
молитвами твоими всегда
от бури избавляемые.
Мир ты просветил,
священство облистал,
победительно очистив
от удовольствий душетленных
твоими слезами, Николае,
прекрасно красотою Христу предстал,
делами благоухая.

Л. 17

Л. 17

Θ. Ὅλον με φορέσας
ὁ ἐκ σοῦ σαρκωθείς, Ἀειπαρθένε,
ὅλον θεοῖ τὸ κατ᾽ εἰκόνα
τῷ Πατρὶ συγκαθίσας Χριστός,
Λόγος ὑπέρθεος[1367],

Во всего меня облекся
из Тебя воплотившийся, Приснодево,
всего обоживает по образу
со Отцем посадив, Христос,
Слово Пребожественное

[1362] ὀθῶν
[1363] Слово встречается только у св. Феодора Студита: εἰπὲ αὐτῷ πατροπρεπεῖ διαλέξει («Скажи ему отцеподобающей речью»). *Theodorus Studites*. Epistula. 471, 4. Fatouros. Vol. 2. P. 677.
[1364] Возможно, эти слова указывают на Мир Ликийских заказчиков канона.
[1365] Редкая лексема, в значении «избавляться от опасностей» присутствует только у св. Иоанна Дамаскина в энкомии св. Варваре: καὶ πάντων ἐκλυτροῦνται κινδύνων καὶ περιστάσεων. См.: PG. 96. 797; также PG. 96. 813.
[1366] τὸν
[1367] Слово ὑπέρθεος типично для Ареопагитик. В богословской литературе употребляется в основном применительно к Троице. Относительно одного Сына встречается у Иоанна Дамаскина: ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ υἱὸς Ἰησοῦς ὁ ὑπέρθεος («возлюбленный его сын Иисус Пребожественный). Epistula de hymno trisagio / Die Schriften des Johannes von Damaskos, B. 4 / Ed. B. Kotter (Patristische Texte und Studien. B. 22). Berlin: De Gruyter, 1981. S. 326.

ὁ ἐκ γαστρός σου τὴν σάρκα λαβὼν	от чрева Твоего плоть восприняло
Πνεύματος δυνάμει, σεμνή.	силою Духа, чтимая.
ΩΔ[Η] Δ΄. ΡΑΒΔΟΣ ΕΚ ΤΗΣ ΡΙΖΗΣ	***Песнь 4**. Жезл из корня Иессеева*
ΙΕΣΣΑΙ.	Язву ересей горькую
Λύμην τῶν αἱρέσεων πικρὰν	миром учений твоих,
τῷ μύρῳ τῶν δογμάτων σου,	миропомазанный Духом славный,
μύρῳ χρισθεὶς τοῦ Πνεύματος ἔνδοξε,	в Мирах живя,
τὰ Μύρα ὡς παροικῶν,	ты умастил, как терновник
ἐμύρισας ἄμυρον	неблаговонный, и сам
δύσμυρον[1368], αὐτὸς	вносишь смирну Христову,
εἰσάγεις μύρραν[1369],	Николае,
Νικόλαε, τοῦ Χριστοῦ,	мира духовного сосуд честной.
μύρου νοητοῦ σκεῦος τίμιον.	
Ἄνωθεν ἡ ψῆφός[1370] σοι σαφῶς	Свыше жребий твой явственно
οὐ κάτωθεν γεγέννηται	явился, не снизу,
ἐκ τῶν ἀνθρώπων, ὦ Νικόλαε,	не от человеков, Николае,
καὶ μύρῳ τρισσοφεγγεῖ[1371]	и миром трисиятельным

Формула ὁ ὑπέρθεος Λόγος присутствует в каноне Николая Мистика в честь преподобномученика Григория, написанном в кон. IX – нач. X в.
Ἄχραντε θεοτόκε,
ἡ σεσαρκωμένον τὸν ἀίδιον
καὶ ὑπέρθεον λόγον
ὑπὲρ φύσιν τεκοῦσα, ὑμνοῦμέν σε.
Непорочная Богородице,
Воплощенное, Вечное
и Пребожественное Слово
Сверх природы Родившая, поем Тебя.
Opuscula diversa / Ed. L.G. Westerink. Nicholas I, Patriarch of Constantinople, Miscellaneous Writings (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Washingtonensis 20). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1981. P. 204.

[1368] Здесь весьма показательна связь между Мирами Ликийскими и неблаговонным Ликийским терновником.

[1369] μίραν

[1370] ψίφός

[1371] Термин τρισσοφεγγής присутствует в каноне Иоанна Дамаскина (или Иоанна Арклийского) на Пятидесятницу: τρισσοφεγγὴς τῆς Θεαρχίας τύπος ib. – PG. 96. 837A; Πεντηκοστάριον χαρμοσυνόν. Ἀθῆναι, 1992. Σ. 224. Само сочетание «трисиятельного мира» говорит о явлении синестезии. У Иосифа Песнописца в каноне апостолам 8-го гласа (3-я песнь, 2-й тропарь) присутствует близкий термин – τρισσοφαής. Этот образ проявляется также в первом кондаке св. Николаю:

μυρισθείς[1372], πανεύφημε	помазанный, всехвальне,
μύρον τὴν σεπτὴν	миром честное
ἐνθέως ποίμνην	помазать стадо божественно
μυρίζειν ἱκετικῶς	ты получил жребий молитвенно
ἔλαχες ἐνθέοις πράξεσιν.	божественными делами.
Οἱ τῶν σῶν ἀγώνων ὀχετοὶ	Подвигов твоих реки[1374][54],
μυρίζοντες πανεύπνοα,	благоухающие всеблаговонно,
καὶ οἱ ἱδρῶτες τῶν καμάτων σου	и поты трудов твоих
βαλσάμου ὑπὲρ ὀσμὴν	свыше бальзама благовонием
εὐωδίασαν[1373] πᾶσιν	облагоухали для всех
στάζουσιν πιστοῖς,	жаждущих верных,
θεόφρων πάτερ	богоносный отче
Νικόλαε, εὐσεβῶς	Николае, благочестно
ἐν τοῖς κινδυνεύουσιν, ὅσιε.	в бедствиях, преподобный.
Θ. Ὕδωρ ἐκ γαστρός σου προελθόν,	Господь – Вода из чрева Твоего
τὸ ζῶν[1375], Θεογεννήτρια[1376],	произошедшая
πλάνης βωμοὺς[1377] κατέκλυσεν Κύριος	живая, Богородительнице,
ἁλλόμενον ἐν πιστοῖς.	прелести алтари потопила,
ὕδωρ γὰρ ἐγνώρισε	скачущая в верных.

μυρίζων πάντας τούς σοι προστρέχοντας
τῷ μύρῳ τῆς χάριτος
τοῦ παναγίου πνεύματος, ὅσιε,
μύρῳ νοητῷ, μύρῳ φωτίζοντι
Умащая всех к тебе прибегающих
миром благодати
Всесвятаго Духа, преподобне,
миром духовным, миром просвещающим.
(Kond. 77. Sect. 6).

[1372] μυρισθὴς

[1373] εὐοδίασαν

[1374] Буквально – русла рек. Возможная аллюзия на Быт. 2: 10 – река, вытекающая из Эдема и орошающая землю.

[1375] Ин. 7: 39. Возможная аллюзия на праздник Преполовения.

[1376] Термин крайне редкий. Впервые встречается у греческого Ефрема Сирина: Δέσποινα, ὑπεραγία μου Θεοτόκε, κεχαριτωμένη Θεογεννήτρια («Владычице, Пресвятая моя Богородице, благодатная Богородительнице»). *Ephraem Syrus*. Precationes ad Dei matrem. 4. P. 362.

[1377] βομοὺς

δίψης ἐν Ἐδὲμ	Вода утолила
τῆς ἐκφλεχθείσης,	жажду в Эдеме
ὡς ἴαμα γεγονὼς	воспламененную,
πλάνης τῶν εἰδόλων σβεστήριον.	став исцелением,
	погашающим лесть идольскую.
ΩΔ[Η] Ε ΘΕΟΣ ΩΝ ΕΙΡΗΝΗΣ ΠΑΤΗΡ|	***Песнь 5***. *Бог мира, Отец щедрот*
ΟΙΚΤΙΡΜΩΝ	Изливая реки чудес
Θαυμάτων	в Мирах, Николае,
τοῖς Μύροις, Νικόλαε,	миродышущие вечно,
ποταμοὺς μυριπνόους[1378] ἀένναον	ты облагоухал
προχέων, εὐωδίασας	множество верных.
τὸ στίφος τῶν πιστῶν	Сего ради миропомазанные,
ἀφ' οὗ[1379] μεμυρισμένοι,	отца как чада
πατέρα ὥσπερ τέκνα	православно воспеваем
ὀρθοδόξως ὑμνοῦμεν	в опасностях поборника.
τὸν[1380] ἐν κινδύνοις ὑπέρμαχον[1381].	
Ἀρετῶν	Благоухая
μυρίζων ἐν κάλλεσιν	красотами добродетелей
καὶ θαυμάτων ἀστράπτων ἐν τέρασιν,	и блистая знамениями чудес,
ὡραῖος ἐξανέτειλας	ты воссиял прекрасной
ἀστὴρ τῇ τοῦ Χριστοῦ,	звездой Христовой,
Νικόλαε τρισμάκαρ,	Николае треблаженный,
αὐγάζων ἐκκλησίᾳ,	сияя Церкви,

[1378] Редкое слово. Впервые встречается в Сивиллиных оракулах: τὴν Λυκίης ἄμυρον καὶ τὴν μυρίπνουν ποτε χέρσον («ликийский терновник и мироблагоухающую некогда сушу»). Oracula Sybillina. 5. Встречается также у св. Григория Богослова в «Нравственных поэмах»: Εἴπες ἄν, ὡς «Ὁ πατὴρ ἦν καλὸς, ἢ μυρίπνους» («Скажешь ты: «Отец был прекрасен или миродышущ»«). PG. 37. 851.

[1379] ἀφ' ᾧ

[1380] τῶν

[1381] Применительно к иерарху встречается в письмах св. Феодора Студита: ἀλλ' εὐλογητὸς ὁ θεός, ὃς ἐν τοιούτῳ σεισμῷ ἀσεβείας τηλικοῦτον ὑπέρμαχον ὁμοῦ καὶ κυβερνήτην τῇ ἑαυτοῦ ἐκκλησίᾳ ἐδωρήσατο («Но благословен Бог, Который в таковом землетрясении нечестия даровал Своей Церкви такого поборника и кормчего»). *Theodorus Studites*. Epistula 423. 3. Nicetae hegumeno. Fatouros. Vol. 2. P. 592.

σκοτομήνην[1382] διώκων	безлунную тьму отгоняя
τῆς ἀδικίας ἱλαρώτατα.	неправедности радостно.
Ὑπέρθεν	Ввысь,
ὡς ἅρματι[1383] μύρῳ τῷ σῷ	как на колеснице, на мире твоем
τῶν ἀγόνων διφρεύσας,	подвигов помчавшись,
κατέσπευσας εἰς μένοντα	ты поспешил в ожидающий
παράδεισον, Νικόλαε,	рай, Николае,
λαμπρῶς βασίλειον εἰς θεῖον	пресветло, в Царство Божественное,
χαρᾶς εἰς εὐφροσύνην	в веселье радости,
διὰ μένουσαν δόξαν	для ожидающей славы
καὶ ἀπαράλλακτον ἀπόλαυσιν.	и неизменного наслаждения.
Θ. Μητέρα,	Матерью,
παρθένον Θεὸν ἐν γαστρὶ	Девой, Бога во чреве
συλλαβοῦσαν ἀσπόρως	Восприявшей бессеменно
καὶ τέξασαν ἡ φύσις σε	и Родившей, природа Тебя
ἐγνώρισεν ὑπὲρ νοῦν	показала, паче ума
σαρκὶ συνειληφυῖαν	плотью Зачавшую,
τὸν Λόγον ὑπὲρ λόγον[1384],	Слово паче слова,
διὰ τὸν λόγον	чрез слово[1386][66], паче ума,
ὑπὲρ νοῦν κόσμον κοσμήσαντα[1385].	мир украсившее.

[1382] Возможная аллюзия на 10-й псалом: ὅτι ἰδοὺ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐνέτειναν τόξον, ἡτοίμασαν βέλη εἰς φαρέτραν τοῦ κατατοξεῦσαι ἐν σκοτομήνῳ τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ («Ибо се, грешники напрягли лук, приготовили стрелы в туле стрелять во мраке правых сердцем»). Пс. 10: 3. См. также у св. Феодора Студита: Γενοίμεθα, ὦ ἀδελφοί, ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ σκολιᾷ καὶ διεστραμμένῃ ὡς φωστῆρες αὐγάζοντες τοῖς ἐν σκοτομήνῃ τῆς αἱρέσεως («Да будем, братие, в роде сем лукавом и извращенном как светильники, сияющие тем, кто пребывает во мраке ереси»). Epistula. 301. 6. Fatouros. Vol. 2. P. 440.

[1383] В связи с образом пророка Илии. см. введение в публикацию. См. также первый кондак св. Николаю:
Ὁ Θεσβίτης ποτὲ ἐπιδίφριος ἤγετο,
σὺ δέ, πάτερ, ταῖς σαῖς ἀρεταῖς ὡς ἐν ἅρματι
ἐπιβὰς ἀνῆλθες ἔνδον τῶν ἀδύτων
Илия некогда колесничник возносился,
Ты же, отче, на добродетелях, как на колеснице,
Взойдя, взошел внутрь Недоступного.
Hymnus 77, 14.

[1384] Возможная реминисценция из тропаря на малое освящение воды: Θεοτόκε, ἡ τεκοῦσα τὸν Λόγον ὑπὲρ λόγον («Богородице, родившая Слово паче слова»).

ΩΔ[Η] ΣΤ΄. ΣΠΛΑΓΧΝΩΝ ΙΩΝΑΝ	***Песнь 6***. *Из утробы Иону*
Ἄιδει σοι τερπνῶς	Поет тебя сладостно
ἡ Μύρων μητρόπολις,	Мир митрополия,
σωρὸν θησαυρὸν	сокровищем прах
λειψάνων ἔχουσα	мощей имея
τῶν ἁγίων σου,	святых твоих,
Νικόλαε ἔνδοξε,	Николае славный,
πιστῶς πανηγυρίζουσα,	верно празднуя,
θαυμάτων ροαῖς	чудес потоками
μύρΣ ποταμοῦ προχέουσα,	миро рекой изливая,
ἐκκλησίας μυρίζουσα σύστημα.	церковное помазует собрание.
Л. 17 об.	Л.17 об
Τέμενος σεπτόν,	Храм чтимый,
δοχεῖον τίμιον,	вместилище драгоценное,
τοῦ μύρου Χριστοῦ	мира Христова
φανεὶς ἐπάξιον[1387],	явления достойное,
εὐωδιάσας	ты облагоухал каплями
τῶν θαυμάτων σταγῶσιν σου,	чудес твоих,
ὅσιε Νικόλαε,	преподобный Николае,
τὸ στίφος τῶν ὀρθοδόξων,	оплот православных,
χάριν ἐκ Θεοῦ γὰρ εἴληφας	благодать от Бога ты воспринял
τοῦ μυρίζειν τὸν κόσμον τοῖς θαύμασιν.	миропомазать мир чудесами.
Ὥσπερ εὐθαλὴς	Как благоцветный финик
ἐξήνθησας, ὅσιε	ты процвел, преподобный
Νικόλαε, φοῖνιξ[1388]	Николае,

[1385] Об игре словами см. выше. Возможно, она восходит к Астерию Софисту: καὶ μόνος ὁ κόσμος οὐκ ἔχει τὸν κοσμήσαντα («И только один мир не имеет украсившего его»). *Asterius*. Commentaria in psalmos. 25, 9. В этой строфе присутствуют метрические неправильности, в последнем стихе не хватает одного слога, в предпоследнем – двух.

[1386] Аллюзия на формулу 1-й главы книги Бытия (Шестоднев). «И сказал Бог…» (Быт. 1: 3 и далее), а также – на учение о творении мира через Слово Божие.

[1387] Ср.: *Роман Сладкопевец.* Кондак на Великую среду: Δός μοι, εἰ ἔχεις, ἐπάξιον μύρον τοῦ φίλου μου («Дай мне, если имеешь миро, достойное Друга моего»). Hymnus. 21. Sect. 9.

[1388] Цитата из 91-го Псалма: δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει («Праведник, яко финикс, процветет»).

ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ,
καὶ ἐμύρισας
τοὺς πικρίᾳ κινδύνων
ἀλγοῦντας δεινῶς,
ἀντιλήψει θερμότητι,
μέγας ἐν ἀνάγκαις πρόμαχος
μυροτρόπως γὰρ **πᾶσιν ἐγνώρισας**.
Θ. Νέκρωσιν ἡμῶν,
ζωὴν ἡ κυήσασα,
Παρθένε ἁγνή,
μόνη ἀπέβαλες
καὶ ἐζώωσας
ἐν τῷ τόκῳ σου φύσιν
τὴν βρότειον, τὸν ἄϋλον
ἐν μήτρᾳ γὰρ ἐχώρησας
Λόγον τὸν Πατρὶ συνάναρχον[1389]
καὶ τῷ Πνεύματι, Κόρη, ὑμνούμενον.

для Церкви Христовой
и помазал
горечью бед
болеющих люто, услаждая
заступничеством теплым,
великий в скорбях защитник
мирообразно всем ты явился.
Мертвенность нашу,
Ты единая отвергла,
Жизнь родив,
Дево Чистая,
и оживила
Рожденным Тобой
смертную природу, Невещественного
в утробе вместила,
Слово Воспеваемое, Дево,
Собезначальное Отцу и Духу.

ΩΔ[Η] Ζ΄ ΟΙ ΠΑΙΔΕΣ ΕΥΣΕΒΕΙΑ

Παθῶν ἰλὺν ὡς σκῦλα
ἐκνικήσας, Νικόλαε, εἴληφας,
τῆς ἐγκρατείας τῷ πυρὶ
καταφλέξας, δὲ **ἀνάθημα**
σεαυτὸν Τριάδος φέρεις
μυροδόχον[1390] βοῶν
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεός,

***Песнь** 7. Отроки благочестию*
совоспитанные
Страстей тину попалив
воздержания огнем, Николае,
как бы добычу ты взял,
победив, в жертву
себя Троице приносишь,
мироприемлющую, взывая:

Пс. 91: 13.

[1389] Возможная цитата из воскресного тропаря 5-го гласа: Τὸν συνάναρχον Λόγον Πατρὶ καὶ Πνεύματι. («Собезначальное Слово Отцу и Духу»). Παρακλητική. Σ. 238. См. также слово Иоанна Златоуста на Рождество: τέξῳ υἱὸν συνάναρχον τῷ Πατρὶ, τέξῳ υἱὸν συναΐδιον τῷ Πνεύματι («Родишь Сына, собезначального Отцу, родишь Сына, совечного Духу»). *JoannesChrysostomus.* In Christi die natalem // PG. 61. 738.

[1390] Крайне редкое слово. См. у Псевдо-Афанасия: ὦ θεοφίλεια ψυχῆς! ὦ μυροδόχον σκεῦος («О боголюбие души! О мироприемлющий сосуд»). *Athanasius*. In nativitatem praecursoris // PG. 28. 908.

εὐλογητὸς εἶ.

«Отцов наших, Боже,
благословен еси».

Ληφθέντες ἀβουλίᾳ
οἱ στρατάρχαι ἐκ φθόνου πρὸς φόνον
δεινόν,
τὸν ἐν τοῖς Μύροις σὲ λαμπρὸν
ὑφαπτόμενον ἀστέρα βοαῖς
εὐμυρίσαντες, ζωῆς
αἴτιον[1391] ἔψαλλον
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεός,
εὐλογητὸς εἶ.

Схваченные по неправедному совету
военачальники из зависти для
убийства лютого,
В Мирах тебя пресветлую
засветившую звезду
призывами помазав (миром),
Виновника жизни воспевали:
«Отцов наших, Боже,
благословен еси!»

Ἐλαίῳ τῆς ἁγνείας
τὴν λαμπάδα μυρισθείς, Νικόλαε,
κόρας ὡς ἔσωσας τὸ πρίν,
ναυτιλλίας τὲ τὸ ὕστατον τῆς ἀγνοίας[1392]
φῶς τοὺς ἄνδρας
ἐφελκύεις βοᾷν
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεός,
εὐλογητὸς εἶ.

Елеем чистоты
светильник помазав, Николае,
как дочерей ты спас прежде,
так и в конце мужей
мореплавания от неведения к свету
ты извлекаешь, чтобы взывать:
«Отцов наших, Боже,
благословен еси».

Θ. Κραταίωμα σε, Κόρη,
καὶ ἰσχὺν καὶ δυναστείαν ἔχοντες
ὅπλον, ῥομφαῖαν, θυραιὸν
πρὸς ἐχθροὺς, Θεόπαις[1393], ἄτρωτον
ἐκτροπούμενοι αὐτοὺς
πιστῶς κραυγάζομεν

Державой Тебя, Дево
и силой, и владычеством имея,
доспехом, мечом, щитом
на врагов, Богоотроковице,
несокрушимым, обращая в бегство их,
верно вопием:

[1391] Реминисценция из 7-й песни 2-го тропаря Пасхального канона: καὶ σκιρτῶντε ὑμνοῦμεν τὸν αἴτιον, τὸν μόνον εὐλογημενον πατέρων Θεὸν («И играя, воспеваем виновного, Единого благословенного отцов Бога»). Πεντηκοστάριον. Σ. 4.

[1392] Основное чтение текста – ἁγνείας. Чтение ἁγνοίας – более поздняя правка черными чернилами

[1393] В значении «Богоотроковица» впервые встречается у св. Феодора Студита: Στεῖραι, εὐέλπιδες ἔστε πρὸς τὴν πρὶν στειρεύουσαν, εἶτα θεόπαιδα γεννήσασαν ἀποσκοπεύουσαι («Неплодные, исполнитесь благих надежд, созерцая прежде неплодную, а затем родившую Богоотроковицу»). *Theodorus Studites*. Homilia in nativitatem Deiparae // PG. 96. 681.

ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεός,	«Отцов наших, Боже,
εὐλογητὸς εἶ.	благословен еси».
ΩΔ[Η] Η΄. ΘΑΥΜΑΤΟΣ ΥΠΕΡΦΥΟΥΣ	***Песнь 8****. Чуда преестественного*
Η ΔΡΟΣΟΒΟΛΟΣ	Росодательная
Ὡς Μύροις ἐν τῇ ζωῇ παροικήσας,	Как в Мирах ты в жизни жил,
μετὰ θάνατον μύρα προχέεις,	после смерти миро изливаешь,
μυρισθεὶς γὰρ κέχρισαι,	благоуханно ты помазан был,
μυροτρόπως πνευματικαῖς	мирообразно духовными
εὐμυρίσας καλλοναῖς,	ты умастил красотами,
ἱεραρχίας ὀσμή,	иерархии благоухание,
καὶ ἀρωματίζεις μύροις κράζοντας·	и облагоухаешь миром вопиющих:
εὐλογείτω ἡ κτίσις πᾶσα τὸν Κύριον	«Да благословит тварь вся Господа
καὶ ὑπερυψοῖ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.	и превозносит во все веки».
Κόσμος σου κρουνοῖς ἐν τοῖς τῶν	Мир твоими потоками мира, о мудрый,
μύρων, σοφέ,	помазанный образами чудес, отче,
μυρισθεὶς τρόποις, Πάτερ, θαυμάτων	сладкодышущими цветами
ἡδυπνόοις[1394] ἄνθεσιν	таинственными словес, Николае,
τῶν λογίων μυριστικοῖς, ὦ Νικόλαε,	воспевает твое успение
ἐξᾴδει σου τὴν	и верой, ликуя, взывает:
καὶ πίστει βοᾷ ἐπαγαλλόμενος	«Да благословит тварь вся Господа
εὐλογείτω ἡ κτίσις πᾶσα τὸν Κύριον	и превозносит во все веки».
καὶ ὑπερυψοῖ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.	
Ῥείθρῳ ἀρδευθεῖσα τῶν μύρων, Πάτερ,	Потоком орошенная мира, отче,
ἐκκλησία τερπνῶς λελουμένη	Церковь, сладостно омытая,
νυμφικῶς ἐστόλισται	как невеста украсилась,
μυριπνόοις ἐν ἀρεταῖς	миродышущими добродетелями.
σου, Νικόλαε, καὶ γήθεται,	твоими, Николае, и радуется,
βοᾷν τῷ Χριστῷ	чад своих верно научая
τὰ τέκνα αὐτῆς πιστῶς προτρέπουσα	взывать ко Христу:

[1394] Χαῖρε, κρῖνον, ἡδύπνους ῥοδωνία τοῦ Πνεύματος («Радуйся, лилия, сладкоблагоуханная роза Духа»). *Theodorus Studites*. In Nativitatem // PG. 96. 692.

«Да благословит тварь вся Господа
и превозносит во вся веки».

εὐλογείτω ἡ κτίσις πᾶσα τὸν Κύριον
καὶ ὑπερυψοῖ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας

Ὅλην σὲ τῷ κάλλει ἀμώμητον, Κόρη,
τοῦ Πατρὸς ἐνυπόστατος Λόγος
ἐφευρὼν ἐσκήνωσεν,
ὅλως ὅλῳ ὑπερφύως
ἑνωθείς μοι, γεγονὼς σάρξ
ὡς ηὐδόκησεν,
σώζων, Θεοτόκε, τοὺς κραυγάζοντας
εὐλογείτω ἡ κτίσις πᾶσα τὸν Κύριον
καὶ ὑπερυψοῖ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

Во всю Тебя красотой, непорочную,
Дево,
Отца Ипостасное Слово
обретя, вселилось,
всецело всему сверхсущностно,
соединившись мне, стал плотию,
как благоволил, спасая, Богородице,
взывающих:
«Да благословит тварь вся Господа
и превозносит во вся веки».

ΩΔ[Η] Θ΄ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΞΕΝΟΝ ΟΡΩ ΚΑΙ
Τῶν ποιμένων
ὑπέρφωτον[1395] σε λαμπτῆρα, σοφέ,
ἱερέων εὔκλειαν,
κανόνα τῶν μοναζόντων θεῖον
κινδύνων τὲ ῥύστην[1396],
παθῶν ἐκδιώκτην,
νόσων ἴασιν πιστοῖς
ἡ Τριάς σε κατεμύρισεν[1397], Νικόλαε.

Песнь 9. *Таинство странное вижу*
Пастырей
пресветлым тебя светильником,
мудрый,
священников похвалой,
правилом монашествующих
божественным,
от бед избавителем,
страстей прогонителем,
болезней исцелением для верных

[1395] ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος («как светоначальный и сверхсветлый»).
DionysiusAreopagita. De divinis nominibus. P. 150

[1396] Ср. с 1-им кондаком св. Николаю:
ἀεὶ γὰρ σὲ πάντες προστάτην καὶ ῥύστην
ἐν πειρασμοῖς τε καὶ περιστάσεσι
συνήθως προβάλλομεν
Всегда тебя все, предстателя и избавителя,
В искушениях и обстояниях
По обычаю призываем.
Hymnus. 77. 21, 4.

[1397] τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ καταμυριζόμενος, καὶ εὐωδιάζων τὰ σύμπαντα («Духом Святым

	Троица тебя миропомазала, Николае.
Ὁλοτρόπως,	Всецелым образом,
Πάτερ, σαυτὸν θύμα τίμιον	отче, ты себя в жертву драгоценную
Ἀβραὰμ προσήνεγκας.	как Авраам, принес
ὡς ἄλλον Ἰσαὰκ ἐκ πόθου	как другого Исаака от любви
καὶ κλίμακι, μάκαρ,	и лестницей, блаженный,
τῶν σῶν θαυμασίων	твоих чудес
ἐρειδόμενος, Θεῷ	утверждаемый, к Богу
ἐκολλήθης μυρισθεὶς τρόποις, Νικόλαε.	ты прилепился, миропомазан образами, Николае.
Ὑπερέστης	Ты возвысился,
νεφοσαρκὸς τῆς παχύτητος	небоплотский, над дебелостью
καὶ φωτὶ ἀΰλῳ δέ	и светом невещественным
πάτερ, καταλαμφθεὶς σου τὴν φρένα,	отче, просвещенный душою
Νικόλαε, μύρῳ	Николае, миром
χρισθεὶς ἱερεὺς	помазанный священник
πιστῶς ἐγνώρισε τῇ σῇ εὐσημίᾳ[1398],	верно явил своим избранием,
τοὺς πιστοὺς θέλγων εἰς θείας μονάς.	верных восхищая в божественные обители.
Θ. Σὲ τὴν μόνην	Тебя единую
ἐλπίδα, τεῖχος καὶ στήριγμα,	надежду, стену и утверждение,
καὶ ἰσχὺν καὶ σκέπην μου	и крепость, и покров мой,

миропомазанный и облагоухающий все»). *Joannes Chrysostomus*. In sanctum Stephanum // PG. 63. 932A. Ср. также 1-й кондак св. Николаю:
μύρῳ σῶν εὐχῶν τὸ τῆς καρδίας μου
δυσῶδες ἅπαν καταμυρίζων,
καὶ καταρδεύων μου τὸν νοῦν
ὄμβροις τοῦ θείου πνεύματος
Миром молитв твоих сердца
смрад весь облагоухающий
и орошающий мой ум
дождями Божественного Духа.
Hymnus. 77. 25.

[1398] Это слово есть только у Аристотеля: ἐφ᾽ ὧν ἂν εὐσημία γένηται. δεῖ δὲ προβούλευμα γενέσθαι καὶ περὶ τούτων («И бывает их избрание (т.е. 6 пританов). Надлежит же, чтобы и об этом состоялся предварительный совет»). *Aristoteles*. Politeia Atheniensium. Sect. 44. 4.

καὶ σθένος καὶ ζωῆς ταμεῖον
παθῶν τε διώκτην,
σεμνὴ Θεοτόκε,
τοῖς κινδύνοις μου θερμὴν
ὡς ἀντιληψιν προστίθημι τοῦ σώζεσθαι.

и силу, и жизни сокровище,
страстей изгнание,
честная Богородице,
как в бедах мое теплое
предстательство
предлагаю во спасение.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3.
СЛУЖБА СВ. АБО ТБИЛИССКОМУ

СЛУЖБА СВЯТОМУ АБО ТБИЛИССКОМУ (Иадгари. С. 57-59).
Стихиры на «Господи воззвах». Глас 4.
О преславное чудо святаго
и мужественного Христова Або.
Когда был он пред судьями исмаильтянскими,
ревностью исполнился он святаго апостола Павла.
Ибо свыше воспринято имя его
всеми концами мира.
Приидите, верные,
прославим память его
и воспоем,
Ибо достойно увенчан он

Когда предстал он пред тираном сим агарянским,
то исполнился ненависти к нему и сказал:
«Как я отрекусь от Христа,
когда он Сын Божий?
И не отрекусь от Троицы Святой».
Приидите, верные,
прославим память его

и воспоем,
ибо достойно увенчан он

Когда разъярился гневом тиран,
и ярость лица его обратилась
на святого мученика Христова Або,
тот еще сильнее восклицал и говорил:
«Если и огнем и мучениями вы покончите со мною,
не отрекусь от Троицы Святой».
Приидите, верные,
прославим память его
и воспоем,
ибо достойно увенчан он

Когда вооружились беззаконники сии
на битву против святого мученика Христова Або,
тогда он с радостью приклонил
под меч шею свою,
ибо возжелал пришествия Господа своего,
и предварил явление Царствия Его.
Приидите, верные,
прославим память его
и воспоем,
ибо достойно увенчан он.

На «Благословите».
Тогда собрались старейшины исмаильтянские
на площади (на собрание) их,
и помыслили они против святого
мученика Христова Або.

Священники благословите
Укрепившего его,
люди, превозносите Его во веки.

Тогда приказал тиран
привести святого Або
и спросил его:
«Почему это так, Або?
Чего ради ты оклеветан?»
Священники, благословите
Даровавшего Ему силу,
люди, превозносите Его во веки.

Отвечал святой мученик Господень Або
и рек ему:
«Родители мои – исмаильтяне.
Я же – служитель истинного Бога».
Священники благословите
Укрепившего его,
люди, превозносите Его во веки.

Тогда разъярился мучитель из-за сего,
и гнев лица его обратился против святого,
и мужественного Христова Або.
Священники благословите
Укрепившего его
Люди, превозносите Его во веки.

На «Величит». Глас 4 побочный (8).
Днесь возопил Або

посреди множества язычников:
«Как возьмут у меня жизнь человеческую,
и как отсечена будет голова Або?
Как направится на нее меч,
будто на спелый плод?
Как истечет сердце кровию,
подобно как у жертвы?
Избави меня, Господи, от агарян!»
Но множество агарян возопило к Або:
«Прими закон наш,
и будешь превыше всех».

Но Або возопил и изрек:
«Не приму я от вас взятки,
ни золота, ни карбункулов,
не стремлюсь я к этой временной жизни.
Но да увижу Духа Святаго
сидящего одесную Отца,
Ибо слова его сладостны
паче меда сотового.
Но как Он изволил,
язычники, посвятитесь,
ибо никто не приял (из вас)
Духа Святаго».

Когда Або был истреблен тираном,
и тело его было сожжено огнем,
то вознесен он был
Ангелами Божиими
ко Господу.

Видел он Его и сказал Он ему:
«Радуйся, Або,
ибо не смутил тебя острый меч,
ни казни,
ни множество агарян.
Сего ради и удостоился войти
в Царствие небесное
и жизнь вечную.

Стихира на «Хвалите». Глас 1 побочный (т.е – 5)
Страдания ты претерпел
от исмаильтян, Або,
и от искусителей избавился,
и в жертву принес плоть свою,
и Христа проповедал.
Как светило небесное,
и как подвижник за весь мир подвизался,
и смерть презрел,
и печаль о мире оставил,
и о Едином ты благоволил.
И ныне молись о душах наших,
Даровать им великую милость.

Возлюбил (или возжелал) пришествие Господа Своего
блаженный мученик Христов Або,
стал пред мучителем своим,
и видел острый меч поднятый,
и не устрашился от страха его,
но совлек одежду свою,
и преклонил под острие главу свою.

И ныне испрашивает душам нашим
великую милость.

Облекся в одежду преподобных отцов
возлюбленный Христов Або.
Четверицею был приведен,
как на колеснице,
на место жертвоприношения.
И, как жертва благая,
и кадило приятное,
и как миро драгоценное,
кровью принеслся
и гробом его стала вода.
И ныне испрашивает
душам нашим
великую милость.

В праздник прекрасный
Крещения Спасителя,
во второе рождение
великого мученика Або
возрадовались реки,
и возликовали потоки.
Ибо благоволил Господь на водах.
Тогда исцелил Он немощи человеческие
и радостью исполнил верных.
И ныне испрашивает душам нашим
великую милость.

На умовение рук. Глас 2.

Придите, верные христиане,
сотворим память святого Або,
который презрел порядок агарянский
и презрел огонь и меч
ради имени Христова.
Воспринял он венец нетленный со святыми.

ПРИЛОЖЕНИЕ 4.
СЛУЖБА СВ. ИМПЕРАТОРУ НИКИФОРУ 11 ДЕКАБРЯ

Публикация службы имп Никифору по списку БАН Греч. 12. (XII-XIII в.). Л. 4-6.

Ἀκολουθία του ἁγίου Νικηφόρου.
Στιχῆρα. Εἰς τὸ Κύριε ἐκήκραξα
..βραχυτάτου οὐρανίου
ἡλλάξω νίκην,
καὶ πόλιν μένουσαν,
γέρα καὶ στέφη
ζωῆς ἀκήρατα,
μάκαρ, δεξάμενος
ἐκ οὗ παράδεισον·
ὅθεν οἰκεῖς
νίκης ἐνδιαίτημα
μαρτύρων συσκηνὴ.

Κλίμαξ, ἀπὸ γῆς ἀνάγουσα
τῶν χαμερπῶν προκοπῶν,
ἡ σφαγή σου γεγενηται,
πρὸς μαρτύρων ὕψωμα
καὶ ἀθανάτου εὐ.

Καταγελᾶται γὰρ ὁ δίκαιος
πλὴν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἐξαισίῳ
φαυλὸς ἐλέγχεται,
τῷ θανάτῳ ἄδικον δικὴν διδοὺς
ὅθεν σὺ τῆς κρείττονος νίκης τετύχηκες

Ὢ τοῦ παραδόξου θαύματος,
ἡ ἱερὰ κεφαλὴ
ἡ ἀγγέλοις αἰδέσιμος,
ὄψις ὑποσκίμποδι
ἐκριφεῖσα ἐπαίζετο
καὶ πλείων εἶχεν,
.....ἀπόνοια
ἀνδρὸς δικαίου τὲ γνώμη βάρβαρος.
ὦ τῶν κριμάτων σου
τῶν ... παρῶν Κύριε,
οἷς καὶ ζωὴν εἶξας
ὁ θεράπων σου κεκληρονόμηκεν.

Ἕτερα στιχήρα
Ἦχος πλάγιος β, Πρὸς τριήμερος
Βασιλεῖον τὸ φρόνημα,
ἐκ βρέφους κεκτήμενος σαρκὸς,
τὰς κινήσεις καθυπέταξας τῷ νῷ
καὶ βασιλεὺς κατ᾽ ἄμφω
τῇ κλήσει φερωνύμως
σὺ, Νικήφορε, ἐχρημάτισας.

ὅμοιον
Ἑώας ἐξανάτειλας,

λαμπτὴρ φωτοειδὴς τηλαυγῶς
ἐνάστραπτων,
ἑστεμμένος εὐπρέπως
τῶν ἀρετῶν τῷ κύκλῳ,
καὶ φῶς ἐνθέου βίου
βασιλικῶς ἀναβαλλόμενος.

Δαιμονίων και βαρβάρων σε
τὰ στίφη κατεπλάγησαν,
ἐσήκοτα
ὡς φέγγος ἀστραπῆς
δι᾽ ὅπλων τῶν ἐνθέων·
ἐξῆλθες διάκοψας
σὺ ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς.

Κονδάκιον Ηχος β΄. Πρὸς τὸ τὰ ἄνω ζητῶν.
Τὰς νίκας στηφθεὶς
τῆς νίκης, ὡς ἐπώνυμος,
καὶ βαρβάρων ὄφρυν,
καὶ θράσος ἐταπείνωσας,
τροπαιοῦχος ἄριστος, θεσπέσιε,
κατ᾽ ἐχθρῶν χρηματίσας.
Διὰ τοῦτο σε οἱ πιστοὶ αἰτούμεθα·
μὴ παύσει πρεσβεύων
ὑπὸ πάντων ἡμῶν.

Ὁ οἶκος.
Τίς ἐξισχύσει τὰς ἀριστείας
ἐξειπεῖν τῶν σῶν πόνων,
οὕς ἐν βίῳ παρόντι

ἐτελέσας, μακάριε,
πρὸς τοὺς ἀθεοὺς Ἰσμαηλίτας;
κατὰ κράτος τὰ τούτων συγκόπτων στίφη
Καὶ τοὺς πιστοὺς ἐξαιρούμενος
τῆς τούτων πικρὰς δεινῆς αἰχμαλωσίας
ὑποσπόνδους αὐτοὺς ἐργαζόμενος,
τοῖς πόθῳ Χριστὸν δοξάζουσι
καὶ τὴν σὴν ἐκτελοῦσι πανήγυριν
μὴ παύσῃ πρεσβεύων.

Ο κανὼν φέρων ἀκροστιχίδα τὴνδε Χρέους ἀμοιβὴν τὸν δὲ σοι πλέκω κρότον
Ωδὴ α΄. ἦχος πλάγιος δ΄ ἁρματηλάτην Φαραὼ

Χειρὶ με σῇ, παντοδύναμε Δέσποτα,
ἴθυνον πρὸς ἀρετὴν,
τοὺ δὲ νοὸς κόρας
φώτισον, καὶ γνῶσιν μοὶ
παράσχου τῷ οἰκέτῃ σου
ἐπαξίως ὑμνῆσαι
θεράποντά σου τὸν μέγιστον,
τὸν ἐν βασιλεῦσιν ἀοίδιμον.

Ρήμασι θείοις τοῦ Σωτήρος, πάνσοφε,
ἀκολουθῶν εὐπειθῶς
τὸν ζωτικον νόμον
τούτου διετήρησας,
πενήτων προμηθούμενος,
καὶ νηστείαις σχολάζων,
καὶ προσευχαῖς, δι᾽ ὧν γέγονας

σκεῦος· τίμιον τῷ Δεσπότῃ σου.

Εν τῇ ὁδῷ τῶν ἐντολῶν σου ἔδραμεν
ο σὸς οἰκέτης, Χριστὲ,
διὰ τὸν σὸν πόθον
βασιλεὺς ὁ κράτιστος,
τῆς νίκης φερώνυμος,
καὶ τὸν βίον λαμπρύνας
ταῖς ἀρεταῖς καταγωγιον.
Πνεύματος τοῦ Θείου γεγένηται

Ολοκληροτάτῃ προθυμίᾳ σου, Πάναγνε,
τοῦ σου Ὑιοῦ καὶ Θεοῦ
τοὺς σωστικοὺς τρίβους
θεοφρόνως ἤνυσεν
ὁ γνήσιος θεράπων σου,
δυσμενεῖς κατὰ κράτος
τοὺς ἀοράτους τροπούμενος
καὶ τοὺς ὁρατοὺς συμμαιχᾳ σου.

Ωδὴ γ΄Ὁ στερέωσας κατ᾽ ἀρχὰς
Ὑπερνηξάμενος, σοφὲ,
τὸ πέλαγος τούτου βίου
ἀχειμάστως εἰς πανεύδιον ὅρμον,
τὰ ἀγώγημα καλὰ
ἐν λίμνῃ εἰσήνεγκας,
τῆς ευπορίας ὅλκον (ὅλβον)
ἐν οὐρανοῖς τὸν ἀσύλητον.

Σὺν ταῖς μαρτύρων εὐρηκὼς

χωρείαις τὴν κατοικίαν,
ὡς ἐπόθεις περιῶν ἐν τῷ βίῳ,
θεοφόρε, καὶ Θεὸς,
πληρῶν τὸ βούλημα,
χερσὶ γὰρ μιαιφόνων (μιαιφόνοις)
τελιεωθεῖναι σε εἴασεν.

Απὸ νεότητος τὸν σὸν,
Θεομακάριστον υἱὸν
ἀποσμήξας προσευχαῖς καὶ μελεταῖς,
ἀγρυπνίαις τὲ πολλαῖς,
καὶ ὁλονύκτοις στάσεσιν
χάριν θέοθεν εὗρεν
τῶν ἰαμάτων ἀνέκλειπτον.

Μυσταγωγεῖται διὰ σου
τὰ κρείττω καὶ ὑπὲρ λόγον,
Θεομῆτορ, ὁ πιστὸς σου θεράπων,
διὰ τοῦτο τῶν ρευστῶν
αὐτίκα κατεφρόνησε
τῶν οὐρανίων κατατρυφῆσαι γλυχόμενος.

Ωδὴ δ Σύ μου, Χριστε,
Ὁ τοῦ Χριστοῦ πόθος τε προσανεπτέρωσε
διὰ βίου
πρὸς τὰ ὑπερκόσμια
ἀναδραμεῖν, καὶ δι᾽ ἀρετῆς
πρὸς ὑψηλωτάτην
ἀνενεχθῆναι ἀκρώρειαν,
θεόφρον Νικηφόρε,

καθορᾶν τοῦ Σωτῆρος
τὸ ἀμήχανον κάλλος καὶ ἄρρητον.

Ἴσχυν τὴν σὴν
ἔχων ὁ κράτιστος, Κύριε,
βασιλεὺς σου,
ἔθνη τὰ ἀλλόφυλα
Ἀγαρηνῶν ἄρδην καθαιρῶν,
πόλεις ὑποφόρους
τελεῖν Ῥωμαίοις ὑπέταξε.
τῇ σῇ γὰρ συνεργείᾳ
θεοφρόνως ἐβόα·
τῇ δυνάμει σου δόξα, Κύριε.

Βάθος τῶν σῶν
Σῶτερ, κριμάτων καὶ ἄβυσσον
τῆς προνοίας τίς ἐξερευνήσειεν;
ὅπως τὸν σὸν λάτριν ἐν χερσίν
εἴασας τεθνᾶναι
μιαιφονόντων, ἐν σκότει τε
πιστῶς δεδουλευκότα,
καὶ θερμῶς σοὶ βοῶντα·
τῇ δυνάμει σου δόξα, Κύριε.

Ἡ κραταιὰ
τῶν εὐσεβούντων ἀντίληψις,
βασιλέων
πάντων τὸ κραταίωμα,
σὺ ἀληθῶς, ἄχραντε σεμνη,
ὄντως ἀνεδείχθης,

διὸ καὶ νῦν ὁ θεραπὼν σου
πρὸς ὕψος ἀνηνέχθη,
ἀρετῆς συνεργόν σε
κεκτημένος καὶ στηριγμα ἄσειστον.

Ωιδὴ ε΄ Ἵνα τί με ἀπώσω
Νυσταγμὸν ἀμελείας,
πάνσοφε, βλεφαρῶν καὶ ὕπνον ἀπήλασας
ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν σου
ἐγρηγόρευσι θείαις καλλόμενος,
ὅθεν πρὸς ἑσπέραν
τῆς ἐκδημίας ἀνεφάνης
ἱερώτατον θῦμα τῷ Κτίστῃ σου.

Τὸν τὰ πάντα ὁρῶντα,
ἔνδοξε, μιμούμενος,
πρᾶος γέγονας,
φοιτητὴς ὡς τούτου
συμπαθής, ἐλεήμων καὶ μέτριος,
ὅθεν καὶ τὸν πλούτον
τοῖς ἐνδεήσι δαψιλεύων
τὸν ἀκήρατον ὅλβον κεκλήρωσαι.

Ο πιστός σου οἰκέτης,
Σῶτερ σου, τοῖς λόγοις ἑπόμενος ἄριστα,
ὡς τιθεμένους
οὐκ ἐρίζων, οὐκ ἀνταμυνόμενος,
ἀλλὰ θέλων μᾶλλον τυθῆναι
ἢ παραθῦσαι μαρτυρικῶς
ὑπ αὐτῶν σφαγιάζεσθαι.

Νομοδότην τεκούσα,
Λόγον μεγάλης βουλῆς τὲ τὸν Ἄγγελον,
τοῦ Πατρὸς, Παρθένε,
πρὸς αὐτὸν παρρησίαν ὡς ἔχουσα,
μητρικὴν, ἐγένου τῷ βασιλεῖ καὶ οἰκέτῃ σου
πρέσβυς και μεσίτης σωτήριος.

Ωδ Σ. Ἰλάσθητι με..
Δαιμόνων τοὺς πειρασμοὺς
καὶ ἡδονῶν ὑπεκκαύματα
τῆς ἐγκρατείας
τελείως ἐξέκλινας,
καὶ σῶμα ἐνέκρωσας,
τῶν παθῶν εὐνάσας
τὰ ἠδήματα, θεόπνευστε.

Ἐγένου χωρητικὸν
δοχεῖον,
ὡς τοῦ Πνεύματος
δι᾽ ἐμμελείας σαυτὸν καθαρὰς, πανόλβιε,
καὶ χάριν ἀπείληφας
παρ᾽ αὐτοῦ πλουσίως
θεραπεύειν τὰ νοσήματα.

Σοφίᾳ πνευματικῇ
ῥυθμήσας ὅλον τὸν βίον σου,
τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς
τῷ νῷ καθυπέταξας

πρὸς ὕψος μετέωρον·
ὅθεν ἀνηνήχθης
ἀπαθείᾳ σου.

Ωδ ζ. Θείου συγκαταβάσεως
Ιδεῖν ἐφιέμενος
Θεοῦ τὴν δόξαν
εὐσεβοφρόνως, σοφέ,
τὰς αὐτοῦ διατάξεις
φυλάττων ὤφθης,
παντοδαπαῖς ἀρεταῖς
κεκοσμημένος,
διὸ ταις ἐκραύγαζες
εὐλογητὸς ὁ Θεὸς...

Πυρούμενος, πάνσοφε,
τῷ θείῳ φίλτρῳ
τῷ τοῦ Σωτήρος Χριστοῦ,
τοὺς ἐδέμους αὐτοῦ παστάδας
προθύμῳ γνώμῃ
τετήρηκας.
Διὸ καὶ ψάλλεις εὐσεβῶς
Χριστῷ παριστάμενος
εὐλογητὸς ὁ Θεὸς...

Λαοῦ τοῦ θεοφρόνος
ποιμὴν ἐγένου,
ἐγχειρισθεὶς πρὸς Χριστοῦ
βασιλείας τὰ σκήπτρα,
καὶ ἐκτακήσας

ψυχὰς πενητῶν σαφῶς,
πείνῃ καὶ δίψῃ
λιπαίνων ἐκραύγαζες
εὐλογητὸς ὁ Θεὸς...

Εὑρῶν σέ βοήθειαν ἐν βίῳ
ὄντως ὁ θαυμαστὸς βασιλεὺς
τῇ πρὸς σου συμμαχίᾳ
δαιμόνων στίφη,
κατετροπώσατο νῦν,
καὶ ἀλλοφύλων τὰς φάλαγγας ὤλεσεν
Θεοκυῆτορ, βοῶν, εὐλογητὸς...

Ωδ Η Ἑπταπλασίως...
Κατὰ δαιμόνων ἔστησας
προφανῶς σου τὸ τρόπαιον,
κατὰ βαρβάρων δυσμενῶν, πανάριστε,
θεόθεν γέρας εἴληφας,
πρὸς τοῦ Σωτῆρος χαρὰν
σαφῶς θαυματουργεῖν καὶ θεραπεύειν
τὰς νόσους,
καὶ πνεύματα διώκων
τῶν πιστῶς ἐκβοώντων
λαὸς …

Ὡς θαυμαστός εἶ, Κύριε,
καὶ μέγαλα τὰ ἔργα σου,
τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις
ἐργασμένα πάντοτε,
ξηρὰ γὰρ κείμενα

..... σώρου λείψανα
μύρα ἰαμάτων κρουνίδων
βλυστάνει,
καθαίροντα πάθη
τῶν θερμῶς μελωδούντων·
λαὸς, εὐλογεῖτε...

Κατὰ παθῶν, θεόληπτε,
βασιλεύσας, ἐκράτησας
πάσης ὀλεθρίου
τῶν παθῶν τάξεων,
καὶ σώματος ἐνέκρωσας,
τὴν δὲ ψυχὴν ἐζώωσας
πράξεσιν ἀρίστοις,
ὅθεν καὶ σὺν ἀγγέλοις
βοᾷς ἀδιαλέπτως·
ἱερεῖς, εὐλογεῖτε...

Θ.Ῥάβδος ἰσχύος, πάναγνε,
ὁ υἱὸς σου γεγένηται,
δούλῳ τῷ πιστῷ σου
βασιλεῖ θεόφρονι,
ἐντεῦθεν ἀντιθαρρεῖται
ἀνομούντων ἔθνη πολλὰ,
καὶ δαιμονικὰς παρεμβολὰς
νῦν καθεῖλε
κραυγάζων ἀνενδότως
ἱερεῖς...

11 ДЕКАБРЯ. ПОСЛЕДОВАНИЕ ИМПЕРАТОРУ НИКИФОРУ

Русский перевод:

Стихиры на «Господи воззвах».

..Кратчайшего небесного
ты изменил победу,
и град пребывающий.
Венцы и почести
жизни нетленные
блаженне, ты приял,
от них же райское
где ты обитаешь,
победы обиталище,
мучеников скиния.

Лествица, от земли идущая,
от стараний земных
стало твое убиение,
к высоте мучеников
и бессмертия блаженству.
Ибо осмеивается праведник,
но чрез время недолгое
скверный обличается,
смертью право воздав неправедный долг,
посему ты стяжал победу прекрасную.

О преславнаго чудесе!
Священная глава
и ангелами чтимая,
как будто под ногами мяч
игралищем становится,

и большее творило
людское безумье,
на мужа праведного мненье варваров!
О судеб твоих
неведомых, Господи!
Имиже жизнь получив,
служитель твой унаследовал.

Иная стихира
Глас 6. Подобен «Тридневен..."
Мышление царское
ты стяжал от младенчества,
и движения подчинил уму,
и царем над обоими
призваньем тезоименнным
ты, Никифор, нарекся.

Подобен
От востока ты воссиял,
светильник световидный блистательно
сверкая,
увенчанный благолепно
венцом добродетелей,
и свет божественной жизни
испуская царственно.

Демонов и варваров
полки удивилися,
стоящему.
Как блистание молнии,

чрез божественное оружье
исшел ты и отсекл
как в исступленьи главы.

Кондак. Глас 2. Подобен «Вышних ища
Венчанный победами,
победе тезоименитый,
и варваров гордость,
и дерзость смиряющий,
победоносец лучший, богословнейший,
на врагов предназначен.
Посему тебя просим все верные:
не преставай молиться
за всех нас.

Икос.
Кто о подвигах может
о твоих нам поведать,
что свершил в этой жизни
ты, блаженный страдалец?
Ибо Измаильтян безбожных
изрубил ты своею мощью толпы.
И верных избавлял
от их горького ужасного плененья,
их сотворяя царству подвластными.
О любовью Христа прославляющих
и твое совершающих празднество
не преставай молиться!

Канон, несущих акростих «В ответ на долг тебе плету хвалу

Песнь 1. Глас 8. Колесницегонителя Фараона.

Рукою твоей меня, Владыко, к добродетели
направи, всесильне,
ума же мне очи
просвети, и знание
мне даруй рабу Твоему
воспевати достойно
служителя величайшего
Твоего, в царях преславного.

Спаса словам, всемудре, божественным
послушно последовал.
Его закон жизни
ты сохранил.
О бедных ты заботился,
и в посте подвизался,
и в молениях, чрез это стал
ты сосудом избранным ВладыкиТвоего.

Стремился по пути Твоих заповедей
Твой служитель, Христе,
Твоей любви ради
царь был державнейший,
победы тезоименный
и облиставший жизнью,
добродетелями обиталище,
ты явился Духа Божия.

Всецелым Твоим промышленьем, Всечистая,
Сына и Бога Твоего
пути спасительные
избрал богомудренно
служитель Твой истинный,
лютых врагов силою
обратив невидимых
и видимых, Твоим содействием.

Песнь 3. Утвердивый в начале
Мудре, переплыв,
сего жития море,
безбурно в тихую пристань,
и подвиги добрые
принес в пристанище,
жребий пути благого,
на небесах нерушимый.

С мучениками обретя
обитель ликованья,
как возжелал жизнь перейдя,
богоносне, и исполнил
Бог Твое воление,
убийц бо руками
позволил тебе преставиться.

От юности Твоего
Богоблаженного Сына
умилостив молитвами и заботами,

бдениями же многими
и всенощными стояниями
благодать обрел от Бога
исцелений неоскудеваемую.

Тайноводствует чрез Тебя
лучшее и паче слова,
Богоматерь, верный Твой служитель,
тленное чрез Тебя
презрел он немедленно,
насладиться земных стремившийся.

Песнь 4. Ты моя крепость, Господи.
Христова любовь окрылила
чрез жизнь
к премирным
востечь и чрез добродетель
к вышней вознестися вершине,
богомудре Никифоре,
созерцать Спасителя
неизреченную красоту и неизъяснимую.

Силу Твою
имея, сильнейший Господи,
император Твой,
народы иноязычные,
очистив агарянские
грады, подвластными
Ромеям повелел стать
твоим содействием,

вопиял богомудро:
«Слава силе Твоей, Господи».

Глубину Твоих,
Спасе, судов и промысла
бездну кто исследует?
Ибо служителю Твоему в руках
позволил скончаться
убийц кровавых, во темноте,
верно работавшему
и тепло взывавшему:
«Слава силе Твоей, Господи».

Державное
благочестивых защищение
царей и всех
нас утверждение
Ты воистину Чистая, чтимая.
истинно показалась,
Сего ради ныне и Твой служитель
к высоте вознесен был.
в добродетели сотрудника Тебя
стяжав и утвержденье неколебимое.

Песнь 5. Вскую мя отринул еси...
Дремание небреженья,
всемудре, от зениц и сон отгнал
от очей Твоих,
бдениями божественными украшаемый.
Сего ради к западу

изгнания ты явился
священнейшая жертва Творцу Твоему.

Все Созерцающему
славне, подражающий,
кроток явился ты,
как его служитель,
сострадательный, милостив и умеренный,
сего ради и богатство
нуждающимся уделяя,
унаследовал богатство нетленное.

Верный Твой служитель,
Спасе, твоим словам прекрасно последуя,
противникам
не враждуя, не противоугрожая,
но желая принестися в жертву,
или мученически пострадать,
и ими быть зарезанным.

Богородичен.
Законодателя Слова
родившая, великого Совета Ангела,
Отеческого, Дево,
ко Нему дерзновенье имущая
материнское, буди царю и рабу Твоему
Предстательница и Ходатаица спасительна.

Песнь 6. Очисти мя, Спасе...
Демонов искушения

и удовольствий воспламенения
истребив, к воздержанью
склонился совершенно ты,
и тело умертвил
от страстей, усыпив
богодухновенне, удовольствия.

Явился вместительным
сосудом
Ты Духа,
чрез чистую заботу о себе, всеблаженнейший,
и приял благодать
от него богато
исцелять болезни.

Премудрость духовную
устрояя всю жизнь твою,
плоти мудрования
ты подчинил уму,
возносясь, в высоту
сего ради ты взошел
бесстрастием твоим.

Песнь 7. Божия снисхождения...
Грядый видети
Божию славу
мудре, благочестивомудренно
Его повеленья
храня, явился
всякими добротельми

преукрашен.
Посему вопиял:
«Благословен Бог
отцев наших»

Премудре, распаляемый
Божественной любовью
к Спасителю Христу,
пажити Его эдемские
разумом бодрым
сохранил.
Посему благочестно поешь,
Христу предстоящий:
«Благословен Бог
отцев наших».

Богомудрого народа
ты пастырь явился,
получив от Христа
царские скиптры,
истаявшие
души явно бедняков
гладом и жаждой
питая, ты вопиял:
«Благословен Бог
отцев наших».

Найдя Тя помощницу в жизни,
чудный воистину сей царь,
союзом с Тобою,

демонов полки
в бегство ты ныне обратил
и погубил полки иноплеменников,
Богородице, вопия:
«Благословен Бог отцев наших»

Песнь 8. Седмерицею пещь
Поставил против демонов
явно ты победный памятник,
вселучший, на нечистых варваров.
От Бога почесть восприял
− радость ко Спасителю,
явно чудотворить, и исцелять
болезни,
и изгонять духов.
И верно вопием:
«Люди превозносите
во вся веки»

Сколь чуден еси, Господи,
и велия дела Твоя,
во святых всегда
Тобою творимая!
Останки из праха
мира капли для исцелений
источают,
очищающие страсти
тепло поющих:
«Люди, благословите...»

Над страстями царствуя,
богоприятне, ты властвовал,
всякую гибель
чина страстей
и тела ты умертвил,
душу же оживил
делами прекрасными.
Посему с Ангелами вместе
непрестанно взываешь:
«Священники, благословите»..

Богородичен.
Жезл силы, Всечистая,
Твой Сын является,
верному рабу Твоему,
царю богомудрому,
сего ради дерзает,
и народы многие беззаконных,
и демонские ополчения
днесь низложил,
вопия непрестанно:
«Священники благословите..."

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Рукописи.

Греческие.

1.Санкт-Петербург.

Библиотека Академии Наук.

I. БАН Греч. 12. (XII-XIII в.). Минея декабрьская

II.БАН. Р.А. И.К. 109. Триодь-палимпсест. IX в.

Российская национальная библиотека.

III.РНБ Греч. 89 (X в.). Минея декабрьская.

IV. РНБ. Греч. 7. (VI-VII в.). Фрагмент Тропология. Январь.

V. РНБ. Греч. 8 (VII-VIII в.) Фрагмент Тропология. Великий пост

VI. РНБ. Греч. 41 (VII-VIII в.). Фрагмент Тропология. Вознесение.

2. Париж.

Парижская Национальная Библиотека.

VII. Parisinus Graecus №1566 XII-XIII в. Минея майская**.**

3. Синай. Библиотека монастыря св. Екатерины.

VIII. МГ 5 – унциальный тропологий VIII-IX в.

IX. Sin. Graecus. 637 XI в. Минея майская.

X. Sin. Graecus. 617 XI-XII. Минея майская.

Грузинские.

Тбилисский Институт Рукописей

XI. Тбилиси №603 А. X в. Ирмологий.

Славянские.

С.Петербург.

Российская национальная библиотека.

XII. Софийская №382. XIV в. Минея июльская.

XIII. Софийская №386. XIV- XV. Минея июльская.

Москва.

Государственный Исторический Музей.

XV . Син. 165. XII в. Минея майская.

XVI. Син. 166. XII в. Минея майская.

Б. ИЗДАНИЯ

ИСТОЧНИКИ

Гимнографические и литургические.

1. *Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. – М., 1988. 343 с.
2. *Амфилохий (Сергиевский еп.)* О неизданных канонах в служебной февральской греческой минее X века. – М., 1870. – 50 с.
3. *Верещагин Е.М.* Ильина книга. – М., 2005
4. Древний Иадгари. – Тбилиси, 1980. – 940 с.
5. Минеи месячные. – М, 1992. – 30 Т.
6. Невмированный Ирмологий (Рукопись А-603) / Изд. *Кикнадзе Г.И.* // Памятники древнегрузинской письменности. Тбилиси: Мецниереба. 1982. Т.3. – 700 с.
7. Триодь постная. – М., 1992. – 400 л.
8. Триодь цветная. – М., 1992. – 340 л.

9. «Шаракан» Из армянской религиозной поэзии V-XV века. – Ереван, 1990. – 300 с.
10. *Ягич И.В.* Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг.— Спб, 1886. – 944 с.
11. *Abercii* epitaphium // Acta Sanctorum. T. 9. Octobrii . Roma, 1790. P. 484.
12. Analecta Hymnica graeca eruta e codicibus Italiae inferioris. *Iosephi Shiro* consilio et ductu edita. – Roma: Citta del Vaticano, 1966-80. – T. 1-12.
13. Anthologa Graeca carminum Christianum / Ed. *Christ W, Paranikas K.* – Lipsiae: in aedibus Teubneri 1871. – 422 p.
14. *Arranz M.* L'eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI. – Roma: Pontificia Universita Gregoriana, 1996. – 600 p.
15. Auctarium Novum Bibliothecae patrum / ed. a *A. Duceo.* Opera Sancti Amphilochii, Andreae et aliorum Paris. – 1624. – 500 p.
16. *Clemens Alexandrinus*. Hymnus Christi servatoris. Clément d'Alexandrie. Le pédagogue, vol. 3 ed. C. *Mondésert* and *C. Matray* // Sources chrétiennes. – Vol. 158. – Paris: Cerf, 1970. – P. 192.
17. De moribus Christianorum // Christianorum carmina, ed. *E. Heitsch //* Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit. vol. 1, 2nd edn. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. – P. 161-164.
18. *Detarakis, Th., Mossay, J.* Un office byzantin inedit pour ceux qui sont morts a la guerre, dans le Cod. Sin Gr. 734-735 // Le Museon. – 1988. – T. 101.(1-2). – P. 179-187.
19. *Εὐστρατιάδης Σ.* Εἱρμολόγιον. – Chevetogne, 1930. – 400 σ.
20. *Εὐστρατιάδης. Σ.* Θεοτοκάριον. – Chevetogne, 1931. – 340 σ.
21. *Ephraem Syrus*. Precationes ad Dei Matrem. Prex 4. // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / ed. Κονσταντίνος Φραντσόλης. Vol. 6. – Θεσσαλονίκη: Το περιβόλι της Παναγίας, 1995. – P. 354-413.

22. Fragmenta Chiliandarica palaeoslavica, praefatus est *Roman Jakobson*. B. Hirmologium. Codex monasterii Chiliandarici 308. // Monumenta Musicae Byzantinae. – Vol.V. – Copenhagen: Munksgaard, 1957. – 503 p.
23. Hirmologium Sabbaiticum. Codex Monasterii S. Sabbae 83 / Ed. *Raasted J.* // Monumenta Musicae Byzantinae. T.3.– Cobenhaven: Munksgaard, 1936. – 450 p.
24. Ἱερατικὸν. Αἱ θεῖαι λειτουργίαι. – Ἀθῆναι, Ἔκδοσις τῆς ἀποσοτολικῆς διακονίας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. – 1967. – 400 σ.
25. *Lodi. E.* Encheridion fontium liturgicorum. – Roma, 1979. 1860 p.
26. *Mai A*. Spicilegium Romanum. – Roma, 1840.
27. *Mateos J.* Le typicon de la Grande Eglise (Ms. Saint-Croix No. 40, Xe siècle). T. 2 // Orientalia Christiana Analecta. —Roma, 1962. T. 165.
28. Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. – Ἐν Ῥώμῃ, 1888. 12 Т.
29. Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαύτου. – Ἀθῆναι, 1993. 12 Т.
30. Εἱρμολόγιον. – Ἐνέτησιν, 1809
31. *Momina M*. Altrussische Triodion. Erste teil. – Leipzig, 2006.
32. *Νικόδημος ὁ Ἁγιορήτης.* Ἑορτοδρόμιον ἤτοι ἑρμηνεια εἰς τοὺς ᾄσματικους κανόνας. – Ἐνέτησιν, 1836.
33. *Νικόδημος ὁ Ἁγιορήτης*. Θεοτοκάριον. – ἐν Ἐνέτησι. 1809
34. *Παπαδόπουλος Κεραμεὺς А.* Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμητικῆς Σταχυολογίας. – Ἐν Πετρουπόλει, 1891-1898. Т.I-V.
35. Παρακλητικὴ. – Ἀθῆναι. 1991.
36. Πεντηκοστάριον χαρμοσυνόν / Curante *Vitali*. ἐν Ῥώμῃ, 1744.
37. Πεντηκοστάριον. – Ἀθῆναι, 1991.
38. *Pitra J.* B. Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata. – Parisio. 1876.
39. Poemata sacra / edita ab *Aldo Manutio*. – Venetia, 1501.
40. *Quasten J*, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, vol. 1.1 // Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens, vol. 7. – Bonn: Hanstein, 1935.

41. *Sancti Romani Melodi* cantica: cantica dubia. ed. P. Maas and C.A. Trypanis. —Berlin: De Gruyter, 1970: 1-185.
42. *Romanos le Mélode.* Hymnes. vol. 1 / ed. J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes 99. – Paris: Cerf, 1964.
43. *Romanos le Mélode.* Hymnes. Vol. 3 / ed. J. Grosdidier de Matons. // Sources Chretiennes. T. 110. – Paris: Cerf, 1965.
44. *Romanos le Mélode*. Hymnes. Vol. 4. / ed. J. Grosdidier de Matons // Sources Chretiennes 128.— Paris: Cerf, 1967.
45. *Romanos le Melode.* Hymnes, Vol.5. / ed. *Grosdidier de Matons* J. // Sources Chrétiennes. V. 283. – Paris: Cerf, 1981.
46. *Synesius. Hymni* // Sinesio di Cirene. Inni. / ed. A. Dell'Era – Rome: Tumminelli, 1968
47. *Tarchnichvili M.* Le grand Lectionnaire de Jerusalem // Corpus scriptorum Christianorum orientalium. T. 188. Scriptores iberici. Pars secunda. — Louvain, 1959.
48. The Hymns of Heirmologium. Part I / Transcribed by *Aglaia Ayutanti* and *Maria Stohr*, Revised and annotated by Carsten Hoeg //Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta. Vol.VI. – Copenhague, 1952.
49. *Theodorus Prodromus.* Commentaria in canones. Patrologiae cursus complectus, Series Graeca.T.98. – Col.751-1000
50. *Τομαδάκης Ε*. Ἄισματα τοῦ Τριῴδιου, ἐρανισθέντα ἐκ κωδίκων τῆς κάτω Ἰταλίας – Ἀθῆναι, 1995.
51. Τριῴδιον κατανυκτικὸν /Curante Vitali. – ἐν Ῥώμῃ, 1738
52. Τριῴδιον κατανυκτικὸν. – Ἀθῆναι, 1993.
53. *Trypanis C.A.* Fourteen Early Byzantine Cantica // Wiener Byzantinische Studien. – Wien.1968. – 171 p.
54. *Werner E*. The Sacred Bridge – N.Y., 1959.

ПРОЧИЕ ИСТОЧНИКИ.

55. *Аристотель*. Политика. Собрание сочинений. Т. 4 —. М.: Наука, 1982. С. 38-51.
56. Греческие предания о св. апостоле Андрее. Том 1: Жития / Издание подг. А.Ю. Виноградовым // Библиотека «Христианского Востока» – СПб., 2005 – 352 с.
57. Деяния Вселенских Соборов / Издано в рус. пер. при Казанской духовной академии. – Казань, 1859—1873. – Т. 1—7.
58. *Иоанн Дамаскин*. О трисвятой песни. // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Святоотеческое наследие. Т. 3. – М., 1997. – С. 202-223.
59. *Иоанн Дамаскин.* Точное исповедание православное веры / Перевод А.А. Бронзова. – М, 1904. – 390 с.
60. Книга апокрифов. Ветхий и Новы Завет. – Спб.: Амфора, 2007. – 432 с.
61. *Лев Диакон.* История / Пер. *М.Копыленко*, под ред. *М.Сюзюмова*. Глав. ред. *Г.Г. Литаврин.* – М.: Наука, 1988. – 215 с.
62. *Максимович К.А.* Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (Юридические тексты). – М.: Языки славянских культур, 1998. – 574 с.
63. *Мещерская Е.Н*. Апокрифические деяния апостолов. – М, 1997. – 456 с.
64. *Мещерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы. – М. : Наука, 1990. – 243 с.
65. *Никифор II.* Стратегика. Перевод Г.Нефедкина. – Спб: Алетейа, 2014. – 288 с.
66. *Никон Черногорец*. Пандекты. – М., Единоверческая типография при Свято-Троицкой Введенской церкви, 1889. – 816 с.
67. Писания мужей апостольских. – Рига, 1992. – с.
68. Письма Плиния Младшего. – М.: Наука, 1982. с.

69. *Прокопий Кесарийский.* Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Пер. коммент. А.А. Чекаловой. – М., : Наука.1993
70. Сборник документов по социально-политической истории Византии. Отв. Ред. Акад. *Е.А. Косминский*. – М., 1951.
71. *Себеос*. История императора Иракла. – СПб 1862.
72. Сказание о Мамаевом побоище // Библиотека древнерусской литературы. Т. 6. – СПБ : Наука 2005.
73. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Святоотеческое наследие. Т. 3. – М., 1997. 340 с.
74. Толкование на Евагелие от Матфея // Библейские комментарии отцов и учителей Церкви I-VIII в. Т.1. Ч.1. Клин, 2002. *395*
75. *Циркин Ю.Б.* Античные и раннесредневековые источники по истории Испании. – СПБ.: Издательство СПБГУ. 2006. – 360 с.
76. Успенскийсборник / Издание подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон, под редакцией С.И. Коткова. – М.: Наука, 1971. – 752 с.
77. Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. / Вступ. ст. пер., коммент. *Е.Э. Липшиц*. – М.: Наука, 1965. – 226 с.
78. Эфиопские хроники XVII-XVIII веков. пер. *С.Б. Чернецова*. – М.: Наука, 1989. – 384 с.
79. Acta concilorum oecumenicorum. Ed.*Schwartz E.* T.1.1 – Lipsiae, 1939. – 219 p.
80. Acta Thomae / ed. *M. Bonnet //* Acta apostolorum apocrypha, vol. 2.2. – Leipzig: Mendelssohn, 1903.
81. *Agathias*. Historiae. II. 15 / ed. R. Keydell // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. 2. – Berlin, 1967. 197 p.
82. *Alexandrus monachus*. Laudatio Barnabae apostoli, ed. P. van Deun, Hagiographica Cypria. Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro monacho // Corpus Christianorum. Series Graeca 26. Turnhout: Brepols, 1993. P. 68-122.

83. *Arras V.* De Transitu Mariae apocrypha aethiopica. II. // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. 351 – 352 / Series Aethiopica. 68-69. – Louvain, 1974.
84. *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione et contra Apollinarium. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca T 25 Parisio, 1858 – Col 1093-1165.
85. *Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos Patrologiae cursus complectus. Series Graeca T.27 – Parisio, 1858. – Col. 60-589.
86. *Athanasius Alexandrinus*. Vita Sanctae Syncletikiae. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca. – T. 28. – Col. 1488-1557.
87. *Basilius Magnus*. Enarratio in prophetam Isaiam // San Basilio. Commento al profeta Isaia. 2Vol. / ed. *P. Trevisan.* – Turin: Società Editrice Internazionale, 1939. – Vol.1 P. 3-397; Vol.2: – P.3-575.
88. *Basilius Magnus.* De Spiritu Sancto./ ed. *B. Pruche*, Basile de Césarée.
89. Sur le Saint-Esprit, 2nd edn. // Sources chrétiennes 17 bis. – Paris: Cerf, 1968. – P. 250-530.
90. Chronikon Paschale / *ed. L. Dindorf //* vol. 1.//Corpus scriptorum historiae Byzantinae. – Bonn: Weber, 1832. – P. 3-737.
91. *Chrysippus*. Homilia in Mariam Deiparam / ed. *M. Jugie*. Homelies mariales byzantines // Patrologia Orientalis. – 1926. – Vol. 19 – P. 336-343.
92. *Constantinus Porphyrogenitus*. De ceremoniis aulae Byzantinae / ed. *J.E. Reiske* Vol 2. Bonn, 1829.
93. *Cyrillus Alexandrinus.* Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium commentarii. 3 Vol . – Oxford: Clarendon Press, 1872. (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1965). – Vol.1. P.1-728; – Vol.2. P.1-737; – Vol. 3: P.1-171.
94. *Cyrillus Alexandrinus*. Collectio dictorum Veteris Testamenti. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca T. 77. – Parisio, 1860. – Col. 1176-1289.
95. *Cyrillus Alexandrinus.* De Sancta Trinitate. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca. 77 – Parisio, 1860. – Col. 1120-1173.

96. *Cyrillus Alexandrinus.* Epistula Paschalis // Patrologiae cursus complectus. Series Graeca. T.77 – Parisio, 1860. – Col. 608-10.

97. *Cyrillus Alexandrinus.* Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium commentarii. – Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol 1-3. Clarendon Press, 1872. (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1965): 1:1-728; 2:1-737; 3:1-171.

98. *Dionysius Halicarnassensis*. De compositione verborum / ed. *H. Usener*. and *L. Radermacher* // Dionysii Halicarnasei quae exstant, vol. 6. – Leipzig: Teubner, 1929 (repr. Stuttgart: 1965). – P. 3-143.

99. *Elia Nisibenus.* Historia. // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. – T. 62 (Series Syriaca 21). —Paris, 1910. – P. 120.

100. *Ephraem Syrus*. Sermo in adventum Domini / Ed. *J.S. Assemani //* Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia. Vol. 2. – Romae, 1732. P. 190-194.

101. *Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica // Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique / ed. *G. Bardy.* 3 vols. // Sources Chrétiennes Vol. 31, —Paris: Cerf, 1952. – P. 3-215; Vol. 41. – Paris: Cerf, 1955. —P. 4-231; Vol. 55. —Paris: Cerf, 1958 – P. 3-120.

102. *Eusebius Caesariensis*. Vita Constantini. / ed. *F. Winkelmann*, Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin // Die griechischen christlichen Schriftsteller. – Berlin: Akademie-Verlag, 1975. – S. 3-151.

103. *Eustathius.* Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem / ed. *K. Müller* // Geographi Graeci minores, vol. 2. – Paris: Didot, 1861 (repr. Hildesheim: Olms, 1965) – P. 201-407.

104. *Georgius Cedrenus.* Chronographia. Compendium historiarum / ed. *I. Bekker,* Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae opera. Vol 1 // Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn: Weber, 1838. P. 647-648.

105. *Georgii monachi* Chronicon / ed. C. de Boor. 2 vols. Leipzig: Teubner, 1904 (repr. Stuttgart: 1978 (1st edn. corr. P. Wirth))1:1-382; 2:383-804.

106. *Giorgio di Pisidia*. Poemi. I. Panegirici epici / ed. *A. Pertusi* // Studia patristica et Byzantina 7. – Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959. – 292 p.
107. *Gregorii Barhebraei* Chronicon ecclesiasticum / Ed. *J.B. Abbeloos, T.I. Lamy* T. I-III. – Parisii 1872. T.1.
108. *Gregorius Nazianzenus*. Carmina dogmatica. Patrologiae cursus complectus Series Graeca. T.37. – Parisio, 1860. – Col. 464-500.
109. *Grenfell B.P*., *Hunt A.S.* The Amherst papiri. – London, 1900.
110. *Grenfell B.P., Hunt A.S.* Oxyrhinchus Papyri. Part XV. – London, 1922. – 200 p.
111. *Guidoboni. E.* The catalogue of ancient earthquakes. – Roma, 1994.
112. *Halkin F*. Bibliotheka Hagiographica Graeca. – Bruxellis. T.1. 1957.
113. Heliand und Genesis / herausgegeben von *Otto Behagel*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1933. 286 S.
114. Hephestion. Apotelesmatica / ed. D. Pingree, Hephaestionis Thebani apotelesmaticorum libri tres, vol. 1. – Leipzig: Teubner, 1973. – 333 p.
115. *Hippolytus*. De Christo et Antichristo De antichristo, Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften ed. H. Achelis // Griechische Christliche Schrifsteller. Bd. 1. – Leipzig: Hinrichs, 1897. – S.1-47.
116. *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne*. Lettres. Martyre de Polycarpe / ed. *P.T. Camelot* // Sources Chrétiennes. Vol. 10. – Paris: Cerf, 1969. 154 p.
117. *Irenaeus*. Adversus haereses. Lib. 5. Cap. 29 // Patrologiae cursus complectus Series Graeca T. 7. – Parisio, 1855. – Col. **102-1250.**
118. *Joannes Ephesenus*. Historia ecclesiastica // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. T. 105 (Series Syriaca 54). – Louvain, 1935.
119. *Joannes Moschus*. Pratum spirituale // Patrologiae cursus complectus Series Graeca T. 87. – Parisio, 1860. Col. 2901-3310.
120. *Justiniani* Digestae seu Pandectae. Vol. 2. Ed. C. Galiset.— Barcinonae: Rocae J. Bibliopalos, 1944. – 309 p.
121. *Justiniani*. Novellae, ed. *R. Schöll and W. Kroll*, Corpus iuris civilis, vol. 3. – Berlin: Weidmann, 1895 (repr. 1968): – 796 p.

122. *Joannis Malalae*. Chronographia, ed. L. Dindorf, Ioannis Malalae chronographia // Corpus scriptorum historiae Byzantinae. – Bonn: Weber, 1831. 496 p.

123. Martyrium sanctorum Carpi, Papyli et Agathonicae / ed. *H. Musurillo*// The acts of the Christian martyrs. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – P. 22-28.

124. Martyrium Cononis/ ed. *H. Musurillo* // The acts of the Christian martyrs. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – P.186-192.

125. Martyrium Agapae, Irenae, Chionae et sodalium / ed. H. *Musurillo* // The acts of the Christian martyrs. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – P. 280-292.

126. Martyrium Pionii presbyteri et sodalium, // The acts of the Christian martyrs / ed. *H. Musurillo*. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – P. 136-166.

127. *Meliton de Sardes.* Sur la Paque. */ ed. Perler O.//* Sources Chretiennes – T.123 —Paris.1966. 288 p.

128. *Methode d'Olympe*. Le Banquet / Introd. texte critique par *H. Musurillo.* Trad. et notes par. *V.H. Debidour //* Sources Chretiennes. – Vol. 95. – Paris, 1963. – 352 p.

129. *Mioni. E*. Il Pratum Spritiuale de Giovanni Mosco. // Orientalia Christiana Periodica. – 1951. – Vol. 17. – P. 61-94.

130. Geographi Graeci minores. Vol. 2. / Ed. *E. Müller*. – Paris: Didot, 1861 (repr.Hildesheim: Olms, 1965): – P. 201-407.

131. *Nicephorus Phocas.* De velitatione bellica // Le traité sur la guérilla (de velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969) / *ed. G. Dagron et H. Mihaescu.* – Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1986. – 372 p.

132. *Nissen Th.* Abercii vita. – Leipzig: Teubner, 1912. XXIV. 154 p.

133. *Oribasii* collectionum medicarum reliquiae // Corpus medicorum Graecorum, vol. 6.1. – Leipzig: Teubner, 1928. 307 p.

134. *Origenes*. Libri X in Canticum Canticorum / ed. W.A. Baehrens. // Origenes Werke. Bd. 8. —Leipzig: Teubner, 1925. LVIII+509 p.

135. Passio Perpetuae et Felicitatis / ed. *J.A. Robinson*, The passion of S. Perpetua // Texts and Studies 1.2. – Cambridge: Cambridge University Press, 1891 (repr. Nendeln, Liechtenstein: Kraus, 1967). – P. 61-95.

136. *Photius*. Bibliotheque. Ed. et traduit par *H. Henry*. T.1. – Paris: Les Belles Lettres, 1959. – 191 p.

137. *Proclus Constantinopolitanus.* Oratio 6. – Patrologiae cursus complectus. Series Graeca. – T.65. – Parisio, 1857. Col.750-754.

138. *Procopius Caesariensis.* De bello Persico // Opera omnia / Rec. Haury J. Wirth G. T.I. A. – Lipsiae, Teubner, 1962. – Vol. 1. P. 4-145.

139. *Procopius Caesariensis* De aedificiis (lib. 1-6), Procopii Caesariensis opera omnia / ed. G. Wirth (post J. Haury).Vol. 4. – Leipzig: Teubner, 1964: – P.1, 5-186.

140. *Tertullianus.* Martyrium Perpetuae et Felicitatae // Patrologiae cursus complectus. Series Latina. T. 2. Parisio, 1857. Col. 13-58.

141. *Theodoretus*. Quaestiones in Octateuchum // Theodoreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum / ed. N. Fernández Marcos and A. Sáenz-Badillos // Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 17. – Madrid: Poliglota Matritense, 1979. – 318 p.

142. *Theophanes.* Chronographia / ed. *C. De Boor*. – Lipsiae: Teubner, 1882. – 503 p.

143. *Theophilactus Simocatta*. Historiae, // ed. *C. de Boor*, Theophylacti Simocattae historiae. – Leipzig: Teubner, 1887 (repr. Stuttgart: 1972 (1st edn. corr. P. Wirth)): 314 p.

144. *Tischendorf. K*. Apocalypses apocryphae. – Lipsiae: : H. Mendelssohn, 1866. —188 p.

145. Vita Abercii. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca.— Parisio, 1860. T. 115. – Col. 1211-1248

146. Vita Auxentii. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca. T. 114. — Parisio, 1860. – Col. 1400-1416.

147. Vita Symeoni Junioris / ed. *P. Van de Ven*. – Brussels, 1962.— 200 p.

ИСТОРИОГРАФИЯ.

148. *Абегян М.* О шараканах // Арарат. – 1912. – N7, 8, 12.

149. *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне. Древняя Русь. Сборник, посвященный юбилею В.Н. Лазарева. – М., 1973. – С.43-49.

150. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – 343 с.

151. *Аверинцев С.С.* Литература // Культура Византии. Т. 1. – М., 1984. – С. 272-331.

152. *Аверинцев С.С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии. Т. 1. – М., 1984. – С. 42-78.

153. *Акентьев К.К.* Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Byzantinorossica. Т.I. – Спб. 1995. – С. 75-95.

154. *Амман А.Г.* Повседневная жизнь первых христиан. – М.,:Молодая Гвардия, 2003. – 323 с.

155. *Амфилохий (Сергиевский еп.)* О неизданных канонах в служебной февральской греческой минее X века. – М, 1870. – 60 с.

156. *Амфилохий (Сергиевский, еп.)* Палеографическое описание рукописей IX и X века М., 1879. 70 с.

157. *Астахова Н.В.* Борьба цирковых партий в истории ранней Византии: (Проблема и ее разработка): Автореф. дис. ... канд. ист. наук/ С.-Петерб. гос. Ун-т. – СПб.,1996. – 22 с.

158. *Беляев Л.А.* Аверкия надпись // Православная Энциклопедия. Т. 1. М., 2000. – С. 131-132.

159. *Беляев Н.А., Чурюмов К.И.*. Комета Галлея и ее наблюдение. – М.: Наука, 1985. – 270 с.

160. *Блок М.* Апология истории. – М.: Наука, 1973. – 258 с.

161. *Болотов В. В*. Гонение на христиан при Нероне // Христианское Чтение. 1903. Ч. 1. № 1. С. 56-75 // *Болотов*. В.В. Собрание трудов. Т. 3. – М.: Мартис, 2000. – С. 62-73.

162. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. – СПб: Издательство Валаамского монастыря. 1994. – 599 с.

163. *Бутырский М.Н.* Заикин А.А. Золото и благочестие.— М.: Согласие, 2008. – 160 с.

164. *Василик В.В.* Никифорова А.Ю. Авксентий // Православная энциклопедия. Т.1. – М., 2000. – С. 145-146.

165. *Василик В.В*. Апостольская география в раннехристианских и ранневизантийских географических памятниках // Вестник Древней Истории. – 2010. – №2 (272).— С. 172-179.

166. *Василик В.В.* Богословие мученичества в ранней грузинской гимнографии: служба св. Або Тбилисскому// Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6 – 9 февраля 2008 г./ Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. – СПб.: Издательство СПБГУ, 2009. – С. 55-66.

167. *Василик В.В.* Влияние богословия св. Кирилла Александрийского на византийскую гимнографию в контексте общественно-религиозной борьбы в Византии V-VIII века // Вестник СПБГУ. —Серия 2.— 2006.

168. *Василик В.В.* Гимн Троице как возможный однопеснец // Вестник древней истории. – 2012. – 4 (283). – С. 133-139.

169. *Василик В.В.* Из истории византийской книжности. О греческом литургическом палимпсесте из Российской Национальной библиотеки и его значении // Вестник СПБГУ. – 2008.— N2. – С. 119-127.

170. *Василик В.В.* Империя и крест в византийской гимнографической традиции // Вестник СПБГУ. – Серия 2. – 2009. – С. 204-212.

171. *Василик В.В.* К проблеме реконструкции византийских гимнографических текстов // Византийский временник. Т. 68 (93) 2009. С. 143-151.
172. *Василик В.В.* О болезни и смерти Владимиро-Волынского князя Владимира Васильковича. Некоторые медицинские, гомилетические и литургические наблюдения. // Русин. – 2015. – №1 – С. 51-68.
173. *Василик В.В.* К вопросу о значении и составе триоди IX века (Р.А. И.К.) // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского богословского института. – М.,1998. – С. 51-54.
174. *Василик В.В.*. К датировке Богоявленского канона / Гимнология. Материалы Международной научной конференции «Памяти протоиерея Димитрия Разумовского». Книга первая. – М., 2000. – С. 87-100.
175. *Василик В.В.* К проблеме реконструкции византийских гимнографических текстов и их исторического контекста // Вестник СПБГУ. – 2008. – №4. – С. 159-169.
176. *Василик В.В.* Кондак на обновление Святой Софии как исторический источник: некоторые наблюдения // Prospise sed respice: Проблемы славяноведения и медиевистики. Сборник научных статей в честь 85-летия профессора Владимира Александровича Якубского / Отв. ред. А.Ю. Дворниченко. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2009. – С. 306-322.
177. *Василик В.В.* Молитва и мученичество // Мнемон. Исследования по истории античного мира.— №8. – Спб, 2009. – С. 410-423.
178. *Василик В.В.* Новые данные по истории палестинской гимнографии / Традиции и наследие христианского Востока. – М.: Индрик, 1996. – С. 181-208.
179. *Василик В.В.* Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии // Byzantinoslavica. —1997. – Т.63 (2) – С.311-337.
180. *Василик В.В.* О древнейшем фрагменте Триоди // Византийский Временник. – 2002. – Т. 61 (86). – С. 93-102.

181. *Василик В.В.* О древнем двупеснце в составе Благовещенского канона // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. – М., Издательство Свято-Тихоновского Богословского Института. 2002. – С. 68-78.

182. Василик В.В. Отражение жизни византийского общества 20-50 годов VI в. в творчестве Романа Сладкопевца // Вестник Санкт-Петербургского Университета. – 2006. – Серия. 2. —Выпуск 2. – С. 76-83.

183. *Василик В.В.* Отражение стихийных бедствий и эпидемий в кондаках преп. Романа Сладкопевца // Вестник Костромского Университета им Н.А. Некрасова. – 2015. – №5. – С. 1-8.

184. *Василик В.В.* Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. – СПб:, Издательство Санкт-Петербургского Университета. 2006. – 320 с.

185. *Василик В.В.* Роман Сладкопевец. Кондак Иосифу Праведному. Вступит. ст., пер. и примеч. В.В. Василика (Москва) // Вестник Древней Истории. – 2010. – № 4.— С. 266-274.

186. *Василик В.В.* Св. равноапостольный Владимир как новый Константи // Русин. – 2015. – №4 —.С. 323-334.

187. *Василик В.В.* События византийско-персидской войны в «Акафисте» // Русь и Византия. Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Материалы XVIII Всероссийской научной сессии византинистов. – М.: Индрик, 2008.— С. 36-43.

188. *Василик В.В.* Тема Нового Иерусалима в Галицко-Волынской летописи // Русин. – 2013. – №2 – С. 121-130

189. *Василик В.В.* Эсхатологические представления в Галицко-Волынской летописи // Русин. – 2013. – №1 – С. 136-148.

190. *Василик В.В.* Litteraria illiterata (О некоторых фонетических особенностях и грамматических тенденциях византийского греческого языка X века на материале латинских литургических рукописей) // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XVI

Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского 18-20 июня 2012 г. – С. 127-132.

191. *Вассоевич А.Л.* Духовный мир народов классического Востока. – М.: Алетейя, 1996. – 542 с.
192. *Верещагин. Е.М.* Вновь найденое богослужебное последование обретению мощей Климента Римского – возможное поэтическое произведение Кирилла Философа // ТОДРЛ. – 1993. – Т. 49. – С. 87-135.
193. Византия между Востоком и Западом.— СПб: Алетейа, 2001. – 539 с.
194. *Верещагин Е.М.* Ильина книга. – М.: Индрик, 2006. – 976 с.
195. *Виноградов А.Ю. Беляев Л.А., Никифорова А.Ю., Этингоф. О.Е.* Аверкий // Православная энциклопедия. Т. 1. – М., 2000. – С. 127-128.
196. *Виноградов А.Ю.* Св. Андрей Первозванный // Православная энциклопедия.— Т.2. – М., 2001. – С.370-377.
197. *Герцман Е.М.* Становление музыкальной культуры // Культура Византии IV-VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 620-645.
198. *Герцман Е.М.* Развитие музыкальной культуры // Культура Византии VII-XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 557-571.
199. *Давыденков Олег*, иер. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М.: ПСТБИ, 2002. – 189 с.
200. *Дагрон Ж.* Царь и священник: этюд о византийском цезарепапизме. СПБ: Нестор-История, 2011. – 480 с.
201. *Данилевский И.Н., Кабанов В.В., Медушевская О.М.* Источниковедение: история, теория, метод. – М.: Российский Государственный Гуманитарный Университет, 1998. – 702 с.
202. *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс, 2004. – 370 с.
203. *Диль Ш.* Император Юстиниан и византийская цивилизация в VI в. – СПб: Типография Альтшулера, 1908. – 687 с.

204. *Дитрих Клауде*. История вестготов. – СПб Издательская группа «Евразия», *2002*. – 288 с.
205. *Дмитриевский А.* Богослужение страстной и пасхальной седмицы во св. Иерусалиме IX-X веке. – Казань: Лито-типография Императорского Университета, 1894. – 420 с.
206. *Дмитриевский А.П.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т.1. Ч.1.Τυπικὰ. Киев, 1895. – 912 с.
207. *Дьяконов А.П.* Византийские димы и факции в V-VII в. // Византийский сборник. – М.: Наука, 1945. – С. 144-217.
208. *Желтов М*. (диак.). Лукашевич А.А. Воздвижение // Православная Энциклопедия. Т.9. – М., 2005. – С. 150-171.
209. История государства и права зарубежных стран. Под редакцией проф. *Крашенинниковой* Н.А. Часть 1. – М. НОРМА, 2001. – 480 с.
210. *Каждан А.П.* Два дня из жизни Константинополя. – СПб: Алетейа. 2002. – 144 с.
211. *Каждан А.П.* История Византийской литературы (650-850). – СПБ*:* Алетейя. 2002. – 528 с.
212. *Карабинов И.Н.* Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. – Спб: Типография В.Д. С, 1910. – 310 с.
213. *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: ПСТГУ 2009. – 366 с.
214. *Каравашкин А.В. Юрганов А.Л.* Регион Докса. Источниковедение культуры. – М.: РГГУ, 2005. – 210 с.
215. *Кекелидзе К.С*. Литургические грузинские памятники и их значение. —Тифлис: Братство, 1912. – 515 с.
216. *Кобищанов Ю.М.* Аксум. – М.: Наука, 1966. – 266 с.
217. *Кобищанов Ю. М* Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире: VI-начало VII в. – М.: Наука, 1980. – 224 с.
218. *Ковалев С.А.* История древнего Рима. – М.: Полигон, 2002. – 864 с.

219. *Кожухаров Ст.* Песенното творчество на староболгарско книжновник Наум Охридски // Т. Тотев и др. (изд.), М. Тихова, П. Димитров (сост.), Преславска книжовна школа. Исследования и материали. – Т. 1. – Шумен, 1995. – С. 85-95.

220. *Константин архиепископ Тихвинский.* Становление личности в духовных школах: *святой* праведный Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон // Христианское чтение. – 2007. – № 28. – С.4-37.

221. *Крашенинникова О.А.* Древнерусский октоих XII-XIV вв. как памятник средневековой гимнографии. Специальность 10.01.01 – Русская литература. – М., 1997. – 22 с.

222. *Кром М.М.* Историческая антропология. – СПб: Квадрига, 2010. – 216 с.

223. *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т.2.(518-602 гг.). – СПБ: Алетейа. 2003. – 394 с.

224. *Курбатов Г.Л.* Византия в VI столетии. Л., 1959. – 136 с.

225. *Курбатов Г.Л.* К проблеме типологии городских движений Византии // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. – Л., 1980. – Вып. 3.— С. 3-21.

226. *Лебедева И.В.* Каталог греческих рукописей Библиотеки Академии Наук. – Л.: Наука, 1973. – 242 с.

227. *Левченко М.В.* Венеты и прасины в Византии в V-VII в. // Византийский временник. – 1947. – Т.1. – С. 163-183.

228. *Левченко М.В.* Материалы для внутренней истории Восточной Римской империи V-VI в. // Византийский сборник. – М., 1945. – С. 12-95.

229. *Левинская И.А.* Деяния Апостолов (главы I-VIII). – М.: Библейско-богословский институт. 1999. – 312 с.

230. *Лоллий (Юрьевский). еп.* Александрия и Египет. – Спб.: Летний Сад. 2000. – 494 с.

231. *Лурье В.М.* Три типа раннехристианского календаря / Традиции и наследие Христианского Востока. М. : Индрик, 1996. – С. 256—320.
232. *Лурье В.М.* Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Византинороссика. Труды Санкт-Петербургского Общества византино-славянских исследований. – СПб, 1995. – Т.1. – С. 149-200.
233. *Лурье В.М.*- «Чаша Ездры – чаша Соломона» // Славяне и их соседи. Выпуск 5. – М. 1994. – С. 8-15.
234. *Никольский К.* Греческое церковное пение. – М., 1860. – 255 с.
235. *Марр Н.* Описание Синайских рукописей. – М.- Л.: Наука, 1940. – 276 с.
236. *Мейендорф И. (Прот.).* Иисус Христос в восточно-христианском богословии. – М., 2000. – 317 с.
237. *Мейендорф И. (Прот.).* Введение в святоотеческое богословие. Минск: – Лучи Софии. 2001. – 384 с.
238. *Мень А.* Исагогика. Ветхий Завет. – М.: Фонд Александра Меня., 2000. – 674 с.
239. *Метревели Е.П.* «Древнейший Иадгари. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук». – Тбилиси, 1979.— 495 с.
240. *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. – М., 1997 – 196 с.
241. *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. – Киев: Типография Корчак-Новицкого, 1889. – 300 с.
242. *Момина М.А.* Вопросы классификации славянской Триоди // Труды Отдела Древнерусской Литературы. – 1983. – Т. 37. – С.25-38.
243. *Момина М.А.* О происхождении греческой Триоди // Палестинский сборник 1986. – 28 (91). – С. 112-120.

244. *Мурьянов Ф.М.* Страницы гимнографии Киевской Руси / Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. – М. : Наука, 1991. – С.69-143.

245. *Никольский К.* Греческое церковное пение. – М., 1860.— 253 с.

246. *Неклюдов К.В.* Волхвы // Православная Энциклопедия. Т.IX. – М, 2005. – С. 282-*283.*

247. *Оболенский Д.Д.* Византийское содружество. – М.: Янус-К. 1998. – 655 с.

248. *Петрушевский. И.П.* Ислам в Иране. – Спб.: Азбука-классика. 2006. – 328 с.

249. *Пигулевская Н.В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII в. – М.:Наука, 1946. – 293 с.

250. *Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в средние века. – М. Наука, 1979. – 312 с.

251. *Пиккио Р* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства / Slavia Orthodoxa. Литература и язык. – М.: Знак. 2003. – С. 431-466.

252. *Помяловский И.В.* Надгробие св. Аверкия // Византийский Временник —1896. – Т. 3. – С. 317-336.

253. *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. Кирилло-Методиевска книжност. – София.1985. Т.2. – 722 С.

254. *Попов Г.* О наличии древнеболгарской гимнографической части в Триоди // Язык и письменность древнеболгарского периода. —М., 1989. – С.122-131.

255. *Разумовский Дмитрий.* Материалы для археологического словаря // Древности. Труды Московского археологического общества. Т 1. – М., 1865-67. 700 с.

256. *Рамазанова Н.В.* Песнопения, посвященные св. Меркурию Смоленскому. – СПб. 2009. – 500 с.

257. *Рикер П.* Герменевтика.. Этика. Политика. – М., Издательский центр «Academia», 1995. – 160 с.

258. *Св. Николай Велимирович.* Душа Сербии. – М.: Издательство Сретенского монастыря. 2006. – 672 с.

259. *Сахарный Л.В.* Введение в психолингвистику. – Л.: Издательство Ленинградского Университета, 1989. – 184 с.

260. *Серегина Н.С.* Песнопения древнерусским святым. – СПб 1994. – 470 с.

261. *Сидоров А.И.* Курс патрологии. Начала христианской письменности. – М.: Мартис, 1996. – 180 с.

262. *Скабалланович М.* Христианские праздники. Успение. – Спб. 1901. – 199 с.

263. *Скабалланович М.* Христианские праздники. Воздвижение Честнаго Креста. – Киев, 1915. – 189 с.

264. *Скабалланович. М.* Толковый типикон. Вступительная глава. История богослужебного устава. – Киев. 1910. – 494 с.

265. *Скабалланович М.* Толковый типикон. Вып. II. – Киев, 1913. – 336 с.

266. *Терновский С.* Очерки из церковно-исторической географии. – *Казань,* 1899. – 376 с.

267. *Тихон еп. (Лященко)*. Св. Кирилл, арх Александрийский. – Киев, 1913.— 400 с.

268. *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. – М.: Наука, 1979. – 250 с.

269. *Удальцова З.В.* Идейно-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV-VII в.). – М.:Наука, 1974. – 352 с.

270. *Удальцова З.В.* Народные движения в Северной Африке при Юстиниане // Византийский временник.— 1952. – Т. 5.— С. 15-48.

271. *Удальцова З.В.* Развитие исторической мысли // Культура Византии. – Т.1. – М., 1984. – С. 119-272.

272. *Успенский Б.А*. Царь и патриарх. – М., 1996. – 680 с.

273. *Успенский Н.Д.* История всенощного бдения // Богословские труды. – Т.18-19. – М., 1977-1978. – С.5-117; С. 3-69.

274. *Успенский Ф.И*. История Византийской Империи. Т.1. – М., 1995.

275. *Филарет (Гумилевский, преосвящ.)* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. – М., 1860. – 300 с.

276. *Филюшкин А.И.* Методологические инновации в современной российской науке // Actio Nova 2000: Сб. науч. стат. —М., 2000. – С. 7-50.

277. *Филюшкин А.И* Андрей Михайлович Курбский. – СПб. 2007. – 299 с.

278. *О. Георгий Флоровский.* Восточные отцы V-VIII в. – М.: Аст, 2006. – 336 с.

279. *Фокин А.Р.* Латинская патрология. – М., 2005. – 360 с.

280. *Французов. С.А.* Аксумское царство // Православная Энциклопедия Т. 1. М., 2000. —С.417-419.

281. *Французов С.А.* Аравия // Православная энциклопедия. Т. 3. —М., 2002. – С. 155-160.

282. *Хевсуриани Л.* К структуре древнейшего тропология. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Тбилиси, 1984.— 195 с.

283. *Хомский Н* Логические основы лингвистической теории. // Новое в лингвистике. Вып. 4. – М.: Наука, 1965. – С.465 – 576.

284. *Хомский Н*. Синтаксические структуры // Новое в лингвистике Вып. 2. – М., 1962. – С.412 – 527.

285. *Хосроев А.Л.* История манихейства. Prolegomena. Спб.: Филологический факультет СПБГУ. 2007. – 479 с.

286. *Чекалова А.А.* Константинополь в VI веке. Восстание Ника. – Спб 1997. – 336 с.

287. *Чекалова А.А.* Быт и нравы византийского общества // Культура Византии IV-VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 630-667.

288. *Шалина И.А*. Иконография Воздвижения Креста в византийской и древнерусской живописи // *Шалина И.А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. – М., 2005. – С.132-218.
289. *Шанидзе А*. Иадгари. – Тбилиси, 1975. – 700 с.
290. Шаракан» Богослужебные каноны и песни армянской восточной церкви/ Перевел с древнеармянского языка Н. Эмин. – М., 1914. – 392 с.
291. *Якобсон Р.* Грамматический параллелизм и его русские аспекты / Работы по поэтике. – М: Наука, 1987. – С. 99-132.
292. *Abel A*. Abercius d'Hierapole // Byzantion. – 1926. – T.3. – P. 321-405
293. *Barker J.* Justinian and the later Roman Empire. – Madison: Univ of Wisconsin Press, 1966. —318 p.
294. *Baynes N.* Constantine the Great and the Christian Church. – London: Oxford University Press, 1972. – 107 p.
295. *Baumstark A.* Comparative liturgy. – London: A.R. Mowbray & Co. 1958. – 249 p.
296. *Baumstark A.* Geschichte der Syrischen Literatur. – Bonn: A. Marin Verlag, 1922. – 410 S.
297. *Baumstark A.* Nocturna Laus. – Münster: Aschendorff, 1957. – 240 S.
298. *Beck H.G.* Rede als Kunstprosa. – München, 1975. – 40 S.
299. *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. – München: C.H, Beck Verlag, 1977. – 840 S.
300. *Bouvy E.* Poétes et melodes. Etudes sur les origines de rythme tonique dans l'hymographie de l'église grecque. – Nimes, 1886. – 410 p.
301. *Browning.R.* Justinian and Theodora. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1971. – 272 p.
302. *Bury G.* History of the later Roman Empire. – New York, 1958. – 512 p.
303. *Bury G*. The Nika Riot // Journal of the Historical Studies. – 1987. – Vol. XVII. —P. 92-119.

304. *Calder W. H* The epitaph of Abercius Marcellus // Journal of Roman Studies. – 1950. 50. – P. 1-4.

305. *Cameron A.* History as text. Writing of Ancient History. – Northern Carolina: University of Northern Carolina, 1990. – 208 p.

306. *Cappyins A.* Le Triodion. Dissertation. – Roma, Ponificio Instituto Orientale, 1932.

307. *Chevalier U.* Poesie liturgique du moyen age. Rythme et histoire. Hymnaires latines. – Paris: A. Picard Libraire; Lion, E-Vitte Libraire, 1893. – 254 p.

308. *Χρήστου Π.*Ἡ ὑμνογραφία τῆς ἀρχαικῆς Ἐκκλησίας. —Θεσσαλονίκη. 1959. 310 σ.

309. *Χρήστου* .Π Ἑλληνικὴ πατρολογία. Τ.Δ. – Θεσσαλονίκη, 1989. 600 σ.

310. *Clugnet L., Pargoire.* A. I. Vie de saint Auxence. II.Mont Saint Auxence. – Paris: P., Picard, 1904. – In-8 br., 129 p.

311. *Dagron G*. L'empereur prêtre. – Paris: Gallimard, 1996. – 435 p.

312. *Dalmais I.H.* Tropaire. Kontakion. Kanon. Les elements constitutifs de l'hymnographie byzantine / Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, Historische Präsentation / Herausgegeben Becker H., Kaczynski R . : Pietas Liturgica. – St. Ottilien.1983. S. 421-433.

313. *Danielou J.* La Bible et la liturgie. La theologie des sacrements // Lex orandi, 11. – Paris, 1951. – 477 p.

314. *Δεταράκης Θ.* Ο Κοσμὰς τοῦ Μαιουμὰ // Αναλεκτα Βλατάδων. Τ.29. – Θεσσαλονίκη, 1979. . – 335 σ.

315. *Dolger F.* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. – Berlin, 1948.

316. *Dölger F.* Aberkios // Ichtys. – 1922. – Bd. 2. – S.454-507.

317. *Drijvers J.W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross // Studies in the intellectual history. T. 27. – Leiden, N.Y., 1992.

318. *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background. – Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1966. – 975 p.
319. *Downey G.* Constantinople in the age of Justinian. – Norman, 1960. – 175 p.
320. *Eastmond Antony*. Byzantine Identity and relics of the True Cross in the thirteen century // Восточнохристианские реликвии. М., 2003.
321. *Εὐστρατιάδης. Σ.* Χριστός ἐν τῇ Βυζαντινῇ ὑμνογραφίᾳ. 1930
322. *Εὐστρατιάδης. Σ.* Θεοτόκος ἐν τῇ Βυζαντινῇ ὑμνογραφίᾳ . *1931*
323. *Evans. A*. The Nika Rebellion and the Empress Theodora // Byzantion. – 1984. – T. 54. – P. 381-402.
324. *Fellerer K.G.* Geschichte der katholischen Kirchenmusik. – Dusseldorf: Schwann, 1949. – 199 S.
325. *Follieri E.* Initia hymnorum graecorum. T.1-5. – Roma, Citta del Vaticano, 1961-65.
326. *Φυτράκης Α.* Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποίησις κατὰ τὰς κυριωτέρας αὐτῆς φάσεις. Τ.1-5. – Ἀθῆναι, 1957. – 240 σ.
327. *Gelzer H.* Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung // Abhandllungen der philologische historische Klasse der kaiserliche-Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften. – 1899. – 18. 5. – 134 S.
328. *Geerard G*. Clavis partum Graecorum. T.2. – Turnhout: Brepols, 1974. – 700 p.
329. *Grosdidier de Matons J.* Romanos le Melode et les origines de la poesie byzantine religieuse. – Paris: Beauchesne, 1977. – 360 p.
330. *Grumel V.* La Chronologie byzantine. – Paris: Presses Universitaires de Frances, 1958. – 487 p.
331. *Grumel V.* La memoire de Tibere II et de Maurice dans le Synaxaire de Constantinople // Analecta Bollandiana. – 1966 – T. 84. – P. 249-253.
332. *Haldon J.* Everyday in Byzantium. Some problems of approach // Byzantine and modern Greek Studies. – 1986. – V. 10. – P. 51-72.

333. *Hannick Ch.* Dimanche. Office selon les huit tons. ΟΚΤΟΗΧΟΣ // La priere des Eglises de Rite Byzantine. T.3. – Chevetogne, 1972.— P. 37-60.
334. *Haury J.* Prokop Verweist auf seine Anekdota // Byzantinische Zeitschrift —. 1936. – Bd. 36. – S. 1—4.
335. *Heiming O.* Syrische Eniane und Griechische Kanonen. – Münster, 1932. – 300 S.
336. *Hergenrother J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel. Seine Schriften und das griechische schisma. Bd.3. – Regensburg: Manz Verlag, 1867. – 912 S.
337. *Houdek F.J.* Contemplation in the life and works of St. Cyril of Alexandria. Dissertation of the University of California. – Los Angeles, 1979. – 342 p.
338. *Husmann H.* Die Melkitische Liturgie als Quelle des Syrische Qanune iaunaie Melitena und Edessa //Orientalia Christiana Periodica. – Vol. 41. – Roma, 1975. – P. 5-56.
339. *Imhof P. Lorenz B.* Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien. – Muenchen: Kaffke, 1981. – 83 S.
340. *Jauber A.* La date de la Cêne: calendrier biblique et liturgie chrétienne. (Etudes bibliques). – Paris: J. Gabalda, 1957. – 160 p.
341. *Jauber A.* La notion d' Alliance dans le judaisme aux abords d'ere chrétienne // Patristica Sorbonensia. Vol. 6. – Paris, 1963. – 542 p.
342. *Joannnou P.P*. Demonologie populaire-demonologie critique au XI-e siecle. Wiesbaden, 1971.— 132 p.
343. *Jones A.H.M.* The Later Roman Empire. – Oxford, 1964.— 600 p.
344. *Joerns K.-P.* Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion u.Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung. – Gütersloh: Mohn, 1971. – 206 S.
345. *Jugie M.*. La Fête de la Dormition et de l'Assomption de la S. Vierge en Orient et en Occident // Studi e Testi. – 1944. – Vol. 114. – 748 p.

346. *Kazhdan A.* Nikephoros II Phokas // Oxford Dictionary of Byzantium. – Oxford, 1991. Vol. II. P. 1478-79.

347. *Kellner H.* Heortologie der das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg in Bavaria, 1901. – 240 S.

348. *Klauser Th.* Akklamation // Reallexikon für Antike und Christentum. T. I. Stuttgard. 1950. – S. 216-233.

349. *Lampe G.*. Patristic Greek Lexicon. – Oxford. 1961. – 1612 p.

350. *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinische Literatur. München: C. H Beck..1891. 524 s.

351. *Lattke K.* Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis // Orbis biblicus und Orientalis. Bd. 25/1. – Göttingen. 1979 . —295 s.

352. *Lattke M*. Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. – Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. —300 s.

353. *Lattke M*. Die Oden Salomos. Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung. – Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. – 350 s.

354. *Leeb H.* Die Gesange im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (von 5 bis 8 Jh.) // Wiener Beitraeger zur Theologie Bd. 28. – Wien, 1970. – 312 s.

355. *Liddel H., Scott R., Jones*. Greek-English Lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – 2448 p.

356. *Lingas Martin.* Symbol and archetype. – Oxford, University press.. 1991. – 355 p.

357. *Lodi E.* Encheridion Fontium Liturgicorum. – Roma, Citta del Vaticano 1979. – 1890 p.

358. *Maas P.* Der Byzantinische Zwoelfsilber // Byzantinische Zeitschrift. – 1903. – T.12. – S.278-323.

359. *Maas P.* Gleichzeilige Hymnen in der Liturgie der Griechischen Kirche // Studia Patristica. – 1957. —T. 1. —S. 47-62.

360. *Manns F.* Le Recit de la Dormition de Marie (Vatican. grec. 1982). Contribution a l'etude des origines de l'exegese chrétienne // Studium Biblicum Franciscanum. Coll maior. N33. – Jerusalem. 1989. – 253 p.

361. *Mateos J.* La vigile cathedrale chez Egerie // Orientalia Christiana Periodica. – Roma, 1961. – Vol. 27. – P.281-312.

362. *Mateos J.* Lelya-Sapra. Essai d'interpretation des matines chaldeenes // Orientalia Christiana Analecta – Roma, 1959. – T.156. – P. 247-261.

363. *Mateos J.* Quelques problemes de l'Orthros byzantin // Proche Orient Chretien. – 1961. – Vol. 11. – P. 17-35.

364. *Mateos J.* Un Horologion inedit de Saint Sabbas Le Codex Sinaitique grec 863 (IX siecle) // Melanges Eugene Tisserant. Vol.III // Studi e Testi. – 1963 – T. 223. – P. 37-76.

365. *Metreveli H. Outier B.* Contribution a l'Histoire de l'Hirmologion: Anciens Hirmologia Georgiens. // Le Muséon. – 1975. – Vol. 88. – P. 331-359.

366. *Meyendorf John Fr.*. Christ in the Eastern Christian Thought. – N.Y.: St. Vladimir Seminary Press, 1987. – 248 p.

367. *Meyendorf Fr. John.* – Imperial unity and Christian divisions. – N.Y.; St. Vladimir Seminary Press, 1989. – 434 p.

368. *Mercati. G.* Osservazioni sul testo e sulla metrica di alcuni papiri cristiani / Chronique d' Egypte. – 1932. —T.7. – P.190-2.

369. *Μιτσάκης Κ*. Βυζαντινή ὑμνογραφία καὶ ποίησις. – Θεσσαλονίκη, 1986. 670 σ.

370. *Mc Geer E.* Sowing the Dragon's teeth. Byzantine warfare in the X century // – Dumbarton Oak Studies. Vol. 33. – Washington, 2008. – 405 p.

371. *Margetić L*. Konstantin Porfirogenet i vrijeme dolaska Hrvata // Zbornik Historijskog zavoda JAZU.— Vol. 8. – Zagreb, 1977. – S. 5-88.

372. *Momina M.*, Trunte N. Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des XI-XIV Jahrhunderts. T.1. Vorfastenzeit. —Padeborn, Schoenig, 2004. – 613 p.

373. *Monneret de Villard U*. Le leggendi Orientali sui Magi Evangelici // Studi e testi. T.163. – Vaticano: Bibliotheca apostolica vaticana. 1952. – 262 p.
374. *Morris R.* Two faces of emperor Nicephorus II Phokas // Byzantine and Modern Greek Studies. – 1988. – Vol. 12 – P. 83-115.
375. *Norden E.* Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert vor Christi bis in die Zeit der Renaissance. Bd. I-II. – Leipzig: Teubner, 1923. – 953 S.
376. *Olschki L.* The Wise Men of the East in Oriental Tradition // Semitic and Oriental Studies. – 1951. –Vol. 11. – P. 375-395.
377. *Ostrogorsky G.* History of Byzantine Empire. – New Brunswick, New Jersey. 1957. – 736 p.
378. *Παντελάκης Ε.* Κοντάκια καί κανόνες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως.– Αθῆναι, 1920. – 110 σ.
379. *Παπαδόπουλος Κεραμεὺς Α*. Σχεδιάσμα περι τῶν λειτουργικῶν Μηναίων ἐξ ἱστορικῆς καὶ κριτικῆς ἐπόψεως. // Византийский Временник. – 1894.– Т. 1. – С. 341-88.
380. *Παπαδόπουλος Κεραμεὺς Α.* Ῥωμανός καί Ἰωάννης Δαμασκηνός // . Byzantinische Zeitschrift. – 1905. – Bd. 14. S. 234-237.
381. *Παπαρρηγόπουλος Κ.*Ὁ μεσαιονικὸς ἑλληνισμὸς καὶ ἡ στάσις τοῦ Νίκα.– Ἀθῆναι, 1868. – 200 σ.
382. *Palmer J.S.* El monacato Oriental en el Pratum Spirituale de Joan Mosco.– Madrid, 1993. – 502 p.
383. Πάσχος Α. Γλυκασμός τῶν ἀγγέλων. – Ἀθῆναι, 1980. – 100 σ.
384. Πάσχος Α. Ἡρμηνεῖα στον κανόνα τοῦ Μεγάλου Σαββάτου. – Ἀθῆναι, 1990. – 80 σ.
385. Πάσχος Α. Ἑρμηνεῖα στον κανόνα τῆς Μεγάλης Πέμπτης. Ἀθῆναι, 1992.– 85 σ
386. *Pitra J.B.* Hymnographie de l'Eglise grecque.– Roma,1867.– 271 p.
387. *Prigent P.* Apocalypse et Liturgie. – Neuchatel, 1964.– 81 p.
388. *Quasten J.* Patrology, vol. I-III. – Utrecht-Antwerp, 1950-60;

389. *Quinlan* A. Sinaiticus Graecus 734-735. Triodion. Dissertatio. – Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1991.

390. *Ramsay W.M.* The cities and bishoprics of Phrigia. Oxford, 1897. Vol. 2. P. 709-717.

391. *Rodante Sebastiano*. The coronation of thorns in the light of Shroud // Shroud Spectrum. – T.1. – 1982. – P. 4-24 .

392. *Rubin B.* Prokopios von Kaisarea. // RE. —1957. – 23.1— P. 273-599.

393. *Salaville S.* Marie dans la liturgie byzantine ou greco-slave // Maria: Etudes sur la Sainte Vierge/ Ed. Manoir H. – Paris, 1949. T.1. P. 247-327.

394. *Schimanowski G.* Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluß der Hekhalotliteratur. – Tubingen, 2002. – 367 s.

395. *Schiro G.* Problemi heirmologici: Proceedings of the XIII th International Congress of Byzantine Studies. – Oxford. 5-10 september, 1966.

396. *Schlotterer R.* Kanon in der Hymnendichtung //Lexicon fur Theologie und Kirche. – 1960. – T. V. C. 1284-1285.

397. *Schlumberger* G., Un empereur byzantin au Xe siècle: Nicéphore *Phokas*. —Paris, 1923. 781 p.

398. *Schmidt W.A.* Der Aufstand in Konstantinopel unter Kaiser Justinian. Zurich, 1854. 238 S/

399. *Schneider H.* Die biblischen Oden seit dem 6 Jh. // Biblica. —1949. —T. 30. —S. 28-65.239-272.433-452.479-500.

400. *Schulz F.* Geschichte der roemischen Rechtswissenschaft. – Weimar: Böhlau, 1961. —500 s.

401. *Shahid I.* Byzantium and Arabs in the VI century. – Dumbarton Oak, 1995. – 1033 p.

402. *Shahid I.* The martyrs of Najran. New documents. – Brussels: Societé des Bollandistes. 1971. – 338 p.

403. *Stauffer Ethelbert*. Christ and the Caesars. – Philadelphia: Westminster Press, 1955. – 293 p.

404. *Stein. E.* L'histoire de la Bas Empire. – Paris-Bruxelles-Amsterdam, 1949. – 780 p.

405. *Szoverffy. J.* A guide in Byzantine Hymnography. – Leyden: Brille. 1979. – Part 1. – 220 p. – Part 2. 230 p.

406. *Tillyard H.J.W.* Byzantine Music and Hymnography. – Oxford, 1923. – 72 p.

407. *Tinnefeld F. H.* Die frühbyzantinische Gesellschaft. Struktur. Gegensätze. Spannungen. – München, 1977.— 199 S.

408. *Tischendorf K.* . Apocalypses apocryphae. – Lipsiae. 1866. – LXIV + 172 p.

409. Τομαδακης Ε. Ἄισματα τοῦ Τριῴδιου, ἐρανισθέντα ἐκ κωδίκων τῆς κάτω Ἰταλίας. – Ἀθῆναι, 1995. – 300 σ.

410. *Τομαδάκης Ν.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1965. – 304 σ.

411. *Tomadakes N.* Pourquoi nous sommes passés de kontakion au kanon?// Studi Bizantini e Neoellinici. – 1953. – T.7.— P. 140-160.

412. *Tripp D.* Die älteste christliche Hymne mit Noten – als Thema eines Seminarvorhabens in Liturgiewissenschaft // Kleine Beiträge und Miszellen zur Liturgik. – 1990. – Bd. 32. – S. 98-99.

413. *Turdeanou E.* Le dit de Nicephore Phokas et son epouse Theophano. — Thessalonike: Association hellénique d'études slaves, 1976. – 98 p.

414. *Van Daele A.* Indices pseudo-Dionisiani. – Louvain: Edition de l'Universitė, 1941. – 340 p.

415. *Van. Esbroek M.* Jean II de Jerusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte Sion et de la Croix // Analecta Bollandiana. – 1984. – T. 102. – P. 99-134.

416. *Van Esbroeck M.* La Dormition chez les coptes // Actes du IVe Congrès Copte. Louvain la Neuve, 5-10 septembre 1988 / Ed. par M. Rassart-Debergh, J. Ries. II. – Louvain-la-Neuve, 1992 (Publication de L'Institute Orientaliste de Louvain, 41). – P. 436-445.

417. *Van Esbroeck M. Aux* origines de la Dormition de la Vierge. – London: Variorum. 1996. – 325 p.

418. *Van Esbroek M.* L' Assomption de la Vierge dans un Transitus Pseudo-Basilien // Analecta Bollandiana. – 1974. – T. 92. – P. 125-163.

419. *Van Esbroek M.* Les Trois Formes de L'Atichalcedonisme de 451 a 553 // Традиции и наследие Христианского Востока. – М.: Индрик 1996. – С. 382-399.

420. *Van Esbroek M.* Une homelie sur l'Eglise, attribuée a Jean de Jerusalem // Le Museon. – 1973. – T. 86. – P. 289-304.

421. *Velimirovic M.* Byzantine Elements in Early Slavic Chant // Monumenta Musicae Byzantinae. Subsidia. – Copenhagen, 1960. – 350 p.

422. *Velimirovic M.* The Byzantine Heirmos and Heirmologion // Gattungen der Music in Einzeldarstellungen. Gedenkschrift Leo Schrade. – Munchen, 1973. – P. 192-244.

423. *Wenger A.* L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la Tradition Byzantin de VI a X siecle // Archives d'Orient Chretien (5). – Paris. 1955. – 215 p.

424. *Wolbergs B.* Griechische religiose Gedichte der ersten nachchristliche Jahrhunderte. Bd. I. – Meisenheim,1971. – P. 13-14.

425. *Wellesz E.* A history of Byzantine music and hymnography. – Oxford, Oxford University Press, 1961. – 469 p.

426. *Wellesz E.* Kontakion and Kanon // Atti del Congress Internazionale di Musica Sacra Rome, 1951. – Paris 1952. – P. 131-133.

427. *Wellesz E.* The poetical Forms of Byzantine Hymnography // New Oxford History of Music. Oxford, 1954. P. 14-22

428. *Weyh A* Die Acrostichis in der Byzantinischen Kanonesdichtung // Byzantinische Zeitschrift. – 1908. – T.7. – S.28-55.

429. *Werner E.* The Sacred Bridge. – N.Y. : Clav. Pub. Inc.1959. – XX p. + 618.

430. *Wilson Ian*. The blood and the Shroud. – N. Y.: Free Press, 1998. – 600 p.

431. *Winkler G.* The Armenian night office II: The Unit of Psalmody, Canticles and Hymns with Particular Emphasis on the Origin and Early Evolution of Armenian Hymnography // Revue des Etudes Armeniens. – 1983. – Vol.17. – P.471-551.

432. *Zahn Th*, Einleitung in das Neue Testament. – Leipzig, 1898. – Bd. II. 600 S.

433. *Zeiller J*. Les premières persecutions, la legislation impériale relative aux chrétiens. La persécutions sous les Flaviens et les Antonins. Les grandes persécutions du milieu du IIIe s. et la période de paix religieuse de 260 à 302. La dernière persécution // Histoire de l'Église depuis les origins jusqu'à nos jours / Ed. A. Fliche et V. Martin. – Paris., 1937. —Vol. 1-2; 1937. – 302 p.