

Г л а в а 4 .

ВОПРОС О БОГОСЛУЖЕБНОМ ЧИНЕ, ПЕРЕВЕДЕННОМ СВВ. КИРИЛЛОМ И МЕФОДИЕМ

26 февраля 1921 г. проф. С.-Петербургской Духовной академии И. Е. Евсеев на общем собрании Библейской комиссии по научному изданию Славянской Библии сделал свой последний в жизни доклад: «Из сопоставления толковых текстов с показаниями греческого церковного устава (по изд. проф. А. А. Дмитриевского “*Τυπικὰ*”, исследованию проф. В. П. Виноградова “Уставные чтения” и показаниям славянского Типикона) выяснилось, что славянские переводы толковых библейских текстов стоят в непосредственной связи с предписаниями церковного устава. Отсюда открывается возможность делать заключения о времени происхождения славянских толковых переводов, о которых сохранилось мало прямых историко-литературных показаний, из более известных истории церковных уставов. Выявился новый литургический свидетель славянских библейских текстов, которому предстоит дать ответы не только по хронологии, а и по историко-литературной обстановке многих, неясных по своему происхождению, славянских библейских переводов»*.

(*) Документы Библейской комиссии (документ № 35, 36 [доклад]) // БТ. Сб. 14 (1975). С. 245–246.

Указанный проф. И. Е. Евсеевым в начале века «новый литургический свидетель» славянского перевода ветхозаветных текстов привлек к себе научный интерес только во второй половине XX века. Несмотря на явный упадок и ослабление научных сил палеославистики в период между двумя мировыми войнами, некоторые ученые, в частности болгарские, приступили к ознакомлению с указанными проф. Евсеевым литургическими памятниками.

Для любого верующего человека, участвующего в богослужении какой-либо из славянских Православных Церквей не подлежит сомнению, что славянский перевод Св. Писания, сделанный св. Кириллом и Мефодием, должен быть как-то тесно связан со славянским же переводом богослужебного чина (вечерни, утрени, литургии и проч.). Читая ЖК и ЖМ, мы узнаем, что богослужение (включавшее в себя и ветхозаветные чтения), предназначенное для славян, было первым опытом перевода текста Библии на славянский язык*. Потому и место переведенных на славянский язык ветхозаветных книг в богослужении, их литургическое использование должны быть в необходимой степени рассмотрены, исследованы и, по возможности, освещены.

Целью данной главы является выяснение объема** богослуженных текстов, принесенных свв. братьями сначала в Великую Моравию, а потом их учениками — в Болгарию. Эти тексты находились в общей массе переведенного ветхозаветного и новозаветного материала. Напомним также, что ветхозаветные книги представлены были в славянском переводе тремя текстологическими группами:

а) *богослужебной*;

(*) ЖМ. Гл. 15. Ст. 5 (см.: *Флоря Б. Н.* Комментарии к Житию Константина // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 129).

(**) В конкретной богослужебной форме или *чине*.

б) «*толковой*» (ветхозаветные тексты, сопровождаемые толкованиями св. отцов Церкви);

с) «*четьей*» (ветхозаветные тексты, предназначенные для домашнего чтения)*.

Каждая из этих групп сама по себе представляет интерес для нашей работы, и мы их в своем месте рассматриваем. В данной же главе мы будем говорить о богослужебной (литургической) группе с тем, чтобы ответить на вопрос: какой из византийских богослужебных чинов был переведен на славянский язык и привезен свв. братьями в Моравию. Выяснив это, мы сможем узнать, хотя бы приблизительно, объем переведенных ветхозаветных текстов.

Несмотря на огромную научно-исследовательскую литературу о жизни свв. Кирилла и Мефодия, тема церковного чина, переведенного славянскими просветителями, была долгое время нетронутой. К сожалению, мы не можем подробно разбирать все имеющиеся работы по данной теме (в том числе по причине и их недоступности для нас). Работ этих, собственно, не так уж много. Скажем только, что трудами современных болгарских ученых (в основном из церковных кругов) эта тема стала понемногу разрабатываться. В частности, профессор протоиерей отец Благой Чифлянов продвинул своими литургическими исследованиями решение данного вопроса. Разбирая его труд (не всегда, заметим, бесспорный) попробуем и мы достигнуть поставленной нами цели.

Византийский чин суточного круга богослужения, который мы находим в нашем современном Типиконе, по мнению о. Чифлянова является плодом многовековой компилятивной работы, в основе которой лежат два восточных чина — *палестинский* и *цареградский* (константинопольский).

(*) *Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков. Л., 1978. С. 38–41.

Палестинский или иерусалимский (он же и монастырский) типик, оформившийся в палестинском монастыре св. Саввы Освященного неподалеку от Иерусалима, включал в себя весь известный сегодня суточный круг богослужения — 9-й час, вечерню, повечерие, полунощницу, утреню, 1-й час, 3-й час, 6-й час и изобразительные. Эти богослужebные части заполнялись обычно гимнографическим материалом, (преимущественно библейского происхождения. — Р. Ц.)*, собранным в свое время «савваитами», «студитами» и итапо-греками**.

Цареградский или приходской (мирской), носящий еще название асматиического (песенного — [от *asma* — песня]), оформился в Константинополе и совершался повсеместно в крупных городах Византии, таких как Константинополь, Антиохия, Фессалоники, а после иконоборчества, и во всех приходских храмах Византийской империи. Почти все богослужение этого чина выпевается, тогда как монастырский чин в основном вычитывался***. Этот песенный чин состоял, как правило, из четырех частей — утрени, третьего-шестого часа, вечерни и панихиды****, в которых преобладал псалмодический материал⁵.*.

(*) Скабалланович М. Толковый Типикон. Киев, 1910. С. 411.

(**) Чифлянов Бл. Богослужebный чин, преведен от брата Кирил и Методий в началото на моравската им мисия // Славистичен сборник. София, 1973. С. 59; *его же*: Богослужebный чин, преведен от св. брата Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия // ГДА. Т. XXIII (1972–1973). № 4. С. 273–274.

(***) Очевидно, о. Благой спутал здесь монастырский Палестинский (Иерусалимский) устав с монастырским Студийским Типиконом (см. о «песенном упрощении» Иерусалимского Устава в труде М. Скабаллановича. С. 417).

(****) Бл. Чифлянов отмечает, что греческая «*ἡ πάλυξις*» соответствует славянскому «повечерию» на первой седмице Великого поста // Чифлянов Бл. Богослужebный чин, преведен... С. 62.

(5*) Там же. С. 59.

Эти два чина существовали (до эпохи иконоборчества) параллельно и независимо друг от друга. После победы православия над иконоборческой ересью палестинский (монастырский) типик закрепляется в столичном Студийском монастыре, откуда он начинает распространяться и на остальные монашеские общины Византии (он быстро прижился и в монастырях у новокрещенных народов, включая, в первую очередь, славян*). Несмотря на это, столичная асметическая практика Великой Константинопольской церкви продолжала свое существование, которое прослеживается по ее типикам вплоть до XIV в.** Последним свидетелем этого чина был Симеон Солунский (XIV–XV вв.), который связывал упадок цариградского типикона с падением Константинополя в 1204 г., но свидетельствовал, однако, что даже и после этой даты в Константинополе это чинопоследование совершалось три раза в год, а в кафедральном соборе Фессалоник «Св. Софии» оно было и в его время***. (Т. о., есть свидетельства, что и в Солуни совершалось богослужение, отличавшееся от монашеского — палестинского типика.) На основании вышесказанного можно сделать следующий вывод. В то время, когда свв. братья Кирилл и Мефодий были направлены в Моравию в качестве миссионеров (862–863 гг.), — в Константинополе использовались два чинопоследования:

1) одно «консервативное», столичный типик Великой церкви, так называемый *песенный*;

(*) Нужно также иметь в виду, что в византийских монастырях подвизалось много славян-монахов.

(**) *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. Киев, 1901. Т. I. *Типика*. С. 1–152.

(***) *Чифлянов Бл.* Богослужения чин, переведен от св. братья Кирил и Мефодий в началото на тяхната моравска мисия. С. 59–60.

2) другое монашеское (по типикону монастыря св. Саввы Освященного), введенное в обиход и используемое, в первую очередь, в Студийском монастыре и других монастырях, принявших это «нововведение».

Возникает вопрос: который из этих двух богослужебных чинов был переведен святыми просветителями для славян?

Прот. Благой Чифлянов разрешил эту проблему следующим образом. Из жизнеописаний свв. братьев Кирилла и Мефодия (ЖК и ЖМ) точно известно, что они родились в г. Солуни (Фессалониках) в 1-й четверти IX в. и с молодых лет посещали три городских храма — церковь св. Димитрия, храм св. Богородицы и собор св. Софии, в которых в то время совершалось исключительно только асматическое богослужение. Из тех же житийных источников известно, что по приезде своем в Константинополь св. Константин-Кирилл стал посещать храм св. Софии, в котором также совершалось асматическое чинопоследование. Несмотря на то, что он потом долгое время подвизался в Олимпийском монастыре «Полихрон», в котором скорее всего практиковалось палестинское — монашеское богослужение, первое впечатление от песенного чина, несомненно, в нем осталось на всю жизнь.

Дополнительным аргументом в пользу приверженности св. братьев типику Великой константинопольской церкви могут служить дружеские отношения между св. Константином и Константинопольским патриархом Фотием, который называл молодого философа из Солуни не иначе как *fortissimus amicus*. Свт. Фотий, как человек и иерарх вполне столичный, был скорее всего приверженцем песенного — торжественного храмового богослужения. Этим он отличался от студитов, поддерживавших партию патриарха Игнатия и, как известно, бывших проводниками богослужебного чина палестинских монастырей. Отсюда о. Чифляновым делается следующий вывод. Нельзя допускать

того, чтобы Константин-Кирилл — друг патриарха Фотия — мог пренебрегать чином Великой церкви и перевел на чужой язык новое, если не сказать — «новаторское» чинопоследование, которое начинало, с легкой руки студитов, только-только входить в церковную жизнь столичных монастырей. К этому он добавляет и следующее резонное соображение: у моравской миссии не было в то время еще даже и мысли об организации монастырей у новообращенного народа. Моравских славян хотели только лишь научить начаткам «христианской веры» (ЖК, 14) — «огласить», катихизировать, но никак не улучшить их христианство*.

В ЖК есть еще один намек на то, что деятельность св. Константина-Кирилла была тесно связана со столичным, константинопольским богослужением асматического типа. В 13 гл. ЖК говорится, что после того как император Михаил III возложил на него моравскую миссию, то он «вѣзъ ѿльвы бѣга молѣ, въ цркви свѣхъ апѣстолѣхъ сѣдѣ» (ЖК, 13). Храм свв. Апостолов был одним из известнейших столичных храмов, в котором, без сомнения, совершалось песенное богослужение. О нем даже есть упоминание в типике Великой церкви IX в. Т. о., св. Константин-Кирилл, направляясь на моравскую миссию «из церкви свв. Апостолов», скорее всего захватил с собой не сложное и продолжительное монастырское богослужение, а краткое, приходское — столичную службу Великой константинопольской церкви**.

Но самые важные аргументы в пользу того, что свв. славянские просветители перевели именно асматический чин Константинопольской церкви, находятся в источниках — ЖК и ЖМ. В ЖК (15 гл.) говорится о том, что св. Кирилл перевел четыре последования суточного круга, а именно: утреню***, часы (3—

(*) Там же. С. 60–61.

(**) Там же. С. 61.

(***) "Ο ὕμνος.

6 час)*, обедню**, вечерню*** и повечерие****. В ЖМ (8 гл.) — о том, что славянскими апостолами были переведены избранные церковные службы, т. е. предельно краткий богослужебный материал, достаточный для совершения церковного богослужебного чина одним священником (ежедневные, праздничные, великопостные, послевеликопостные службы, а также некоторые таинства и обряды). Непременной частью этого «церковного чина» как раз и был Паримийник, без которого немислимо было совершать византийское богослужение азиатического типа*. Опытный литургист обратит внимание и на тот факт, что нигде в Пространных житиях свв. Кирилла и Мефодия не говорится о переводе таких богослужебных книг, как Октоих, Постная и Цветная Триодь (они существовали еще до IX в.), тропарион и проч. Отсюда можно сделать вывод: свв. Кирилл и Мефодий и

(*) Τριθέκτη — «годины».

(**) Ἡ λειτουργία.

(***) Ἑσπερινός.

(****) Чифлянов считает, что этой «павечерницей» является панихида (ἡ παννυχίς). «Мы, славяне, называем “панихидой” обряд, который совершается над покойником, тогда как греки называют этот же обряд “μνημόσυλον” — поминки» (см.: Чифлянов Бл. Указ. соч. С. 62–63). Ф. Дворник думал иначе. Он считал, что «павечерницей» перевода свт. братьев было обычное «повечерие» — ἀπόδειπνον (μικρόν или μέγα), но никак не «completorium» — заключительная молитва после вечерни, «отпуст» (см.: Dvorník Fr. Byzantska misie u slovaňi. Praha, 1970. S. 123).

(*) Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы. Кн. 1 (862–1720). СПб., 1884. С. 4; Чифлянов Бл. Указ. соч. С. 61; Иванова Т. А. У истоков славянской письменности (К переводческой деятельности Мефодия) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 25; Панчовски Ив. Г., проф., д-р. Св. Методий Славянобългарски (Живот и дейност) // ГДА. Т. XXVIII (LIV) (1978/1979). № 2. С. 119–120; Камчатнов А. М. История и герменевтика Славянской Библии. М., 1998. С. 61.

их бытописатели (авторы ЖК и ЖМ) не знали палестинского монашеского чина, который не мог существовать без указанных книг, так как в них находился необходимый для этого типика гимнографический материал)*.

И еще одно интересное наблюдение прот. Чифлянова. Бл. Феофилакт Болгарский свидетельствует, что св. Климент Охридский снабдил болгарскую церковь «псалмоподобными песнопениями». Что это такое? В церкви «псалмоподобными песнопениями» всегда назывались канты, имитировавшие настоящие псалмы (Псалтирь). Т. е. это были просто духовные песни, сложенные в течение веков христианами и сочетавшиеся со стихами библейских псалмов и ветхозаветных гимнов. Эти духовные песни были собраны и включены в Октоих, Минею, Триодь (постную и цветную). Одним словом — они стали составной частью богослужбных книг монастырского (палестинского) чина. Это говорит о том, что св. Климент Охридский перевел или работал с монастырским типиконом, но никак не константинопольским, который был уже в обиходе и, естественно, св. Клименту не было нужды его заново переводить. Он только расширил, в связи с церковными нуждами, рамки богослужения, включив в них типик для монашествующих.

Свои соображения о. Чифлянов подкрепляет и сообщением ЖК о славянском богослужении в Риме:

«Папа же, приняв славянские книги, освятил и положил их в церкви святой Марии, что называется Фатне. Пели же над ними литургию. И затем повелел папа двум епископам, Формозе и Гаудериху, посвятить учеников славянских. И когда посветили их, тогда пели (они) литургию в церкви святого Петра на славянском языке, а на другой день пели в церкви святой Петрониллы и

(*) Чифлянов Бл. Указ. соч. С. 61–62.

в третий день пели в церкви святого Андрея, а потом еще у великого учителя народов, Павла апостола, в церкви в ночи пели святую литургию по-славянски над святым гробом, имея себе в помощь Арсения епископа, одного из семи епископов и Анастасия библиотекаря»*.

Как видно, в Житии св. Константина-Кирилла ничего не говорится об отрицательной реакции Рима на славянское богослужение. Почему же папский престол молча воспринял это песенное (асматическое) богослужение для славян? Потому, что на Западе им только и пользовались. Монашеского чина (очевидно о. Чифлянов хочет здесь сказать о Студийском Уставе. — Р. Ц.) в Риме тогда не знали, а узнав, долго не признавали из-за его небиблейского характера (т. е. из-за его «ненастоящих псалмов» — духовных песен)**.

Подводя итог можно отметить, что Пространные жития, с одной стороны, донесли до нас довольно скудные сведения о богослужебном материале, переведенном свв. солунскими братьями. С другой же стороны, те редкие, но ценные замечания, оставленные агиографами свв. Кирилла и Мефодия, дают достаточные сведения о характере и типе переведенного славянскими просветителями богослужения. Для цели нашей работы и этого достаточно. На основании свидетельств ЖК и ЖМ мы можем сделать следующий вывод: в асматическом типе церковной службы, привезенной в Моравию, находился библейский — *ветхозаветный* материал, явившийся самым первым опытом перевода ветхозаветных книг на славянский язык. Будучи первым примером общественного богослужения у славян, константинопольский типик, попав на славянскую почву, стал носителем и первых библейских текстов.

(*) ЖК. Гл. 17. (см.: Сказания о начале... М., 1981. С. 90–91.

(**) Чифлянов Бл. Указ. соч. С. 63.

Асматический чин Великой константинопольской церкви имел, как мы уже говорили, четыре богослужебные части для суточного круга — утреню, третий-шестой часы, вечерню и *паннихиду* (повечерие), которые, в свою очередь состояли из трех элементов:

- 1) псалмов и библейских гимнов, певшихся антифонно с припевами и тропарями;
- 2) молитв для народа, дьякона и священника; и
- 3) паримий (ветхозаветных чтений).

В данном перечне нас интересует объем и содержание только двух групп богослужебных текстов асматического чина — первой и третьей.

1. ПСАЛМЫ И БИБЛЕЙСКИЕ ГИМНЫ

Псалтирь, в отличие от других ветхозаветных книг, не имеет двух вариантов текста — полного и перикопного (отдельных, выборочных чтений), но представляет собой многофункциональную библейскую книгу, предназначенную для разных случаев. Виды Псалтири, по типу составляющих ее корпус текстов (но не по объему псалмов), могут быть сгруппированы таким образом:

- а) *библейская Псалтирь* (включает в себя только библейский материал);
- б) *следованная или византийская Псалтирь* (включает в себя библейский материал, библейские гимны и чинопоследования всedневных служб — полунощницу, утреню, часы, изображения, вечерню, повечерие, канон Божией Матери и проч.);
- в) *толковая Псалтирь* (помимо библейского материала включает в себя и его толкование; при этом псалмы толкуются в этом типе Псалтири по стихам)*.

(*) *Шиваров Н. Ст.*, проф. ставр. ин. История и каноничность на старозаветный текст // ГДА. Т. XXIX (LV) (1979/1980). № 1. С. 53.

Из этих трех видов Псалтири можно выделить исключительно ветхозаветный библейский материал: *библейские псалмы* и *библейские гимны*.

Библейские псалмы (Псалтирь)

В асматическом богослужении византийцы пользовались не библейской, а Следованной Псалтирью, т. е. богослужебной книгой, содержащей исключительно псаломский материал для данного богослужебного чина. Состояла она из ста пятидесяти библейских псалмов, разделенных на 68 почти равных по размеру групп, которые вместе с припевами образовывали так называемые антифоны*. Антифоны делились на *постоянные* (которые исполнялись неизменно все дни) и на *непостоянные* (которые сменялись каждый день так, что в течение двух седмиц вычитывалась вся Псалтирь)**. Две эти группы псалмов см. в Приложе-

(*) Чифлянов Бл. Указ. соч. С. 64; Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977. S. 249.

(**) Дополнительным материалом для изучения псалмодического материала может служить следующее замечание прот. Бл. Чифлянова: «Pitra издал одну старую рукопись, в которой содержится сборник антифонов на псалмы Великой (Константинопольской. — Р. Ц.) Божией церкви (Juris eccl. graec. Т. II. Р. 209. Цит. по: Τρεμπέλας Π. 'Εκλογή ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίης. 'Αθήναι, 1949. Σελ. 39. Она была дополнена Пети (Cabrol-Leclercq. Dictionnaire d' arch. chrét. et liturgie. Т. II. Col. 2467) по одному кодексу Московской синодальной библиотеки (IX в.), изданному архим. Амфилохием. Нами заимствованы у Τρεμπέλας а: Указ. соч. С. 39–40. У него антифоны разделены на 71 группу, шесть из которых являются постоянными: на утрени — 3, 50, 62 и 148–150 псалмы; на вечерне — 85 и 140 псалмы. Кроме этого неверного распределения, Τρεμπέλας ошибочно утверждал, что постоянные псалмы на утрени были петы с припевом “каторсон”. Проф. Иоаннис Фундулис правильно заметил, что “каторсон” не припев, а надписание “кат арсон”, т. е. “на утрени”, так как после постоянных псалмов вечерни есть отметка “ката лихникон”

нии 3*. Прот. Бл. Чифлянов отмечает также, что по Иерусалимской рукописной Псалтири IX в. 145а из Бодлеановской библиотеки видно, что цареградская Псалтирь Великой церкви содержала всего 2542 стиха, т. е. почти наполовину меньше, чем в иерусалимской Псалтири (4882 стиха)**.

Библейские гимны

Они являются важной частью богослужбной Псалтири. С возникновением христианского богослужения уже в первые века христианства в сборники псалмов стали включать и так называемые «пророческие песни» — отдельные отрывки из других ветхозаветных книг, которые как по содержанию, так и по стилю, были очень близки к псалмам***. В дальнейшем библейские песни легли в основу византийской гимнографии (по мотивам каж-

❧ или «ката лихнис», т. е. «на вечерне». (Φουτοίλη 'Ι. Λειτουργική. V. Θεσσαλονίκη, 1969. Σελ. 54.) К постоянным псалмам он прибавлял и 133 пс. Strunk не дал другой разбивки, постоянные псалмы им не были включены в 68 меняющихся групп антифонов. Он сделал поправку по Атинскому кодексу 2021 (*Strunk O. The Byzantine Office at Hagia Sophia // Dumbarton Oaks Papers. IX-X. 1956. P. 201. То же самое разделение имела и Болонская псалтирь*) (Чифлянов Бл. Д. проф.-прот. Богослужбный чин преведен от св. братья Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия // ГДА. Т. XXII [XLVIII] [1972/1973]. С. 245–246).

(*) Данная таблица откорректирована о. Чифляновым согласно поправкам Strunk'a, которые болгарский ученый считал вполне обоснованными. Кстати, именно Strunk выделил 118 псалом с отдельным для него припевом.

(**) Чифлянов Бл. Д., проф.-прот. Богослужбный чин преведен от св. братья Кирила и Методия в началото на тяхната моравска мисия. С. 264.

(***) Beck H.-Gr. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1977. S. 249.

дой из них в VII–X вв. были сложены каноны, в которых по числу 9 библейских песен были составлены 9 канонических — составивших песенный канон)*.

В Византии употреблялись три варианта библейских гимнов. В своей статье прот. Бл. Чифлянов представляет их следующим образом:

- 1) вариант Strunk'a и Болонской Псалтири:
 - победная песнь Моисея (Исх. 15, 1–19);
 - великая предсмертная, или «лебединая» песнь Моисея (Второзак. 32, 1–43);
 - молитва пророка Аввакума (Авв., 3)**;
 - песни Исаяи и Ионы (Ис. 26, 9–20; Иона 2, 3–10);
 - песни Анны и Богородицы (1 Цар. 2, 2–10; Лк. 1, 46–55);
 - молитвы царя Езекии и царя Манассии (Ис. 38, 10–20; 2 Пар.);
 - песнь трех отроков (Дан. 3, 52–80).

(*) *Мещерский Н. А.* Указ. соч. С. 44–45; *Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Т. XXVIII (1972). С. 127. У Прохорова есть и объяснение, почему колеблется число песен — от 8 до 9: «При исполнении в церкви стихи библейских гимнов перемежались одами канона. И подобно тому, как второй из гимнов Писания — полная мрачных предвидений песнь Моисея из кн. Второзакония — вне времени Великого поста не поется, вторая песня в большинстве канонов (точнее, во всех канонах, не предназначенных для периода Великого поста) отсутствует. Следом за первой сразу идет третья песня, так что последняя ода канона всегда называется девятой, даже когда по счету она восьмая» (с. 127).

(**) В Болонской Псалтири молитва прор. Аввакума представлена: 3, 2–19 (см.: *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч. I. Паримийный текст. С. CCCXXXVIII).

2) вариант из рукописной Псалтири № 146 (X в.) [из Парижской национальной библиотеки]:

- Моисей;
- Моисей;
- Анна;
- Исайя;
- Иона;
- Езекия;
- Манассия;
- молитва трех отроков;
- гимн трех отроков;
- песнь Богородицы;
- Захария (Лк. 1, 68–79);
- Симеон Богоприимец (Лк. 2, 29–32).

3) вариант рукописной Псалтири № 163 (XI в.) [из той же библиотеки]:

- Моисей;
- Моисей;
- Анна;
- Аввакум;
- Исайя;
- Иона, Езекия и Манассия;
- молитва трех отроков;
- гимн трех отроков;
- песнь Богородицы, Захария и Симеон Богоприимец*.

(*) *Чифлянов Б.л.* Указ. соч. С. 246. Третьего, византийского, варианта придерживается до сих пор и современная богослужebная практика. См.: *Мещерский Н. А.* Источники и состав... С. 45; *его же*: Памятники ветхозаветной письменности в древней славяно-русской рукописной традиции. С. 349–350; *Шиваров Н. Ст.*, проф. ставр. ик. Древни източни коментари на Псалтира и старобългарските им преводи // ГДА. Т. XXVIII (LIV) (1978/1979). № 1. С. 10.

Распределение библейских гимнов в византийской Псалтири в IX веке, отраженное в типиконе Великой церкви, почти совпадает с вариантом Strunk'a, хотя у него и отсутствует песнь Захарии и песнь Симеона Богоприимца*. Однако при сравнении его с сохранившимися славянскими рукописями обнаруживаются некоторые отличия (см. схему)**.

Византийская Псалтирь IX в.	Славянская Псалтирь
1) победная песнь Моисея (Исх. 15, 1–19);	1) победная песнь Моисея (Исх. 15, 1–19);
2) песнь Моисея (Второз. 32, 1–43);	2) песнь Моисея (Второз. 32, 1–43);

(*) Чифлянов Б.А. Указ. соч. С. 246–247.

(**) Содержание псалмов приводится по Синодальному (1296 г.), Афонскому (XIII в.), Норовскому (XIII в.), Дечанскому (XIII–XIV вв.) спискам Псалтири (см.: Шиваров Н. Ст., проф. ставр. ик. Древни източни коментари на Псалтира и старобългарските им превода. С. 10). Н. А. Мещерский дал другой порядок библейских «кантиков»:

1. Песнь Моисея — Исх. 15, 1–19.
2. Песнь Моисея (покаянная — только по вторникам Великого поста) — Второзак. 32.
3. Песнь Анны — 1 Цар., 2.
4. Молитва прор. Аввакума — Авак. 3.
5. Молитва Исаяи — Ис. 26, 9–19.
6. Молитва Ионы — Иона, 2.
7. Молитва трех отроков — Дан. 3, 26–36.
8. Песнь трех отроков — Дан. 3, 53–88.
9. Песнь Богородицы и песнь Захарии — Лк. 1, 46–55; 68–75.

В некоторых славянских текстах Псалтири библейских песней указано 10, так как 9-я песнь состоит из двух самостоятельных частей — песни Богородицы и песни Захарии (Мещерский Н. А. Памятники ветхозаветной письменности в древней славяно-русской рукописной традиции // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. I. М., 1973. С. 349–350).

- | | |
|---|---|
| 3) молитва пророка Аввакума
(Авак. 3, 2-19); | 3) молитва пророка Аввакума
(Авак. 3, 2-19); |
| 4) песни Исаяи и Ионы
(Ис. 26, 9-20; Иона 2, 3-10); | 4) песни Исаяи (Ис. 26, 9-19); |
| 5) песни Анны и Богородицы
(1 Цар. 2, 2-10; Лк. 1, 46-55); | 5) песни Анны и Богородицы
(1 Цар. 2, 1-10); |
| 6) молитвы царя Езекии и
царя Манассии
(Ис. 38, 10-20; 2 Пар.); | 6) молитва Азарии (Дан. 3, 26-36); |
| 7) песнь трех отроков
(Дан. 3, 52-80); | 7) песнь трех отроков
(Дан. 3, 53-88)*; |
| 8) | 8) молитва Ионы (Иона 2)**; |
| 9) | 9) песнь Богородицы
(Лк. 1, 46-55); |
| 10) | 10) песнь прор. Захарии
(Лк. 1, 68-75) |

II. ПАРИМИИ (ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ЧТЕНИЯ)

По мнению исследователей, библейские чтения стали объединяться в отдельные книги уже в V в.*** Эти сгруппированные сборники отдельных книг Ветхого Завета носили различные названия: *проφητολόγιον*, *παροιμιαριον*, *ἀναγνωστάριον*****. Иногда их названия характеризуют их функцию «отдельного» чтения:

(*) Другой вариант: Дан. 3, 52-88; см.: Прохоров Г. М. Гимны и молитвы Филофея Коккина // ТОДРЛ. Т. XXVII (1972). С. 127; Евсеев И. Е. Книга прор. Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905. С. XXXV; Михайлов А. В. Опыт... С. CCCXXXIII.

(**) Др. вар.: Иона 2, 3-10. См. Прохоров Г. М. Указ. соч. С. 127.

(***) *Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* // MSU. № 2 (1914). S. 221-230. У Паримийника был и другой вид — смешанный: «пророки», т. е. ветхозаветные чтения, до VIII в. присоединявшиеся к перикопам из Евангелия и Апостола (см.: Beck H.-G. Указ. соч. С. 249).

(****) Заголовок «*ἀναγνωστοικον*» или «*ἀναγνωστάριον*» употребляется только тогда, когда ветхозаветные чтения соединялись с новозаветными в одной книге (см.: Beck H.-G. Указ. соч. С. 249).

περικοπή, τμήματα, κεφάλαια. Первоначальный объем текста этих богослужебных книг был не всегда одинаков. Связано это было с местными литургическими традициями в Поместных церквях, в которых и Паримийники, поэтому, были разными. Однако впоследствии, по историческим причинам (утрата территорий), восточные патриархаты (сначала Иерусалимский, потом Александрийский и проч.) были вынуждены прийти к установлению единого (по объему) текста, который впоследствии и стал официальным, унифицированным, обязательным для всех*. Являясь частью богослужения, он, естественно, стал принадлежностью сначала Константинопольского, а потом и монастырского типикона. Наиболее полный список византийских Паримийников составил немецкий ученый А. Ральфс*. Из 160 сборников его перечня большая часть принадлежит XI–XV вв. Особое внимание исследователи обращают на афонскую рукопись XI в. из монастыря Филофея — сборник из ветхозаветных и новозаветных чтений (анагностикон)**.

В ЖК и ЖМ конкретно о переводе богослужебных текстов, использовавшихся в IX в. во время св. Четыредесятницы (великое повечерие, вечерня и 3–6 час), ничего не сказано. Но, однако, эти же источники говорят нам о том, что св. братья перевели «весь церковный чин» (ЖК, 15 гл.; ЖМ, 8 гл.)***, неперменной частью которого был и Паримийник. Как историко-литературные данные, так и выводы, основанные на них, говорят о том, что Паримийник в древнейшем своем составе входил в корпус

(*) *Rahlf's A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* // MSU. № 2 (1914). S. 221–230.

(**) *Шиваров Н. Ст.* История и каноничность на старозаветных текст. С. 53.

(***) Сказания о начале славянской... С. 87–98; *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Обзор русской духовной литературы. С. 4. «Согласно сообщению ЖК, когда Константин-Кирилл Философ

книг, переведенных свв. славянскими просветителями*. Очевидно, он был одной из первых богослужебных книг, переведенных Кириллом и Мефодием. В этот-то древнейший славянский богослужебный сборник, по мнению прот. Бл. Чифлянова, как раз и вошли те 2200 стихов ветхозаветных текстов, которые содержались в типике Великой церкви Константинополя** (см. Прил. 3).

Типикон Великой церкви предлагал три вида библейских чтений — из Ветхого Завета, Апостол и Евангелие. Из них нас интересуют ветхозаветные паримии, которые обычно в храмах Византии читались так:

1) в навечерие великих праздников — по три (исключения были в Рождество Христово, Богоявление и Пасху, в которые паримий было больше)***;

2) на вечерне в св. Четыредесятницу (*два* чтения);

3) за третьим-шестым часом (*одно* чтение)****.

С опытом подробного расписания паримий цареградского типикона на весь год, сделанного прот. Б. Чифляновым, мы предлагаем ознакомиться в том же Приложении 3.

☛ прибыв в Моравию, то он за короткий срок перевел “целиком весь церковный чин”. В ЖМ (гл. 15) говорится об этом более подробно: первоначально были переведены “только Псалтирь, Евангелие с Апостолом и избранные церковные службы”. В избранные службы вошли части из молитвослова. <...> Это были необходимые богослужебные тексты, связанные с просветительской миссией братьев в Моравии» (*Динсков П.* Константин-Кирил // КМЕ. Т. 2. С. 41).

(*) *Михайлов А. В.* Опыт... С. СССХІІ; *Иванова Т. А.* У истоков славянской письменности // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 25–26.

(**) *Чифлянов Бл.* Указ. соч. С. 248.

(***) Для Константинополя был особый случай: чем дольше задерживался народ в баптистерии Св. Софии или во дворце, тем количество паримий увеличивалось.

(****) *Чифлянов Бл.* Указ. соч. С. 248.

Приблизительное количество ветхозаветных чтений в составе Паримийника, входившего в типик Великой церкви Константинополя выглядит так:

1.	Кн. Бытия	45	32
2.	Кн. Исход	18	13
3.	Кн. Чисел	2	2
4.	Кн. Второзакония	2	2
5.	Кн. Иисуса Навина	2	2
6.	Кн. Судей	1	1
7.	1–4 Кн. Царств	9	7
8.	Кн. Иова	5	5
9.	Кн. Притчей	46	30
10.	Кн. Премудр. Соломона	4	1
11.	Кн. прор. Исаии	62	49
12.	Кн. прор. Иеремии	3	9
13.	Кн. прор. Иезекииля	9	5
14.	Кн. прор. Даниила	2	3
15.	Кн. прор. Иоиля	4	2
16.	Кн. прор. Ионы	вся	вся
17.	Кн. прор. Михея	2	1
18.	Кн. прор. Софонии	2	2
19.	Кн. прор. Захарии	5	4
20.	Кн. прор. Малахии		1
21.	Кн. прор. Варуха	2	

Во второй колонке мы представили, для сравнения, варианты ветхозаветных чтений древнеславянского Паримийника (по списку Киаса-Шарапатковой)*, который, как видно, почти отра-

(*) *Kyas V., Šarapatkova Ž. Přehled starozákonních lekcí staroslovenského parimejníku // Palaeoslovenica (1971). С. 95–106. Цит. по: Иннокентий (Павлов). Славянская традиция Священного Писания и Острожская Библия // Острожская Библия. М., 1990. С. 25–26.*

жает оригинал — греческий ветхозаветный Паримийник (Профитологий), представленный на данный момент 150 списками, датированными VI–XVI вв. Славянский Паримийник насчитывал на 1986 г. только около 70 списков XII–XVII вв. Исследовавшая эти списки Анна Пичхадзе написала о них следующий отчет:

«Сведения о сохранившихся славянских Паримийниках были опубликованы И. Е. Евсеевым (Кн. прор. Исаяи... С. 32–33; 36–52; Кн. прор. Даниила. С. LII–LIX; см.: БТ. Сб. 13 (1975). С. 212 (Документы Библейской комиссии). Он указал около 70-ти списков, из которых свыше 60 находилось в России, остальные — в Белграде (Описание сербских Паримийников см.: *Сперанский М. Н.* Заметки о рукописях Белградских и Софийских библиотек // Известия Историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине. Т. XVI. Нежин, 1898. С. 4–30), в Афонском Хиландарском монастыре и Синайском монастыре св. Екатерины.

Некоторые списки, указанные И. Е. Евсеевым (документы Библейской комиссии. С. 212) в настоящее время не удалось обнаружить: список из собрания Шибанова XVI в. (172 л.), список из собрания Рогожского кладбища XVI в., два списка Императорской Публичной библиотеки — F. I. № 59 XVI в. и № 434/351 Софийского собрания, а также список XIV в., пожертвованный В. П. Сухановым Петербургской Синодальной типографии в 1888 г. Судя по описанию (*Голубев И. Ф.* Коллекции рукописей государственного архива Калининской области. Калинин, 1960. С. 6), утеряны отрывки из Паримийника XIII в. № 229/569 (4882) Тверского музея.

С другой стороны, список И. Е. Евсеева можно пополнить. В 1903 г. Румянцевский музей приобрел сборник, в состав которого, наряду с Минеей общей, входил и Паримийник (ГБЛ. Ф. 178. № 3338. 1530 г.) (*Михайлов А. В.* Опыт... С. CV–CVI). Еще один Паримийник поступил некоторое время спустя в ГПБ (собрание Колубова, № 467. XV–XVI вв.). По-видимому, И. Е. Евсееву не были известны список XV в. из собрания Барсова (№ 17, ГИМ), а также Паримийник около 1600 г. из собрания Егорова (ГБЛ. Ф. 98. № 800) (этот список указал А. А. Алексеев).

Т. о., в нашем распоряжении оказалось 60 Паримийников, хранящихся в рукописных собраниях Москвы и Ленинграда (некоторые из них дошли в отрывках); два болгарских — Григоровичев Паримийник XII–XIII вв. и Лобковский Паримийник 1294–1320 гг., два сербских (Q. П. I. № 51. XIII в. и Щук. № 31. XIII в.); остальные — русские, старейший из которых Паримийник Софийского собрания: ГПБ. № 53. XIII в. (7 листов из этого Паримийника хранятся в ГБЛ. Ф. 310. № 1236) и Захарьинский Паримийник 1271 г. (ГПБ. Q. П. I. № 13)*.

А. А. Алексеев и О. П. Лихачева ориентируясь, очевидно, на выкладку А. Пичхадзе, также утверждали сохранность всего только 70-ти списков древнеславянского Паримийника**.

Будучи копией греческих Профитологий, славянский Паримийник, появился уже в период миссионерской деятельности свв. Кирилла и Мефодия. В Послании папы Иоанна VIII от 880 г. упоминаются «чтения из Старого и Нового Завета»***, но о первоначальном составе сборника ветхозаветных чтений пока неизвестно ничего определенного, так как древнеславянский Паримийник сохранился только со времен XII–XVII вв. Однако, как считает Вл. Киас, можно предположить, «что паримийником, приблизительно в том виде, в каком он сохранился, пользовались уже в Охридском глаголическом центре старославянской образованности в начале X в., так как древнейшая кириллическая рукопись паримийника носит следы глаголического подлинника»****. Данные соображения Киас обосновал выводами ис-

(*) Пичхадзе А. А. Типология паримийных чтений книги Исход // *Paleobulgaria*. 1 (1986). С. 22.

(**) Алексеев А. А., Лихачева О. П. Библия // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I. Л., 1987. С. 72.

(***) Из буллы папы Иоанна VIII от июня 880 г. (Приложение III) // *Сказания о начале славянской...* М., 1981. С. 197.

(****) Киас Вл. Положение исследования в области византийско-старославянского паримийника // *BSI*. Т. XVI (2) (1955). С. 374.

следователей славянского Паримийника, живших в эпоху расцвета палеославистики (конец XIX — начало XX вв.). Из трудов этой ученой элиты он опирался на следующие (важнейшие):

1. *Брандт Р. Ф.* Григоровичев паримийник в сличении с другими паримийниками // ЧОИДР. Вып. I–III (1894–1901).
2. *Евсеев И.* Книга прор. Исая в древнеславянском переводе. СПб., 1897.
3. *Его же:* Книга прор. Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.
4. *Михайлов А. В.* Греческие и древнеславянские паримийники // РФВ. № 58 (1907).
5. *Его же.* Опыт изучения текста книги Бытия прор. Моисея в др.-слав. переводе. Варшава, 1912. Ч. I. Паримийный текст.

В последней книге были собраны все ценные сведения об исследовании паримийных текстов книги Бытия с критикой существующих в то время работ. Ее автор считал, что несмотря на близость (по составу) славянских Паримийников с византийскими Профитологиями IX–XII вв., ни один из имеющихся списков этих греческих сборников ветхозаветных чтений не может считаться протографом славянского Паримийника^(*). В. Ягич, исходя из вышеозначенных работ, в своем исследовании «Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache» (Берлин, 1913) пришел к выводу, что «перевод церковнославянского паримийника имеет одни и те же источники, как и древнейшие старославянские ... Евангелие и Псалтирь»^(**). К тому же выводу пришел и проф. Евсеев^(***).

(*) *Камчатнов А. М.* История и герменевтика славянской Библии. С. 37; *Михайлов А. В.* Опыт... С. 292–347.

(**) *Куас Вл.* Указ. соч. С. 375.

(***) *Евсеев И. Е.* О древнеславянском переводе Ветхого Завета // ХЧ. 1897. № 6. С. 901.

Существует и другой аспект проблемы. Как литургисты, так и ученые-палеослависты в ходе изучения древних славянских памятников обращают внимание на то, что с XIII в. тексты Паримийника в большом количестве стали входить в другие богослужебные книги, происхождение которых связано уже с монастырским типиком. Это, в первую очередь, Триодь и служебная Минейя. С XIV–XV в. Паримийник в составе этих богослужебных книг стал распространяться и на Руси*, на что необходимо обращать внимание при изучении истории развития Паримийника после его перевода на славянский язык. С XVII же века Паримийник как отдельная богослужебная книга окончательно вышел из употребления.

В заключение этой главы подведем итог. На основании свидетельств ЖК и ЖМ и литургических наблюдений мы пришли к выводу, что в Моравию был привезен асматический (константинопольский) тип церковной службы. В нем находился библейский материал, явившийся самым первым опытом перевода ветхозаветных книг на славянский язык. Будучи первым примером общественного богослужения у славян, этот литургический корпус стал носителем первых библейских славянских переводов. Далее. Став копией греческих Профитологий, славянский Паримийник включил в себя и те 2200 стихов ветхозаветных текстов, которые содержались в типике Великой церкви Константинополя. К ним можно прибавить 2542 стиха, переведенных из Византийской Псалтири и 10 библейских песен.

(*) *Евсеев И. Е.* Рукописное предание славянской Библии // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 1. М., 1995. С. 10–11; *Иннокентий (Павлов)*, игум. Славянская традиция Священного Писания и Острожская Библия // Острожская Библия. М., 1990. С. 26.