

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ



БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ



Сборник второй

МОСКВА

1 9 6 1

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ВТОРОЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

1 9 6 1

The Moscow Patriarchate

THEOLOGICAL WORKS

Issue II

Patriarcat de Moscou

TRAVAUX THEOLOGIQUE

Deuxième recueil

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

- Проф. С. В. Троицкий.** Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую 5
- Проф. Н. Д. Успенский.** Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии) 63
- Проф. Н. Д. Успенский.** Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике 77
- Проф. С. В. Троицкий.** Св. Мефодий как славянский законодатель 83

ПУБЛИКАЦИИ

- Извлечение из славянского сборника творений св. священномученика Мефодия. Русский перевод и примечания епископа **Михаила (Чуб)** 143

БИБЛИОГРАФИЯ

- Е. А. Карманов.** Э. Гальбьяти, А. Пьяцца. Трудные страницы Библии 207
-

CONTENTS

ARTICLES:

- Prof. S. V. Troitzky.** Who included the Papist Scholium into the Orthodox Nomocanon 5
- Prof. N. D. Uspensky.** The Eucharist Prayers of St. Basil the Great and St. John Chrysostom (in the office of the Orthodox liturgy) 63
- Prof. N. D. Uspensky.** The Troparion for the Apostle Luke in its Greek Original 77
- Prof. S. V. Troitzky.** St. Methodius as a Slavic Legislator 83

PUBLICATIONS:

- An Extract from the Slavonic Collection of the Works of St. Priest-Martyr Methodius. Russian translation and commentaries by **Bishop Michael (Chub)** 143

BIBLIOGRAPHY:

- E. A. Karmanov.** E. Galbiati, A. Piazza. Pagine difficili della Bibbia 207

SOMMAIRE

ARTICLES:

- Prof. S. V. Troïtsky.** Qui a inclus la scolie papiste dans le Nomocanon 5
- Prof. N. D. Ouspensky.** Les prières eucharistiques de Saint Basile le Grand et de Saint Jean Chrysostome (dans l'anaphore de la Liturgie orthodoxe) 63
- Prof. N. D. Ouspensky.** Le texte grec original du tropaire en l'honneur de l'Apôtre Saint Luc 77
- Prof. S. V. Troïtsky.** Saint Méthode en législateur slave 83

PUBLICATIONS:

- Les extraits du recueil en slavon des Œuvres de Saint Méthode le Martyr. Traduction russe et annotations par l'évêque **Michel (Tchoub)** 143

BIBLIOGRAPHIE:

- E. A. Karmanov.** E. Galbiati, A. Piazza. Pagine difficili della Bibbia 207
-

С Т А Т Ь И

*Проф. д-р С. В. ТРОИЦКИЙ
(Белград)*

**КТО ВКЛЮЧИЛ ПАПИСТИЧЕСКУЮ СХОЛИЮ
В ПРАВОСЛАВНУЮ КОРМЧУЮ**

СОКРАЩЕНИЯ

- Бен. Кан. сб.** — В. Н. Бенешевич. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 года. СПб., 1905.
- Бен. Кан. сб. Прил.** — То же, Приложения.
- Бен. Корм.** — В. Н. Бенешевич. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Том первый. СПб., 1906.
- Бен. Син.** — В. Н. Бенешевич. Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.
- ВВ** — „Византийский Временник“.
- Павлов** — А. С. Павлов. Анонимная греческая статья о преимуществах Константинопольского патриаршего престола и древнеславянский перевод ее с двумя важными дополнениями. „Византийский Временник“, т. IV (1897), 143—154.
- Собол. Материалы** — А. И. Соболевский. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук, т. LXXXVIII, № 3, СПб., 1910.
- Срезн. Об.** — И. П. Срезневский. Обзорение древних русских списков Кормчей Книги. СПб., 1897.
- Срезн. Об. Прил.** — То же, Приложения.
- Ben. Syn.** — Vladimir Beneševic. Ioannis Scholastici Synagoga L titularum ceteraque ejusdem opera juridica. Tomus I. München, 1937.
- BZ** — „Byzantinische Zeitschrift“.
- Mansi** — J. D. Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae et Venetiae, 1759 ff.
- Mg, MI** — J. P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series graeca, Paris, 1857—1866; Series latina, 1844—1855.
- Pitra** — J. R. Pitra S. R. E. Card. Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. t. II, Romae, MDCCCLXVIII.
- PP** — Γ. Α. Ράλλης, καὶ Μ. Πατλῆς. Σύνοχη τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κληόνων, τ. I—VI, ἐν Ἀθήναις, 1852—1859.
- VJ** — Voelli et Justelli. Bibliothecae juris canonici veteris tomus secundus. Lutetiae Parisiorum, 1661.
-

Папистическая схолия найдена в трех рукописях Кормчей, одна из которых последней четверти XV века¹ хранится в Ленинградской Государственной Публичной Библиотеке имени Салтыкова-Щедрина², а две в Московском Историческом Музее, из коих одна XVI века, как принадлежавшая ранее Троице-Сергиевой Лавре, известна под именем Троицкой³, а другая XVI—XVII в., принадлежавшая ранее Соловецкому монастырю, носит название Соловецкой⁴. Первые две рукописи в точности совпадают, а последняя, начиная с листа 285б, несколько отличается от них. Помимо этих трех рукописей сохранились еще только две рукописи того же типа, но не в полном объеме, и обе они хранятся в том же Московском Историческом Музее. Одна из них, так называемая Ефремовская⁵, переписана еще в XI—XII веке, а сохранившаяся только частично так называемая Уваровская⁶ переписана в XIII веке, но, по-видимому, с более древнего экземпляра, чем Ефремовская.

Все эти пять Кормчих содержат перевод греческой канонической Синтагмы XIV титулов III редакции начала IX века и сборника Юстиниановых законов о Церкви, известного под именем *Collectio 93 capitulorum*, но тогда как две последние рукописи сохранили только это основное содержание Кормчей, в трех первых рукописях имеется и ряд дополнительных статей. И вот среди этих статей имеется совершенно необычная по своему содержанию статья, озаглавленная: „О строении пресвятааго престола Костянтина града“. В статье доказывается, что первенство во всей Церкви принадлежит Константинопольскому патриарху, что подтверждается выдержками из 9, 17 и т. п. 28 канонов Халкидонского Собора и Юстиниановых законов—из 6, 16 и 24 конституций 2 тит. I кн. и 1 конст. 21 титула XI книги Кодекса,

¹ Бенешевич (Кан. сб. 261 и Корм. 11) относит эту рукопись к первой половине XVI века, но, по любезному сообщению В. А. Мошина, на листах рукописи имеются следующие пять водяных знаков: голова быка типа Briquet 15077 из 1474—1475 г., буква Р латинского типа 8607 из 1472 и 8696 из 1479 г., собака типа 3627 из 1466 г. или несколько позднее, сердце 1421 из 1482 г. и кувшин типа 1249 из 1484 г. Отсюда следует, что рукопись из последней четверти XV века. Разбираемая статья „О строении“ находится здесь на листах 322—325б.

² № F II, 250 (19). Кратко описана Бен. Кан. сб. 261.

³ № 207. Описана: а) Архим. Леонид, Описание рукописей Троице-Сергиевой Лавры, II, 339—341; б) Срезн. Об., 15—40; текст сравнен с Ефремовской рукописью; в) Бен. Кан. сб. 261; „О строении“ — л. 299—301б.

⁴ Соловецкая № 1056, ранее Казанской дух. академии № 1165. Описана: а) А. С. Павлов. Первоначальный славяно-русский номоканон, Казань, 1879, 15—38; б) Срезн. Об., 15—40; в) Бен. Кан. сб. 261, 334. Текст основной части Ленинградской и Соловецкой рукописей использован Бенешевичем в Корм., текст дополнительных статей этих рукописей и Троицкой использован им для II тома этого издания, приготовленного для печати, но частью пропавшего во время наводнения в Ленинграде в 1924 году (см. С. Троицкий и Извештај . . . „Гласник Српске Академије Наука“, кн. VIII, св. 2, Београд, 1957, 235—239), „О строении“ — л. 321—324.

⁵ № 227. Издана Бен. Корм.

⁶ № 124 (б. Царского № 212). Описана: а) Архим. Леонид, Систематическое описание рукописей собрания графа Уварова, М., 1893, 603—604; Бен. Кан. сб. 261.

выдержкой из 9 главы СХХIII новеллы и выдержкой из 11 главы IV книги Институций.

Подобные трактаты в защиту первенства Константинопольского патриарха встречаются и в других канонических памятниках, например, в расширенном Аристином каноническом Синописе Стефана Ефесского находим трактат: „Говорящим, будто первый престол — Рим“⁷. Но в трактате „О строении...“ после первой схолии к так называемому 28 халкидонскому канону добавлена еще и вторая довольно обширная схолия, которая сводит на нет не только первую схолию, но и вообще все содержание трактата, доказывая, что первенство в Церкви принадлежит вовсе не Константинопольскому, а Римскому епископу.

Впервые на эту вторую схолию обратил внимание известный канонист проф. А. С. Павлов, и в 1897 году в „Византийском Временнике“ (т. IV, стр. 143—154) среди его работ, посвященных памятникам древней канонической письменности, появилась под № 7 его статья: „Анонимная греческая статья о преимуществах Константинопольского патриаршего престола и древнеславянский перевод ее с двумя важными дополнениями“. Здесь излагается как „вполне вероятное“ предположение, что переводчиком как трактата, так и опровергающей его содержание второй схолии был не кто иной, как сам славянский апостол св. Мефодий, и это предположение подтверждается ссылкой на письмо современника св. Мефодия Константинопольского патриарха Игнатия папе Адриану II, где содержится признание папского главенства в Церкви *jure divino*, а затем дается текст трактата вместе со второй схолией по Троицкой и Соловецкой рукописям параллельно с найденным Павловым греческим оригиналом трактата по хранящейся в Флорентийской библиотеке Лаврентия Медичи рукописи Синагоги Иоанна Схоластика.

Rossica sunt non leguntur, и написанная на русском языке статья Павлова долгое время оставалась незамеченной на Западе, а когда она сделалась там известной, произвела целую сенсацию, в особенности среди католических ученых и пропагандистов.

Впервые на статью Павлова обратил внимание католический ученый Мартин Жюжи, поместивший в римском журнале „Bessarione“ статью: „Древнейший канонический славянский сборник и примат папы“⁸. Восхваляя проф. Павлова за то, что он имел „вдохновение“ опубликовать вторую схолию, он однако не соглашается с предположением Павлова, что св. Мефодий только перевел с греческого эту схолию, а полагает, что этот великолепный („magnifique“) и превосходный („superbe“) ответ схизматическому комментатору, где говорится о папском примате по божественному праву и о верховенстве папы над Вселенскими Соборами, составил св. Мефодий лично. „Впрочем, — оговаривается Жюжи, — вопрос о том, есть ли это самостоятельная статья св. Мефодия или он был только переводчиком, имеет второстепенное значение. Важно то, что славянский апостол включил эту схолию в канонический сборник, предназначенный для его духовных детей. Факт такого включения неоспорим и велик по своим выводам. Он прежде всего рассеивает те тучи, которые покрыли „католицизм“ последних лет св. Мефодия. Паннонская легенда сообщает, что, получив послание папы Иоанна VIII от 23 марта 881 года, в котором папа признает его православие и приглашает в Рим, чтобы опровергнуть клеветы, распространяемые врагами его апостольства в Моравии, Мефодий совершил путешествие в

⁷ Статья издана: а) в Synodicon Б е в е р и д ж а, Oxonii, 1672, т. II, без пагинации; б) J. N. V a l e t t a в издании трудов п. Фотия, Londini, 1864; в) Р а л л и и П о т л и в издании Афинской Синагмы, т. IV (1854), 409—415; г) Mauricius C o r d i l l o в „Orientalia Christiana Periodica“ 6 (1940), 41—47. Г е р г е н р е т е р (Photius, III, 170—172) и М. Ж ю ж и („Melange L. Vaganay“, Lyon, 1948, 43—66) считают автором статьи п. Фотия. Кордилло оспаривает авторство Фотия, но корифей немецкой византологии Ф. Д ё л ь г е р (Byzanz, S. 138, Anm. 586) считает, что его аргументация неубедительна.

⁸ M. J u g i e. Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape, „Bessarione“, Fasc. 143—144 (1918), p. 47—55.

Константинополь, где император (Василий Македонянин) и патриарх столицы устроили ему самый торжественный прием и осыпали подарками его и его спутников. А в 881—882 году (вероятная дата этого путешествия) Фотий находился в зените своего триумфа над папством, одержанного на Соборе 879—880 г. в храме св. Софии. Из этого факта критики с богатым воображением пытаются сделать вывод, что между славянским апостолом, императором и патриархом был заключен договор с целью унизить авторитет Рима среди обращенных в христианство св. Мефодием народов и подчинить их юрисдикции Константинополя... Все эти тени исчезают пред блестящим светом нашего текста, написанного св. Мефодием за четыре или пять месяцев перед смертью, постигшей его 6 апреля 885 г. ... Наконец отметим, что мефодиевский Номоканон был в употреблении у славянских народов до XIII века и что даже после этой эпохи важные выдержки из него были включены в позднейшие сборники, в том числе и трактат о папском примате, каковой находим даже в одной Кормчей XV и в другой XVI века. Этот факт доказывает нам, что болгарские, сербские и русские переписчики не были слишком смущены подтверждением привилегий Петра и его преемников. А это дозволяет нам пригласить наших отделенных братьев в России и на Балканах перечитать и продумать писания их отцов по вере. Они смогут констатировать, что, следуя схизматической Византии, они отошли от древнего предания“.

Эти мысли Жюжи развивает и в своих позднейших трудах — „Православное догматическое богословие восточных христиан“⁹ (на латинском языке) и „Византийская схизма, исторический и доктринальный обзор“¹⁰ (на французском языке).

В последующие годы появился целый ряд статей о второй схолии, в основном сходных со статьей Жюжи.

В 1921 году профессор Люблянского университета Франц Гривец издал на латинском языке книгу: „Византийская доктрина о церковном первенстве и единстве“¹¹, где доказывал, что св. Мефодий не составил схолию, а лишь перевел ее с греческого и включил в свой перевод Синагоги Иоанна Схоластика. Составили же схолию в конце VIII века монахи греческих монастырей в Италии, которые признавали власть папы и не разделяли византийских взглядов на церковный примат, сохраняя традиционный взгляд Александрии и Антиохии. Те же мысли Гривец излагал и в двух журнальных статьях: „Правоверность свв. Кирилла и Мефодия“ и „Источники Кирилло-Мефодиевского богословия“¹².

Положения, изложенные в книге Гривца, в общем признал правильными профессор Грацкого (ныне Венского) университета Генрих Феликс Шмид в своем отзыве об этом труде, но заметил, что они нуждаются в подтверждении данными филологии¹³, каковую задачу он и взял на себя в статье „Новые дополнения к вопросу о древнейшем церковно-славянском переводе Номоканона“¹⁴. Тем не менее позднее сам Гривец в статье „Восточные и римские влияния в схолиях славянских апостолов Кирилла и Мефодия“¹⁵ изменил свое мнение в том смысле, что схолия была написана на греческом языке св. Кириллом во время пребывания его в Риме в 867—869 гг., а в 884 году была переведена на славянский язык св. Мефодием и включена в его перевод Синагоги Иоанна Схоластика. Те же мысли развивал Гривец в про-

⁹ M. Jugie. Theologia dogmatica orthodoxa christianorum orientalium, t. I, Paris, 1926, p. 204—229.

¹⁰ Le schisme byzantin, aperçu historique et doctrinal, Paris, 1941, p. 16, 152—154.

¹¹ Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae, Ljubljana, 1921, 81—100.

¹² Pravovernost sv. Kirila in Metoda, „Bogoslovni Vestnik“, I (1920—1921), 1—43; Viri Ciril-Metodieve Theologie, „Slavia“, II (1923—1924), 44—60.

¹³ Zeitschrift d. Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte“, can. Abth. XIII (1924), 543—544.

¹⁴ Neuere Beiträge zur Frage nach der ältesten kirchenslavischen Nomokanon übersetzung, „Zeitschrift für slav. Philologie“, 39 (1924), 198—203.

¹⁵ Orientalische und römische Einflüsse in den Scholien der Slavenapostel. . . BZ, 30 (1929—1930), 287—294.

читанном на II конгрессе византологов в Белграде в 1928 году реферате, который был напечатан полностью в люблянском журнале „Bogoslovni Vestnik“ за 1928 год, а в извлечении — в изданном на французском языке отчете об этом конгрессе¹⁶.

Все упомянутые работы страдают отсутствием объективности и незнанием истории канонических памятников. Авторы тенденциозно подбирают факты и цитаты для доказательства „католицизма“ славянских просветителей и совершенно не учитывают достижений науки церковного права за последние десятилетия, полагаясь на авторитет признанного канониста Павлова.

Но в 1929 году в пражском „Сборнике статей по археологии и византиноведению, издаваемом семинарием имени Н. П. Кондакова“¹⁷, появилась объективная и обстоятельная статья Н. П. Рутковского: „Латинские схолии в Кормчих книгах“ (III, 149—168), где автор, умело использовав более поздние канонические труды В. Н. Бенешевича, подверг основательной критике доводы Павлова и Жюжи в пользу авторства схолии славянских просветителей. Рутковский обратил внимание на то, что трактат „О строении...“ находится не в первой законченной части Кормчей XIV титулов, сохранившейся в Ефремовской рукописи XI—XII в. и в Уваровской XII—XIII в. и изданной Бенешевичем в I томе его труда „Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований“ (СПб., 1906), а в дополнительной части, содержащей сборник статей самого разнообразного содержания. Трактат находится между выдержками из Прохирона, переведенными на славянский язык позднее, чем Ефремовская Кормчая, а последняя переведена позднее усваиваемого св. Мефодию перевода Синагоги Схоластика, „чем определяется невозможность приурочивать перевод трактата „О строении...“ к эпохе св. Мефодия“ (стр. 158).

Павлов указывает на „глубокую древность славянского языка“ трактата, но это неопределенное указание, не подкрепленное авторитетными филологами, неубедительно, а особенности правописания трактата свойственны также XII—XIII векам (стр. 158—159).

Справедливо указывает Рутковский и на то обстоятельство, что папистическое содержание схолии не вяжется с духовным обликом славянских апостолов, стоявших выше возникшего тогда спора между Старым и Новым Римом. „Св. Мефодий, — пишет он, — подозревался как Римом, так и Византией в приязни к той или другой из враждующих сторон, причем как только соперники приходили в непосредственное общение с апостолом славянства для проверки своих опасений, они не находили ни оснований, ни причин сомневаться в правоте великого просветителя, а его способы и средства деятельности, очевидно, были проникнуты таким духом величия и верой в правоту дела, что перед ним должны были безмолвно отступить подозрения, возникающие под влиянием житейских и политических расчетов“ (стр. 165).

В доказательство того, что св. Мефодий не был папистом, а твердо стоял на почве православного догматического учения, Рутковский приводит выдержку из усваиваемого св. Мефодию славянского перевода Кормчей, по хранящейся в Библиотеке им. Ленина в Москве Устюжской рукописи (№ 230), в начале которой (л. 2) помещен символ веры II Вселенского Собора, где говорится об исхождении Святого Духа от Отца, и выдержку из поучения о правоте Константина Философа (то есть св. Кирилла) по болгарскому сборнику 1348 года¹⁸, где свв. братья свидетельствуют о своей вере „в един Дух Святый, исходящ от Бога Отца е д и н а г о“ (стр. 167).

¹⁶ Comptes-Rendus Конгресса, Belgrade, 1929, p. 140—141.

¹⁷ Seminarium Kondakovianum, Сборник статей по археологии и византиноведению, т. III, Прага, 1929, 149—168.

¹⁸ „Написание о правей вере“, которое издавали: С р е з н е в с к и й, Сведения и заметки о малозвестных и неизвестных памятниках, СПб., 1867, № XXXVI, стр. 47—52;

В заключение Рутковский приписывает происхождение второй схолии не св. Мефодию, а „латинской цензуре восторжествовавших противников учителя славян“ (стр. 168). Однако это объяснение о происхождении схолии не вяжется с прочно установленным фактом существования греческого оригинала схолии. И вообще нужно признать, что, убедительно критикуя взгляд Павлова и католических авторов, Рутковский не успел взамен его дать обоснованную теорию о происхождении схолии. Происхождение схолии он сначала (стр. 162) относит к концу V века, связывая ее появление с посланием папы Геласия (492—496), а в конце своей статьи (стр. 168), как будто забыв о том, что он писал ранее, спрашивает: „Не есть ли данная схолия только случайно уцелевшие следы латинской цензуры восторжествовавших противников учителей славян, о которых красноречиво повествует житие?“, то есть относит схолию уже к концу IX века.

Ошибочно и предположение Рутковского, что схолия была составлена независимо от трактата и быть может раньше его, тогда как схолия прямо направлена против трактата и дважды цитирует его („ни якоже рече“, „якоже рекоша“).

Неудивительно, что доводы Рутковского мало повлияли на католических ученых. Профессор Пражского университета Франц Дворник в своей вышедшей на французском языке книге „Легенды о Константине и Мефодии“¹⁹ упрекает Рутковского в незнакомстве с трудами Гривца и, несмотря на то, что сам критикует эти труды, однако разделяет основную мысль Гривца о включении второй схолии св. Мефодием в переведенный им канонический сборник Схоластика. По гипотезе Дворника, эта схолия составлена в начале VIII века на греческом языке в самом Риме греческими монахами, пользовавшимися папским благоволением, и с ней в Риме же познакомился св. Мефодий, перевел ее на славянский язык и включил в сборник Схоластика. Вместе с тем Дворник допускает и такую возможность, что схолия могла быть включена в сборник и после смерти Мефодия кем-либо из учеников его, и таким образом все же связывает перевод схолии с именем славянского апостола.

В непродолжительном времени гипотеза о славянских апостолах как авторах или переводчиках схолии встретила новые возражения. Веские доводы против этой гипотезы привел авторитетный чешский филолог Милош Вайнгарт в своей обширной рецензии на упомянутый труд Дворника²⁰. Кратко изложив мнения о происхождении второй схолии Павлова, Жюжи, Гривца и самого Дворника, Вайнгарт продолжает: „Все эти гипотезы писаны вилами по воде (lezi na vode), так как они не обоснованы филологическим и стилистическим анализом схолии в сравнении с текстом остальных номоканонов. Сравнив текст схолии с библейскими текстами Мефодия, я считаю невозможным (при этом я принимаю во внимание возможность уклонения от оригинала при позднейших переписках), что сам Мефодий может считаться составителем или переводчиком схолии, как предполагает Дворник“. Приводя две трудно понимаемые выдержки из схолии, Вайнгарт пишет: „Несомненно, схолия — перевод с греческого. Но перевод детский, совершенно неумелый и более поздний, чем эпоха Мефодия“.

Шмида Вайнгарт считает недостаточно осведомленным, а Дворника упрекает в незнании истории канонических сборников Православной Церкви и заканчивает свою критику категорическим заявлением, что из схолии нельзя делать никаких выводов касательно отношения св. Мефодия к Риму.

П л и н с к и й, Сборник в честь В. Н. Златарского, София, 1925, стр. 79—89; Л а в р о в, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград, 1930, стр. 175—180.

¹⁹ Franc D v o r n í k. Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, 192—193; 301—305.

²⁰ We i n g a r t Miloš. Ke dnešnem stavu badání o jazyce a písemnictví církevněslovenském. Byzantinoslavica Ročník V (1934), 443—449.

Указывает Вайнгарт и еще на два важных факта, недозволяющих связывать происхождение схолии с именами славянских апостолов:

1) Св. Мефодию приписывается перевод только Синтагмы или Синагоги L титулов. Между тем схолия найдена не в этой Синтагме, а в трех рукописях Номоканона XIV титулов.

2) Проф. Бенешевич в своей книге „Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика“ (СПб., 1914) на стр. 250—268 тщательно собрал многочисленные схолии, содержащиеся в рукописях этой Синагоги, но между ними найденной Павловым в Номоканоне XIV титулов схолии нет²¹.

Строгий и авторитетный приговор Вайнгарта легковесным построениям католических авторов несколько повлиял на Гривца. Еще более повлиял на него магистерский труд одного его ученика, указавшего в своей диссертации близкие параллели между схолией и посланиями папы Николая I, в составлении которых принимал участие Анастасий Библиотекарь. И через год после появления статьи Вайнгарта Гривец в статье „Оригинальность св. Кирилла и Мефодия“²² снова изменяет свой взгляд на происхождение схолии. Авторство схолии он по-прежнему приписывает св. Кириллу, но уже не категорически, как ранее, а только „с большою вероятностью“, и кроме того думает, что эту схолию, занимающую в репродукции Бенешевича точно одну печатную страницу („В. Zeitschrift“, XXXVI/1936, S. 104—105), св. Мефодий не мог составить сам, а только при помощи Анастасия Библиотекаря. Но ведь Анастасий и сам знал греческий язык, и если все содержание схолии принадлежит Анастасию, то что же остается на долю такого крупного ученого богослова, каким был Константин Философ — св. Кирилл? Запись того, что ему диктовал Анастасий? А затем известно, что Библиотекарь папской библиотеки Анастасий был энергичным и горячим защитником папизма²³, в том числе и Filioque, от которого отказывались и некоторые папы, тогда как св. Кирилл, по справедливому заявлению самого же Гривца в „резюме“ статьи, был „представителем христианского универсализма“. А если так, то не будет ли правильнее предположить, что автором схолии был сам Анастасий Библиотекарь, имевший в папской библиотеке экземпляр Номоканона L титулов с добавочной статьей в виде трактата „περὶ προνομίῳ“? А что Номоканон L титулов был в папской библиотеке, это видно из посланий папы Николая I, где такой Номоканон упоминается²⁴.

Хотя и в этой статье Гривец упоминает о моравских архаизмах в схолии, однако теперь он уже не решает категорически утверждать, что схолия переведена св. Мефодием, а лишь указывает, что Рутковский и Вайнгарт относят перевод ко времени после смерти Мефодия, и что схолия нуждается в более подробном филологическом изучении, но не думает, что такое изучение может поколебать мнение, основанное на доводах богословского и исторического характера. Чем более изучает Гривец вопрос о происхождении схолии, тем более и более сомнительным становится для него Кирилло-Мефодиевское участие в составлении и переводе этой схолии.

Через два года строгий приговор Вайнгарта теориям католических ученых обеими руками подписал наиболее авторитетный представитель науки православного церковного права В. Н. Бенешевич. С вопросом о происхождении как трактата „О строении...“, так и папистической схолии к нему он

²¹ Нет этой схолии и в мюнхенском издании Синагоги (в 1937 году), где на стр. 157—190 Бенешевичем изданы 335 схолий, собранных из греческих рукописей этого памятника.

²² Originalnost sv. Kirila in Metoda, „Jugoslavenski Istoriski časopis“, I, 1935, 70—72.

²³ Анастасий перевел с греческого языка на латинский целый ряд памятников, начиная с актов VII Вселенского Собора и Собора 869 года, а на основании греческих источников составил Хронографию. Трудно указать другое лицо, которое бы во второй половине IX века играло такую важную роль во взаимоотношениях Востока и Запада, как Анастасий.

²⁴ Папа Николай I пишет п. Фотию: „Quomodo non sunt penes vos canones sar dicenses, quando inter L titt. quibus concordia canonum apud vos textitur, ipsi quoque reperiuntur“. Pitra II, 370, n. 3. Mansi XV, 176, 263.

столкнулся, готовя к изданию второй том своего капитального труда „Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований“. В 1908 году он уже сдал в набор первый фасцикул этого тома и получил корректурные листы, где на стр. 38—45 находился славянский перевод трактата „О строении...“ вместе со схолией, установленный на основании всех трех упомянутых в начале нашей статьи рукописей, и греческий оригинал трактата, установленный на основании трех греческих рукописей XII—XIII вв. К сожалению, эта работа пропала, но славянскую схолию Бенешевич не только восстановил, но и совершил репродукцию ее утерянного греческого оригинала и вместе с критическими замечаниями по поводу литературы о схолии напечатал в „*Vuz. Zeitschrift*“ в статье под заглавием: „К славянской схолии будто бы из эпохи славянских апостолов“²⁵.

Перечислив известную ему литературу о схолии, Бенешевич пишет, что этой литературы достаточно для констатации того факта, что издатель схолии оказался виновником великого заблуждения, против которого необходимо высказаться. Павлов писал о своем открытии, недостаточно изучив рукописный материал и под влиянием своих церковно-политических воззрений. Уже Рутковский своим хорошим, широко поставленным и основательно проведенным исследованием раскрыл ошибку Павлова, а веское суждение Вайнгарта похоронило ее навсегда.

Указывает Бенешевич и на то, что все без исключения авторы, писавшие о папистической схолии, повторяют ошибку Павлова, разделившего в действительности одну схолию на две и притом в середине одного периода: „Аще бо... честь подана бысть“. Шмида Бенешевич упрекает в том, что тот напрасно считает его своим единомышленником, приписывая ему, будто он на стр. 22 и 65 своей книги „Синагога в 50 титулов...“ утверждал, что „схолии возникли в связи с переводом Синагоги“. На самом деле на стр. 65 о схолиях нет ни слова, а на стр. 22 только регистрируется мнение Павлова. „Мое собственное мнение, — пишет Бенешевич, — я храню для специального исследования“.

Таким образом, Бенешевич вовсе не считает вопрос о второй схолии решенным, но, к сожалению, по причинам, от него не зависящим, ему не удалось выполнить свое намерение дать специальное исследование о происхождении схолии, и пока мы в статьях Рутковского, Вайнгарта и Бенешевича имели только критику гипотезы Павлова и католических авторов, но не имеем другого правильного и обоснованного решения вопросов о происхождении как греческого трактата „О строении...“ и греческого текста схолии, так и славянского их перевода. Предположение Рутковского, что авторство схолии принадлежит латинским противникам св. Мефодия в Моравии, как мы видели, не вяжется с тем несомненным фактом, что схолия переведена с греческого.

Но „природа не терпит пустоты“, гласит средневековое верование, и окончательно отменным можно считать только то, что чем-либо заменено, а потому осужденная авторитетными учеными, но не замененная новой теорией о кирилло-мефодиевском происхождении схолии продолжает существовать в позднейших трудах католических авторов. Таковы, например, обширная статья на латинском языке: „Дом Тома Курент. Студия, освещающая вопрос о церковном примате в IX веке“, напечатанная в 1937 и 1938 годах в оломоуцком журнале „*Acta Academiae Velegradiensis*“²⁶ и вышедшая в 1941 году упомянутая выше книга М. Жюжи „Византийская схизма“.

Курент разделяет мнение Гривца, что автором схолии был св. Константи́н-Кирилл, а переводчиком св. Мефодий. Новых данных в пользу такого

²⁵ Zur slavischen Scholie angeblich aus der Zeit der Slavenapostel, BZ, XXXVI/1936, 101—105.

²⁶ Dom Thoma Curent. Studia questionem de primatu ecclesiae saeculo IX illustrantia. „*Acta Academiae Velegradiensis*“, t. XIII (1937), p. 179—213, 269—297; t. XIV (1938), p. 1—18.

предположения он не приводит, если не считать его указания, что св. Кирилл был близок с Анастасием Библиотекарем и от него мог получить сведения о посланиях пап Льва, Геласия и Николая.

Излагая и критикуя мнение о происхождении схолии авторов, ранее писавших об этом вопросе (Жюжи, Гривца, Шмида, Рутковского, Дворника, Вайнгарта и Бенешевича), Курент слишком легко разделяется с вескими доводами против авторства этой схолии славянских апостолов, выдвинутыми Вайнгартом и Бенешевичем, противопоставляя им слабые и тенденциозные доводы Шмида. Различие между языком схолии и языком мефодиевских переводов он объясняет уклонением от языка оригинала схолии при позднейших ее переписках, игнорируя заявление Вайнгарта, что, отрицая авторство Мефодия, он принимал во внимание и возможность такого уклонения. Заслуживает более внимания критика мнения Рутковского о латинском оригинале схолии, каковому Курент противопоставляет указание ярких гречизмов схолии.

В своей книге²⁷ Жюжи утверждает, что „по указанию лучших славистов текст схолии принадлежит к древнейшему (primitif) славянскому языку кирилло-мефодиевской эпохи“, и принадлежность этого текста св. Мефодию рассматривает как твердо установленный факт, не подлежащий никакому сомнению. Обсуждению подлежит лишь вопрос о том, сам ли Мефодий составил этот текст или был только его переводчиком. „Нам кажется более вероятным то мнение, — заявляет Жюжи, — которое усваивает авторство этого текста св. Мефодию, если не предпочесть последний взгляд Гривца, что сначала св. Кирилл составил его по-гречески в Риме, а его брат позднее перевел этот текст на славянский язык“.

Таким образом, вопрос о происхождении трактата о преимуществах Константинопольского патриаршего престола и папистической схолии к нему, находящихся в славянской Кормчей XIV титулов без толкований, никак нельзя считать окончательно решенным, и эту задачу, решить которую хотел, но не имел возможности В. Н. Бенешевич, мы берем на себя. В частности нужно выяснить происхождение следующих трех текстов:

1) Греческого текста трактата о преимуществах Константинопольского патриаршего престола.

2) Греческого текста утерянного, но репродуцированного Бенешевичем оригинала папистической схолии к этому трактату.

3) Славянского текста перевода этого трактата и схолии к нему.

Обсуждению происхождения трактата и схолии предпосылаем русский перевод их текста.

II

Греческий текст трактата приведен в статье А. С. Павлова „Анонимная греческая статья о преимуществах Константинопольского патриаршего престола“ („Виз. Вр.“, IV, 147—150, 152—154), где дан этот текст по рукописи Синагоги Схоластика XII века, хранящейся в Лаврентиевой библиотеке во Флоренции, а так как в этой рукописи нет текста № 4 (Cod. I, 2, 6), то он приведен по полному тексту этого закона по изданию Питры.

Даем русский перевод славянского текста трактата, восполняя его в скобках переводом греческого текста трактата.

О ПРИВИЛЕГИЯХ ПРЕСВЯТОГО ПРЕСТОЛА КОНСТАНТИНОПОЛЯ

Святого Вселенского Собора в Халкидоне канон 9.

Если епископ или клирик имеет неудовольствие на митрополита той же самой области, пусть обращается к экзарху диоцеза или к престолу царствующего Константинополя и пред ним да судится.

²⁷ См. примечание 10.

Экзархом диоцеза (канон) называет патриарха всякого диоцеза, кому подчинены митрополиты известной митрополии. Таким образом, канон говорит, что всякий епископ известного диоцеза, имеющий спорное дело со своим митрополитом, пусть обращается к патриарху этого диоцеза, а если не пожелает этого, имеет право обращаться к престолу Константинополя. Такой привилегии не дано ни одному другому патриарху ни святыми канонами, которые постановили четыре Вселенских Собора, ни благочестивыми законами.

Того же святого Собора канон 17.

Если кто будет обижен своим митрополитом, пусть судится перед экзархом диоцеза или пред Константинопольским престолом, как сказано выше.

Постановление того же святого Собора о преимуществах того же престола.

Следуя во всем определениям святых отцов и признавая недавно прочитанный канон ста пятидесяти боголюбнейших епископов, собравшихся при благочестивой памяти Феодосия Великого, покойного царя, в столице Константинополе, Новом Риме, и мы определяем и постановляем то же самое о преимуществах святейшей Церкви Константинополя, Нового Рима. Ибо престолу старейшего Рима отцы правильно дали преимущества потому, что город был царствующим. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбнейших отцов предоставили равные преимущества святейшему престолу Нового Рима, справедливо рассудив, чтобы город, почтенный царской властью и сенатом и получивший равные преимущества со старейшим и царственным Римом, и в церковных делах был возвеличен подобно тому, будучи вторым по нем. И потому только митрополиты понтийского, асийского и фракийского диоцезов и кроме того епископы у иноплеменных (народов) вышеупомянутых диоцезов да поставляются от святейшего престола святейшей Церкви в Константинополе.

Нужно знать, что Константинопольская Церковь называется второю потому, что тогда царствующим был старейший Рим. А если, как изрек этот святой собор, отцы дали преимущества старейшему Риму потому, что он был царским, то так как теперь, по Божьему благословению, царским является только один этот (город), он один и получил первенство.

[Следует папистическая схолия]

Шестая конституция (второго титула) первой книги (Кодекса).

(Подобным образом,) отменив всякое новшество, да действуют по древнему обычаю во всем Иллирике церковные каноны. Если же у находящихся на этой территории будет в чем-либо разногласие, то пусть ничего не решают без священнейшего епископа Константинопольской Церкви и его собора, так как права древнего Рима закреплены и за Константинополем.

Нужно знать, что все епископы Иллирика подчинены святейшему престолу древнего Рима. Однако всечестные законы уделили такую власть престолу Константинополя, что постановили, чтобы в Иллирике без него ничего не поставлялось о церковном управлении.

Той же (книги второго титула) шестнадцатая конституция.

Эта конституция, отменяя царские постановления, сделанные относительно священнослужителей и церковного устройства во время восстания против Зенона, восстанавливает прежние (постановления) и говорит, что престол святой Константинопольской Церкви нужно чтить больше всех других престолов и что священнейший ее патриарх должен быть председателем всех других епископов.

Той же (книги Кодекса, второго титула) конституция 24 Епифанию (святейшему) архиепископу счастливого города и вселенскому патриарху.

Имея попечение о всех церковных делах и о различных преимуществах великой Церкви этого счастливого города, нашей и всеобщей матери, которая есть глава всех других, постановляем...

Первого (титула) вторая конституция из новелл.

Прибывающие в столицу епископы какого бы то ни было диоцеза прежде всего должны явиться к преблагенному архиепископу Константинополя и патриарху и таким путем чрез его посредство к нашей благодати.

Одинадцатой книги (Кодекса) конституция (двадцать) первая.

Константинополь имеет привилегии не только Италии, но и самого древнего Рима.

(Четвертой) книги Институций титул 11.

Нужно, чтобы остальные провинции следовали обычаям, касающимся судебных гарантий, которые обязательны в Константинополе, так как столица есть глава всем, и нужно, чтобы все следовали ей и ее обычаям.

Католические авторы свое внимание посвящают почти исключительно схолии, а между тем и самый трактат о преимуществах Константинопольского престола имеет важность не только потому, что объясняет появление схолии, но и сам по себе, как характеризующий целую эпоху — с 476 до 791 года — в истории спора Старого Рима с Новым и разъясняющий первоначальную историю византийских канонических сборников.

Анонимный трактат не датирован и не указывает ни места своего происхождения, ни своих источников, и о всем этом приходится делать заключение только на основании его содержания.

О времени составления трактата некоторые предположения делают Павлов и Рутковский. Из толкования, добавленного к Cod. 1, 2, 6, Павлов делает вывод, что „вся статья составлена еще до эпохи иконоборцев“, так как в этом толковании „говорится, что Иллирийские епископы состоят под юрисдикцией папского престола, а между тем известно, что уже первый император иконоборец (Лев Исаврянин) присоединил Иллирик к Константинопольскому патриархату“ (стр. 144). Рутковский пытается более точно определить *terminus ad quem* составления трактата, датируя эту границу 741 годом — годом смерти Льва Исаврянина. Но каким же образом этот год может быть такой границей, когда подчинение Иллирика Константинопольскому патриарху произошло в 731 году, то есть на 9 лет ранее. Однако и 731 год нельзя считать такой границей, так как в трактате есть признаки, что он составлен еще до Трулльского собора 691—692 гг.

Во-первых, толкование, добавленное к 9 канону Халкидонского Собора, свидетельствует, что составитель трактата знал только каноны, „яже проповедаша всеа вселенна съборы ч е т ы р е“, и значит каноны Пято-шестого Трулльского Собора 691—692 гг., также решавшего в своем 36 каноне вопрос о ранге Константинопольского патриарха, тогда еще не существовали.

Во-вторых, трактат усваивает примат не папе, а Константинопольскому патриарху, и, следовательно, трактат составлен тогда, когда возникшее на Востоке после падения Западно-Римской империи сомнение в папском примате еще не было решено Трулльским собором в пользу папы.

В-третьих, хотя довольно поздний греческий текст (XII в.) и именует халкидонское постановление о Константинопольском патриархе 28 канонем, по славянский перевод не считает это постановление канонем, а именует его „причет“. По справедливому замечанию Павлова (стр. 148, прим. 1),

„такое оглавление представляет перевод *первоначального* (курсив наш. — С. Т.) греческого оглавления, которое читается так: *Ἐξ ἡμετέρας ἀρχιεπισκοπῆς...*“ Между тем Трулльский Собор, хотя и не назвал это постановление канонам, но упомянул его вместе с 2 канонам II Вселенского Собора, как „законоположенное (*νομολογηθέντα*) свв. отцами“, чем дал повод смотреть на это постановление, как на канон.

Поэтому никак нельзя признать правильным мнение Рутковского (стр. 161, прим. 3), что „анонимная греческая статья“ могла возникнуть и гораздо позднее 741 года.

Павлов не касается вопроса о *terminus a quo* составления трактата, и его решает Рутковский, но совершенно неудачно. „Наблюдение над текстом закона § 5, — пишет он, — определяет и другую границу: здесь закон излагается *τῷ χρόνῳ ἐν τῇ κατὰ Ζήνωνος τυραννίδι*, то есть время императора Зенона рассматривается в прошлом, следовательно, само возникновение греческой статьи можно отнести в промежуток от 491 († Зенон) по 741 († Лев Исавр)“.

Прежде всего Рутковский, введенный в заблуждение неправильным славянским переводом слов *κατὰ Ζήνωνος τυραννίδι* — „въ мучение Зиновово“, неправильно понял текст, будто он говорит о „времени императора Зенона“. На самом деле здесь слово *τυραννίδι* означает не тиранию законного императора Зенона, а в о с с т а н и е²⁸ против (*κατὰ*) Зенона и незаконное управление государством узурпатора Василиска (475—476). А главное, совершенно непонятно, как можно утверждать, что трактат, состоящий главным образом из законов Юстиниана (527—565), мог быть составлен непосредственно после 491 года.

Таким образом вопрос о времени составления трактата связывается с вопросом об его источниках.

В составе трактата нужно различать:

1. Выдержки из 9, 17 и так называемого 28 канона Халкидонского Собора.
2. Шесть выдержек из Юстинианова законодательства.
3. Толкования, добавленные к выдержкам из 9 и так называемого 28 канона и из Cod. I, 2, 6.

1. Павлов источником статьи „О преимуществах Константинопольского престола“ считает Номоканон I титулов. „Что касается до греческого оригинала этой статьи, — пишет он, — то... единственный доселе известный список его находится именно в числе дополнений к сборнику Схоластика... Несомненно по крайней мере, что статья ... ставит себя в тесную связь с номоканоном Схоластика и в одном случае прямо ссылается на него, как на свой источник. Так, в надписании приведенного в ней отрывка из 17-го правила Халкидонского Собора мы читаем по Флорентийской рукописи: *Τῆς ἀρχιεπισκοπῆς καθ' ἑαυτὴν καὶ τῆς ἐκείνης*. По справке с Схоластиком оказывается, что это правило, действительно, стоит у него в титуле 2-м“.

Статья „О преимуществах“ находится не только во Флорентийской рукописи Схоластика, но найдена Бенешевичем еще в трех рукописях Схоластика, и однако отсюда вовсе не следует, что Схоластик служил источником для статьи. Ведь во всех этих рукописях статья является дополнением к Схоластику, и если бы она брала свое содержание у того же Схоластика, то она была бы не дополнением, а ненужным повторением его содержания.

Не мог Схоластик служить источником статьи „О преимуществах“ и потому, что статья ссылается на так называемый 28 канон Халкидонского Собора, а между тем в Синагоге Схоластика такого канона нет.

Ссылка на 2 титул Синагоги есть только во Флорентийской рукописи XII века, но ее нет в славянском переводе статьи, сделанном с более древней рукописи, откуда следует, что такой ссылки не было и в самом протографе статьи, да и Флорентийская рукопись не ссылается на 2 титул, как на

²⁸ См., например, E. A. Sophocles. Greek Lexicon (from B. C. 149 to A. D. 1100), p. 1100: rebellion, sedition.

свой источник, а как на сборник, где читатель может найти полный текст 17 канона, из которого в статье дан только отрывок.

Нельзя утверждать и того, что текст канона взят в статье из Номоканона или точнее из Синтагмы XIV титулов, так как в протографе и древнейших списках этой Синтагмы было только 27 халкидонских канонов, а постановления о подчинении Константинопольскому архиепископу трех диоцезов, которому позднее было усвоено название 28 канона, не было. И в славянском переводе статьи это постановление не имеет номера и не называется каноном, а называется „причет“ — словом, которым статья переводит греческий термин *ψήφος*, откуда следует, что так называлось это постановление и в греческом протографе статьи. Но так называлось это постановление и в самих актах Халкидонского Собора, а потому наиболее вероятно, что текст канонов в статье взят не из какого-либо канонического сборника, а непосредственно из соборных актов, что дает право предполагать, что статья составлена там же, где хранились эти акты, то есть в канцелярии Константинопольской патриархии, служащие которой были не менее заинтересованы в защите прав своего принцепала, чем он сам.

Таким образом статья могла быть составлена еще ранее Синтагмы.

2. К тому же выводу приводит и изучение текста включенных в статью законов Юстиниана. Рутковский утверждает, что текст этот взят из Номоканона XIV титулов. „Из обозрения отрывков, входящих в текст, видно, что источником для него послужил сборник в XIV титулов, как то доказывают выдержки из законов, приданных этому Номоканону“ (стр. 160—161). Но если бы он сравнил выдержки из законов в Номоканоне с соответствующими выдержками в статье, то увидел бы, что между теми и другими есть существенная разница. Номоканон XIV титулов обычно дает лишь или голые ссылки на законы, или краткие выдержки из них, и притом взятые не из их подлинного текста, а из позднейшей (около 580 г.) переработки Юстинианова права, которая послужила источником для *Collectio tripartita*, а через этот сборник и для Номоканона XIV титулов.

Между тем в статье в четырех случаях приводятся точные выдержки из подлинного текста законов и только в двух случаях статья в целях краткости своими словами передает смысл довольно обширных законов. При этом нужно заметить, что сделанный с более древнего греческого оригинала славянский перевод более точно отвечает оригинальному тексту закона, чем поздний греческий текст флорентийской рукописи.

Таким образом не Номоканон XIV титулов служил источником статьи, а наоборот, анонимный составитель Номоканона имел под руками текст статьи и сообразовался с ним в своей работе.

Так, *Cod. I, 2, 6* трижды упоминается в Номоканоне, а именно тит. I, гл. 5 дает лишь голую ссылку на него, а тит. VIII, гл. 1 и тит. IX, гл. 1, текст 1 повторяют одну и ту же фразу: „Возникающие недоуменные вопросы во всем Иллирике не следует разрешать без ведома архиепископа Константинополя и его собора, который имеет привилегии древнего Рима“.

Между тем в статье дается полный текст этого закона (Гонория и Феодосия, 421 года)²⁹, причем Флорентийская рукопись опускает слова *πάσης καινοτομίας ἀπογορεύσει* и *συνόδῳ*, тогда как славянский текст переводит эти слова: „всякому обновлению празну сущу“ и „събора“.

Содержание *Cod. I, 2, 16*³⁰ как Номоканон (дважды: кратко в тит. V, гл. 1 и в тит. VIII, гл. 1 подробнее), так и статья излагают своими словами, но несомненно, что не статья заимствует текст из Номоканона, а наоборот, Номоканон заимствует текст из статьи, выпуская из нее лишь фразу *πρωτομάστοι τὸν ἱερόνον τῆς Κ-ς πάντων τῶν ἄλλων ἱερόνων*, переведенную и в славянском тексте.

На *Cod. I, 2, 24*³¹ в Номоканоне XIV титулов имеем ссылку в тит. V,

²⁹ С. J. С. II, 12.

³⁰ С. J. С. II, 14.

³¹ С. J. С. II, 17.

гл. 1, а в тит. IX, гл. 1, текст 6 и тит. X, гл. 1 выдержки, но эти выдержки не имеют ничего общего с текстом статьи, которая точно приводит первые 6 строк греческого текста этой конституции.

Статья буквально приводит полный текст краткого закона Гонория и Феодосия, включенного в Cod. XI, 21, 1³², о том, что Константинополь имеет привилегии не только Италии, но и древнего Рима, а Номоканон тит. VIII, гл. 1 из этого закона приводит лишь фразу: „Константинополь имеет привилегии древнего Рима“. Статья приводит точную выдержку из 9 главы 123 новеллы 546 года³³, Номоканон же (тит. VIII, гл. 2) лишь кратко передает смысл этой выдержки, очевидно, пользуясь текстом статьи.

Из Институций в статье приводится одна выдержка, взятая из конца 11 главы IV книги³⁴, а в Номоканоне это место нигде не упоминается.

Таким образом несомненно, что статья „О преимуществах Константинопольского престола“ составлена до Номоканона XIV титулов и что составитель этого Номоканона ею пользовался.

Как на свой единственный источник статья ссылается на Юстиниановы сборники законов — на Кодекс, Новеллы и Институции. Но сравнение текста статьи с текстом Юстиниановых сборников доказывает, что хотя автор статьи имел под руками эти сборники, он пользовался и другими сборниками, выбирая из них такие тексты, которые более ярко свидетельствовали о привилегиях Константинопольского престола.

Точный греческий перевод оригинального латинского текста законов статья дает только в Cod. I, 2, 6 и XI, 21, 1 и в Instit. IV, 11, тогда как три остальных текста взяты из других источников.

Cod. I, 2, 16 от слова до слова взят из 2 титула так называемого Номоканона Схоластика L титулов. Текст Cod. I, 2, 24 в статье точно отвечает оригинальному греческому тексту в Кодексе Юстиниана, и однако взят он не из Кодекса, так как в Кодексе нет титула адресата, а статья приводит и титул: „Епифанию, святейшему архиепископу счастливого города и вселенскому патриарху“. Автор статьи взял этот текст из оригинала конституции, адресованной патриарху и хранившейся в архиве Патриархии, потому что в этом экземпляре патриарх именуется „вселенским“, что отвечало цели статьи — возвеличить власть Константинопольского архиепископа.

И выдержка из 9 главы СХХIII новеллы взята не из сборника новелл, ибо она озаглавлена: „Первого титула вторая конституция“, а такое заглавие эта выдержка имела только в сборнике государственных законов о Церкви, известном под именем *Collectio constitutionum ecclesiasticarum* или *Collectio tripartita*, которым пользовался анонимный автор Номоканона XIV титулов при составлении гражданского отдела своего сборника. Отсюда видно, что, когда писалась схолия, Номоканон XIV титулов не был известен ее автору, но он пользовался помимо актов Халкидонского Собора оригиналом конституции Юстиниана, посланной в 530 году патриарху Епифанию, Номоканоном L титулов и *Collectio tripartita*. И вот эти данные и дают нам возможность определить узкие границы как времени, так и места происхождения статьи.

Так как автор статьи пользовался Номоканоном L титулов и *Collectio tripartita*, время происхождения этих сборников и может служить как *terminus a quo* происхождения статьи. Происхождение первого сборника датируется различно, но несомненно, что он явился еще до царствования Ираклия (610—641), так как новеллы Ираклия не были известны его составителю.

Точно так же до Ираклия был составлен и сборник *Collectio tripartita*, так как этот сборник заканчивается словом *τέλος* — конец, окончание (VJ, 1361), а новеллы Ираклия добавлены впоследствии после этого слова. А так как первая редакция Номоканона XIV титулов, еще не известная ав-

³² С. J. С. II, 434.

³³ С. J. С. III, 602; точно приводятся строки 2—7 греческого текста.

³⁴ С. J. С. I, 52.

тору статьи, была закончена в 629 году³⁵, то нужно думать, что статья составлена между 610 и 629 годами.

Это было время, когда вопрос о первенстве в Церкви, деспотически решенный императором Фокой в 607 году в пользу древнего Рима, снова сделался спорным во время Ираклия, и статья явилась под влиянием того же патриотического подъема, под влиянием которого был написан и Номоканон XIV титулов. Анонимность как статьи, так и этого Номоканона легко объясняется монофелитством тогдашнего патриарха Сергия (610—638) и его ближайших сотрудников. Если бы происхождение этих памятников было связано с именем какого-либо сторонника этой ереси, они потеряли бы всякий авторитет. О месте, где была написана статья, и о ее возможном авторе достаточно ясно говорит все ее содержание и особенно заглавие выдержки из Кодекса I, 2, 24, где патриарх Епифаний именуется „вселенским“, — в эту эпоху такой титул обычно давала Константинопольскому патриарху только его канцелярия. Константинополь здесь не называется своим именем, а именуется просто „город“, что было обычно для его жителей.

3. Помимо выдержек из канонов и законов в статье даны четыре схолии, из коих три добавлены к канонам, а одна к Cod. I, 2, 6. Одна из этих схолий, добавленная на втором месте к постановлению Халкидонского Собора о Константинопольском престоле, резко отличается и по своему содержанию, и по своему происхождению от остальных трех, и о ней мы скажем особо, а здесь будем говорить только о трех остальных схолиях. Термин „схолия“, который дал этим комментариям Павлов, не подходит, строго говоря, к их характеру. Тогда как схолии обычно добавляются к готовому тексту, поясняя его смысл, данные три схолии не добавлены к тексту, а составляют его органическую, интегральную часть и не поясняют лишь текст выдержек из канонов и законов, а формулируют основную мысль статьи об исключительном положении Константинопольского патриарха во Вселенской Церкви, в доказательство чего и приводятся эти выдержки. Поэтому все, что ранее сказано о месте, времени и составителе статьи, относится и к этим комментариям.

То обстоятельство, что два первых комментария — к 9 и т. н. 28 канонам — встречаются и в других канонических памятниках, не может служить доказательством их более позднего происхождения, так как если к более поздним сборникам иногда добавлялась целая статья, то тем охотнее могли брать из нее отдельные нужные части, не рискуя сильно расширить свой сборник.

Комментарий к 9 халкидонскому канону утверждает, что Константинопольский патриарх имеет исключительное право суда во всей Церкви, если к нему обратятся с жалобой на своего митрополита епископ или клирик. Павлов указывает, что „с этою же схолией 9-е правило Халкидонского Собора приводится в каноническом синопсисе Симеона Магистра“³⁶. Сравнив текст схолии в статье и в синопсисе, видим, что в синопсисе опущено лишь одно слово „αὐτοῦ“, нахождение которого в протографе схолии подтверждается славянским переводом этого слова словом „сего“. Уже это обстоятельство заставляет думать, что не статья взяла текст схолии из синопсиса, а синопсис посредственно или непосредственно взял текст схолии из статьи. А так как по указанию авторитетнейших византологов³⁷ Симеон Магистр жил около 1000 года, то ни малейшего сомнения в этом быть не может.

Точно такая же схолия к 9 халкидонскому канону находится и в Московской Синодальной Иверской греческой рукописи Синагоги Схоластика IX—X века № 398³⁸. Повторяет содержание этой схолии в XII веке Алексей Аристин в конце своего толкования 9 халкидонского канона³⁹. Мысль этой

³⁵ Бен. Кан. сб. 229.

³⁶ VJ, 721.

³⁷ К. K u m b a c h e r. Geschichte d. byz. Lit. II Aufl., 607: „im 1000 lebte“, ссылается и на Zach. v. Lingenthal.

³⁸ Бен. Снн. 262—263, № 67.

³⁹ РП II, 240.

схолии развивается и в подробной схолии к 17 халкидонскому канону в рукописях Номоканона XIV титулов, например, в Мюнхенской рукописи XIV века № 380⁴⁰ и в Венецианской рукописи XII—XIII века № 169⁴¹.

В комментарии к постановлению Халкидонского Собора о подчинении Константинопольскому престолу трех диоцезов утверждается, что второе место предоставлено Константинопольской Церкви потому, что тогда старшей столицей был Рим, но так как теперь единственной столицей остался Константинополь, то Константинопольской Церкви и принадлежат все преимущества старейшего Рима. Этот комментарий буквально повторяется в упомянутой Мюнхенской рукописи XIV века⁴².

Таким образом не статья „О преимуществах Константинопольского престола“ черпала свое содержание из Номоканона XIV титулов и позднейших канонических сборников, а наоборот, этот Номоканон и позднейшие канонические сборники нередко пользовались статьей, то целиком включая ее в свой состав, то выбирая из нее ее категорически сформулированные комментарии. Особо важное значение в истории взаимоотношений Восточной и Западной Церкви имела мысль второго комментария о наследовании Константинопольской Церковью преимуществ Церкви Римской, послужившая зерном, из которого развилась восточная теория „перенесения скипетров“⁴³ и вызвавшая горячую отповедь в виде второй обширной схолии. Из этого же комментария видно, что мотивом составления статьи была невыясненность вопроса о примате во Вселенской Церкви после падения Западно-Римской империи в 476 году.

До этого падения примат Римской Церкви не подвергался никакому сомнению, хотя долгое время он основывался только на обычном, не санкционированном канонически, праве. Принципиально признавая равенство всех епископов, древняя Церковь при расширении юрисдикции некоторых из них руководилась исключительно началом целесообразности, началом более успешного достижения Церковью ее целей. „В каждой области епископам должно ведать епископа, в митрополию начальствующего и имеющего попечение о всей области, так как в митрополию отовсюду стекаются все имеющие дела“, прекрасно формулирует эту норму 9 канон Антиохийского Собора⁴⁴. Но, конечно, в столицу империи Рим имеющие дела стекались в большем количестве, чем в какой-либо другой город, и потому примат был о б ы ч а е м усвоен епископу этого города. „Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии и в Пентаполе, дабы александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и римскому епископу сие обычно (συνηθῆς ἐστίν)“, гласит 6 канон Первого Вселенского Собора⁴⁵. Однако этот канон, если взять его автентичный первоначальный текст⁴⁶, еще не решает вопроса о примате во всей Церкви, ибо он, как и 34 апостольское правило и 48 правило Карфагенского Собора, говорит лишь о местных приматах — Римской Церкви на Западе, Александрийской — в Египте, Антиохийской — на Востоке, санкционируя таким образом уже существовавшие по обычному праву местные приматы. Впервые вопрос о градации местных приматов и вместе с тем о каноническом признании первенства Римского епископа во всей Церкви был решен только 3 каноном Второго Вселенского Собора. „Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе“, — говорит канон, но тут же указывает и тот критерий,

⁴⁰ Pitra II, 646.

⁴¹ Бен. Кан. сб. Прил. 25, № 194.

⁴² Pitra II, 646—647.

⁴³ Аристин в толковании 28 канона. РП II, 286: διὰ τῆς τῶν συγκλητικῶν μεταθέσει. Ср. Эпанагога III, 9; Епан. аucta, II, 9.

⁴⁴ РП III, 140.

⁴⁵ РП II, 128.

⁴⁶ Попытку восстановления такого текста делает Ed. Schwartz в статье: Der sechste Nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon (Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissensch. 1930, XXVII, 611—640).

которым руководилась древняя Церковь, решая вопрос о градации местных приматов — политическое значение их кафедральных городов: „потому что град оный (Константинополь) есть Новый Рим“⁴⁷. Та же церковно-политическая идеология лежит в основе и халкидонского постановления о Константинопольском престоле: „престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению... епископы предоставили равные преимуществва престолу Нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быть градом царя и Сигклита... и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет в т о р ы й по нем“⁴⁸.

Пока Римская империя имела две столицы — Старый и Новый Рим, первенство Римского епископа, как епископа старшей столицы, не подвергалось никакому сомнению. Но в 476 году германский полководец Одоакр захватил западную половину империи, и Рим перестал быть столицей, что имело громадное, обычно недостаточно учитываемое, значение в истории взаимоотношений Западной и Восточной Церкви. Именно с этого года началось расхождение между ними, закончившееся в середине XI века формальным расколом.

На Западе Римская Церковь, потеряв вместе с утратой Римом значения столицы империи основание своего примата, стала подводить под него новый, мнимо евангельский фундамент, превращая канонический примат во всей Церкви в догматическое главенство над всей Церковью, тогда как на Востоке возникает сомнение в праве Римской Церкви даже на сохранение своего примата и делаются попытки усвоить епископу Константинополя, как епископу единой столицы империи, примат во всей Церкви. Эти попытки сначала по политическим причинам делаются государственной властью, затем, опираясь на декреты этой власти, их делает патриаршая канцелярия⁴⁹ и, наконец, на тот же путь вступают и сами Константинопольские патриархи. Уже в следующем году после падения Западно-Римской империи византийский император Зенон издает на имя Константинопольского патриарха Акакия конституцию, где именует Константинопольскую Церковь матерью всех православных христиан и святейшей кафедрой царствующего града, дает ее епископу право председательства пред всеми прочими епископами и на вечные времена восстанавливает все ее привилегии, данные им самим и его предшественниками: Юстиниан, стремясь восстановить Римскую империю в ее прежних границах, не желал порывать с епископом Рима, опять вошедшего в границы империи, и в своих законах подтверждал его первенство в Церкви, но вместе с тем издавал и законы, которые могли быть перетолкованы в смысле признания первенства Рима Нового. В 530 году он издает конституцию, где именует Константинопольского патриарха Епифания вселенским, то есть усваивает ему первенство если не во всем христианском мире, то во всяком случае в Римской империи; в 546 году в своей 123 новелле объявляет, что все прибывающие в Константинополь епископы (значит и папы) должны обращаться к нему через посредство Константинопольского архиепископа, и включает в Кодекс конституции своих предшественников о равноправности Нового Рима со Старым, в том числе и упомянутую Зе-

⁴⁷ РП II, 178.

⁴⁸ Там же, 281.

⁴⁹ Что канцелярия Константинопольской Патриархии была не менее своего принципала заинтересована в его возвышении, это видно, например, из переписки папы Льва с Константинопольским патриархом Анатолием, который в апреле 454 года писал папе, что халкидонское постановление о подчинении ему трех диоцезов (так называемый 28 канон) сделано не по его инициативе, а по настоянию константинопольского клира (M a n s i VI, 278, 289; 132 письмо папы Льва). За всякую епископскую хиротонию этот клир получал большие деньги, а чем более расширялась власть Константинопольского епископа, тем большее число хиротоний совершалось в Константинополе. На Халкидонском Соборе Анкирский епископ Евсевий объяснял свой отказ подписать упомянутое постановление тем, что при рукоположениях в Константинополе „платятся деньги“, и добавил: „Я имею опыт, потому что за моего предшественника отдали большую сумму“ (Деяния Вселенских Соборов, том IV, Казань, 1878, 169).

нонову конституцию и даже давно уже утратившую силу конституцию Гонория и Феодосия 421 года о подчинении епископу Константинополя в церковных делах Иллирика.

И вот Канцелярия Константинопольской Патриархии, игнорируя церковные и государственные постановления о примате епископа Старого Рима, выбирает постановления о привилегиях епископа Нового Рима и перетолковывает их в пользу его примата, предназначая составленный таким методом трактат, так сказать, для внутреннего употребления, пошмая, что на Западе он не будет убедителен. Довольно широко использованный в канонических сборниках на Востоке, трактат этот долго остается неизвестным на Западе, но лишь только он попадает в руки западных канонистов, он вызывает с их стороны резкую критику, сохранившуюся в трех русских рукописях Кормчей в виде довольно обширной схолии к приведенной в трактате выдержке из так называемого 28 халкидонского канона и комментария к нему.

III

Даем текст схолии⁵⁰ в русском переводе и переходим к вопросу о происхождении этого текста.

ПАПИСТИЧЕСКАЯ СХОЛИЯ

А нужно знать, что блаженный папа Лев, правивший тогда Церковью древнего Рима, не принял это постановление и не согласился в этом со святым Собором в Халкидоне, а написал этому Собору, что ничего такого он не принимает, так как это сделано вследствие новой интриги тогдашнего епископа Анатолия. Потому и некоторые присутствовавшие на Соборе епископы не подписали этого постановления. Ибо не святые отцы дали первенство древнему Риму потому, что он был царский, как говорит это постановление, но он получил первенство, чин и первый престол среди главных святителей свыше и изначала вследствие высоты веры через слова корифею апостолов Петру, когда он услышал голос Самого Господа нашего Иисуса Христа: „Петр, любишь ли ты Меня? Паси овец Моих“.

А если авторы приведенного мнения говорят, что древний Рим получил первенство потому, что он был царским, тогда как теперь, когда царским сделался Константинополь, он и получил первенство, то нужно знать, что в Милане и Равенне городе жили цари, чьи палаты стоят и теперь, и однако первенство не было дано этим городам, так как, если святые отцы, желая почтить город Царя царствующих Бога и Господа нашего Иисуса Христа и всеми прославленное Его страдание, уделили ему ранг митрополии, а не дали ему привилегии патриархии, не смея изменить границу, установленную проповедниками истинной веры, то как же можно из-за земного царя отменить божественное дарование и извращать догматы непорочной веры? Поэтому первенство древнего Рима должно остаться неизменяемым до конца века. Ввиду этого его епископ от начала всех церквей не принуждается являться на святые Вселенские Соборы, тогда как без его согласия через посланных им священнослужителей его престола Вселенский Собор не может состояться и что он приказывает, выполняется на Соборе. А если некоторые возражают, будто это не так, пусть желающий посмотрит, что писал

⁵⁰ Славянский текст этой схолии по Троицкой рукописи Кормчей с вариантами из Соловецкой рукописи впервые дал П а в л о в, а перепечатали этот текст Р у т к о в с к и й (op. cit., 153—154) и Г р и в е ц (Crkveno prvenstvo... 94—96). Б е н е ш е в и ч дал текст, исправленный по Ленинградской рукописи (BZ, Bd. 36, S. 103), и репродукцию греческого оригинала статьи (S. 104—105). Латинский перевод схолии дал (с помощью Н а х т и г а л я) Г р и в е ц в своих трех работах: Crkveno prvenstvo, 96—97, Crkev, 185—187, Orient. und römische Einflüsse, 184 и Кур е н т в Acta Acad. Velegrad., XIII, 282—283. Французский перевод схолии дает Ж у ж и в „Bessarione“, fasc. 143—144 (1918), 81—82 и в книге: Le schisme Byzantin. (1941), 152—153. Чешский перевод дает J. V a š i c а в статье Novy prispevke Hlidka, 1922.

тот же папа Лев блаженно почившим Маркиану и Пульхерии и упомянутому Константинопольскому епископу Анатолию и оттуда пусть узнает истину.

Излагая литературу о схолии, мы видели, какие разнообразные мнения существуют о ее происхождении, а вместе с тем видели и то, с какой неуверенностью высказываются эти предположения, от которых иногда отказываются сами их авторы, заменяя их новыми, столь же мало обоснованными, и хотя над этим вопросом немало авторов трудятся уже более полувека, все же один из авторов новейших работ — Курент—характеризует данную проблему словом „perdifficilis“.

Но как бы долго ни идти, нельзя дойти до цели, если выбран ошибочный путь. Причина безуспешности прежних изысканий лежит в том, что почти все исследователи не могут отрешиться от того ошибочного пути, на который их натолкнула неудачная догадка Павлова, связавшего происхождение схолии с моравской миссией славянских просветителей, и не делают надлежащих выводов из того несомненного факта, что славянский перевод греческой схолии найден только в рукописях Номоканона XIV титулов, а этот Номоканон переведен не в Моравии, а в Болгарии, откуда следует, что и греческий оригинал схолии существовал там же. Ведь включающая в себя схолию статья является самым ярким памятником борьбы Нового Рима со Старым, но борьба эта велась не на арене Моравии, не на Западе, где Новый Рим не оспаривал юрисдикцию Старого⁵¹, а велась на Востоке, в Болгарии. Болгария была крещена миссионерами Нового Рима, и он считал Болгарию своим законным достоянием, а претензии Старого Рима на юрисдикцию здесь—антиканонической агрессией, поэтому при защите своих интересов здесь Новый Рим в средствах не стеснялся. Как можно заключить из посланных в 866 году ответов папы Николая болгарам на разные вопросы церковного характера⁵², вскоре после крещения в 864 году болгары получили от Нового Рима для руководства в своей церковной жизни один специально для них изготовленный экземпляр греческого Номоканона XIV титулов, так называемой Тарасневской до-фотиевской редакции⁵³. Но в этом экземпляре некоторые строки, грозившие интересам Нового Рима, были выпущены. Из ответов папы видно, что болгары стремились сделать свою Церковь независимой от Константинополя, автокефальной и даже получить своего патриарха⁵⁴, и находящийся в Номоканоне 34 апостольский канон давал им право на это, говоря о самостоятельном управлении Церковью „епископами всякого народа“⁵⁵. Но греки хотели иметь болгар в полном подчинении своей Церкви и не дали им даже своего постоянного епископа⁵⁶, а слова „всякого народа“ в 34 каноне были выпущены⁵⁷. Между тем эти слова есть во всех других рукописях греческого Номоканона XIV титулов и в усваиваемом св. Мефодию переводе Синагоги L титулов⁵⁸. Есть эти слова и в недавно открытом древнеславянском отрывке 34 канона, яв-

⁵¹ Ет. Н о п і г т а п доказывает (Byzantion XVII, 1944—1945, 163—182), что Константинопольский патриарх Игнатий, желая подчинить себе Моравскую Церковь, поставил туда архиепископа Агафона, но его взгляд встретил веские возражения в статье Ф. М. Р о с с е й к и н а: „Буржуазная историография о внутренних моравских отношениях в середине IX века“ (ВВ III, 1950, 245—257).

⁵² Responsa Nicolai papae I ad consulta Bulgarorum. MI 119, 978—1016; Д. Д е ч е в, Оговорите на папа Николай I по допитиванията на българите. София, 1922.

⁵³ Об этой редакции Номоканона см. Бен. Кан. сб. 260—288.

⁵⁴ Responsa. . . §§ 72 и 73, MI 119, 1007.

⁵⁵ РП II, 45.

⁵⁶ Е. Е. Г о л у б и н с к и й. Краткий очерк истории Православной Церкви Болгарской. Сербской и Румынской, М., 1871, 27 и прим. 40, стр. 249.

⁵⁷ Бен. Корм. 68: „Епископом ведети тебе есть...“ Извратил смысл 34 апостольского канона и папа в своем 72 ответе болгарам, а именно, слова канона „Επισκόποις ἐκείτων ἐθῶν“ он перевел: „episcopos gentium singularum“, а фразу: „Ἀλλὰ μὴδὲ ἐκείνους ἕνεκα τῆς πᾶσι τῶν ἑθνῶν ἐκείτων“ оставил без перевода, почему канон, дававший право на самостоятельность всякой национальной Церкви, получил смысл, будто он требовал, чтобы епископы всех народов во всем подчинялись папе. См. д-р В. Н. З л а т а р с к и, История на първото българско царство, София, 1927, 100—102.

⁵⁸ Срезн. Об. Прил. тит. в, стр. I: „Епископом кождо языка ведети достонть. . .“

лящемся, по-видимому, самым древним сохранившимся до нас славянским текстом (ок. 880 г.)⁵⁹.

Болгарский государь хотел иметь те же церковные привилегии, как и византийские императоры, а в данном болгарам экземпляре Номоканона было выпущено единственное каноническое основание таких привилегий — 69 канон Трулльского Собора⁶⁰.

Особенно боялись греки, чтобы престиж примата Старого Рима не отвлек болгар от Рима Нового, и потому в данном греками болгарам Номоканоне строки Юстиниановой новеллы, говорящие о примате Старого Рима, были также выпущены⁶¹, а кроме того в состав Номоканона была включена уже известная нам статья „О преимуществах Константинопольского престола“, где доказывалось, что примат Старого Рима перешел к Риму Новому — Константинополю. И вот этот дефектный экземпляр Номоканона получил чрезвычайно важное значение в истории славянских церквей. В древней Церкви для охранения неизменности текста церковных законов от произвола и небрежности переписчиков при центральной власти известной поместной Церкви имелся один официальный экземпляр Номоканона, который хранился как неприкосновенная святыня, и с которым обязаны были соотноситься и переписчики и переводчики. В Болгарской Церкви такой экземпляр, как хранящийся при епископе первого престола, назывался „протофронесия“⁶², в Сербской Церкви, как хранящийся при архиепископе — „архиепископле книги“ (книги — *pluralia tantum*)⁶³. Такое именно значение имел в Болгарии и полученный ею от Нового Рима экземпляр греческого Номоканона.

Но обращенные в христианство в 864 году Константинопольской Церковью болгары только два года оставались под ее юрисдикцией, а в 866 году перешли под юрисдикцию Рима и оставались под ней четыре года. Новая власть изгнала из Болгарии все греческое духовенство, заменив его своим, в числе которого было и два епископа, и, конечно, не могла не обратить внимания и на канонический сборник, оставленный для руководства новой Церкви прежнею властью. Заменить его новым латинским каноническим сборником новая власть не могла, так как латинский язык был уже совсем непонятен даже для болгарской интеллигенции, да в этом и не было нужды, так как в ту эпоху и сама Западная Церковь руководилась по большей части каноническими сборниками, переведенными с греческих, но вместе с тем она не могла и примириться с добавленной к этому сборнику статьей о преимуществах Константинопольского престола и потому добавила к этой статье схолию, опровергающую все содержание статьи.

В источниках нет прямых указаний о том, где, когда и кем составлена и внесена в Номоканон эта схолия, но в них есть факты, дающие основание предполагать, что она составлена и внесена в Номоканон в Болгарии во время управления Болгарской Церковью Римом в 866—870 годах, и что если не автором, то во всяком случае вдохновителем ее был антипапа, впоследствии папский библиотекарь Анастасий⁶⁴.

⁵⁹ Lettenbauer. Eine lateinische Kanonensammlung in Mähren im 9. Jahrhundert. „Orientalia christiana periodica“ XVIII (1952), 248—249; отзыв о статье дает J. Vasić в „Byzantinoslavica“ XV, 1 (1954), 58—62.

⁶⁰ Бен. Корм. 187—188.

⁶¹ Бен. Корм. 757—758. В Collectio 93 capitulorum эта глава помещена под № 22 — Heimbach, Anecdota, t. II, Lipsiae MDCCCXL, p. 217. Она взята из новеллы Юстиниана 131, гл. 2.

⁶² Что видно из записи рязанского епископа Иосифа в Кормчей 1284 года (Срезн. Об. Прил., стр. 49). Здесь же на стр. 61 помещено и письмо болгарского деспота (позднее царя) Иакова Святослава Киевскому Митрополиту Кириллу III, где митрополит именуется „протофронь“. Срезневский и Гранстрем в описании Рязанской Кормчей напрасно добавляют знак вопроса к слову „протофронесия“.

⁶³ С. Троицкий. Какое треба издати Светосавску крмчију. „Споменик Српске Ак. Наука“ СII (1952) 16, 19, 35, 48, 59, 61, 63, 66, 105, 106.

⁶⁴ Эту схолию Анастасий мог добавить и лично, когда был в Константинополе на Соборе 869—870 гг., если предположить, что делегация Болгарской Церкви захватила

В пользу такого предположения говорят следующие фактические данные:

1) *Fecit cui prodest*, а Анастасий был горячим защитником интересов Римской Церкви и в частности сторонником подчинения ей Болгарии. Он присутствовал на Соборе 869—870 гг., решавшем вопрос о юрисдикции над Болгарской Церковью, и схолия направлена к тому, чтобы доказать болгарам превосходство Старого Рима над Новым.

2) Оригинал схолии был составлен на греческом языке, а Анастасий знал греческий язык и перевел на латинский язык немало греческих текстов, тогда как на Западе в эту эпоху греческий язык был почти неизвестен и Анастасий считался единственным знатоком этого языка.

3) Составитель схолии ссылается на четыре послания папы Льва I и повторяет аргументацию, взятую из послания папы Сириция, но папский библиотекарь легче чем кто другой мог иметь под руками эти изданные еще в четвертом и пятом веке послания.

4) Составитель схолии знает такие детали относительно Западной Церкви, как состоявшие в момент составления схолии находящиеся на территории этой Церкви царских дворцов, а претендент на папский престол Анастасий, конечно, интересовался состоянием папских владений.

5) Даже сторонник моравского происхождения схолии Курент обращает внимание на поразительное сходство идеологии схолии с идеологией, развиваемой как самим Анастасием, так и в посланиях папы Николая, в составлении которых Анастасий принимал ближайшее участие. Схолия повторяет и ошибку папы Николая, полагавшего, что Первый Вселенский Собор дал Иерусалимскому епископу сан митрополита, тогда как на самом деле Собор сохранил этот сан за епископом Кесарии Палестинской.

Между тем предположение о составлении схолии славянскими просветителями при более внимательном рассмотрении представляется совершенно невероятным, так как оно не соответствует ни контексту схолии, ни ее форме, ни ее содержанию.

1) Схолия найдена только в рукописях Номоканона XIV титулов, а все защитники авторства славянских просветителей согласны в том, что Кирилл и Мефодий могли составить и добавить эту схолию уже будучи в Риме. Однако нет никаких следов существования такого Номоканона в Риме, и уже абсолютно невозможно, чтобы в Риме и вообще на Западе существовал Номоканон XIV титулов в том виде, в каком он был, когда в него включена была схолия, то есть с пропуском важных, но несоответствующих планам Нового Рима мест и с добавлением статьи в защиту его первенства. Ведь такой экземпляр Номоканона был изготовлен только *ad hoc*, так сказать *ad usum Delphini*, специально для сохранения зависимости Болгарской Церкви от Нового Рима, и ознакомление с таким Номоканоном Рима Старого было не в его интересах.

2) Славянские просветители будто бы защищали права Старого Рима в форме схолии к греческому Номоканону, находясь в самом Риме. Но ведь в самом Риме права эти всего менее нуждались в защите. Непонятно и то, почему они избрали такую неподходящую форму защиты. Павлов и католические ученые предполагают, что это сделано для заявления лояльности в отношении к Римскому епископу. Но такие заявления делаются или в форме публичного исповедания перед носителем власти, или в форме письменного и подписанного документа, адресованного этому носителю, а здесь почему-то такое заявление сделано в форме неподписанной приписки на непонятном

с собой официальный экземпляр Номоканона для руководства и ссылок на него, но более вероятно, что он сделал это еще до Собора 869—870 гг. через одного из посланных в Болгарию латинских епископов, так как на этом Соборе представители Римской Церкви были вынуждены признать не только подчинение Болгарии Константинопольской Церкви, но и патриарший чин Константинопольского и Иерусалимского епископов, что отрицала схолия. Наиболее вероятным исполнителем этого поручения Анастасия представляется близкий к Анастасию епископ Португенский Формоз, для которого Анастасий делал перевод Житий Святых.

для Запада греческом языке к анонимному неизвестному на Западе греческому же сборнику.

3) Не допускает возможности, что схолию написали свв. братья, и самое ее содержание. Апология папской власти, как превосходящей власть Вселенских Соборов и существующей *jure divino*, стоит в вопиющем противоречии со всем содержанием восточных канонических сборников, которыми руководились и славянские просветители и один из которых перевел св. Мефодий. Например, как мог он признать папскую супрематию над Вселенскими Соборами, когда в начале переведенного им Номоканона было помещено обозрение Вселенских Соборов⁶⁵, где упоминалось, что VI Вселенский Собор осудил папу Гонория как еретика?

Но и помимо общего характера содержания схолии, в ней есть детали, никак не допускающие усвоение ее свв. братьям.

В схолии утверждается, что „святни отци... град Иерусалим почести хотяще... митрополна честь ему оутвердиша, а не патриарьшкаго строения подаша“. Мы уже видели, что такое утверждение было естественно со стороны западного автора — Анастасия Библиотекаря, ошибочно толковавшего 7 никейский канон в смысле дарования митрополичьего ранга иерусалимскому епископу, но совершенно немыслимо со стороны широко образованных священнослужителей Восточной Церкви, знавших, что 7 канон сохранил митрополичье достоинство за епископом Кесарии Палестинской, о чем *expressis verbis* говорили схолии к этому канону в переведенной Мефодием Синагоге⁶⁶.

Знали они, конечно, и то, что, вопреки утверждению схолии, „святни отци“ Халкидонского Собора на самом деле „подаша иерусалимскому патриарху честь патриаршего строения“ и что он входил в пентархию патриархов, о чем говорили как каноны, так и законы, а те и другие должны быть прекрасно известны обоим братьям—Кириллу, как церковному деятелю и крупному ученому, Мефодию, как церковному деятелю и бывшему государственному сановнику, „лета многа“ занимавшему должность „словенского князя“ в Византии⁶⁷.

Считая, что свв. братья не знали то, чего они не могли не знать, сторонники моравской гипотезы приписывают им знания, которых они не могли иметь. В схолии читаем: „в Медиолане и Равенне граду царева седоша, их же полаты и до нынешняго дне стоять“. Для постоянно жившего в Италии итальянца Анастасия, желавшего иметь эти города под своею властью, как папы, такая деталь могла быть известна. Но каким образом она могла быть известна солунским братьям, недавно прибывшим в Рим и всецело занятым своею просветительной, требующей полной отданности, миссией? Не нужно упускать из вида и слабое состояние здоровья Кирилла, вскоре скончавшегося. И хотя в источниках нет ни малейшего намека, что солунские братья когда-либо посещали эти города, сторонники моравской гипотезы представляют их как каких-то любознательных туристов, которые при тогдашних тяжелых способах сообщения и военных неурядицах путешествуют по Италии, интересуясь состоянием старых зданий.

Таким образом несомненно, что солунские братья не имели никакого отношения к составлению греческого оригинала схолии, и что при современном состоянии источников наиболее вероятным предположением о происхождении этого оригинала нужно считать предположение, что он составлен Анастасием Библиотекарем и во время управления Болгарской Церковью Римом был внесен одним из деятелей Римской Церкви в тот дефектный экземпляр Номоканона, который был дан Константинопольской Церковью для руководства новокрещеным болгарам, внесен как корректив к добавочной статье о преимуществах Константинопольского престола.

⁶⁵ Житие св. Мефодия. изд. П. А. Лавров, М., 1899, глава I, стр. 6.

⁶⁶ Бен. Снп. 255, № 22; Бен. Снп. 166, №№ 82, 83.

⁶⁷ Житие, главы II и III, стр. 7—8.

Хотя текст славянского перевода статьи и схолии опубликован уже два раза, мы не можем удовлетвориться этим текстом. Павлов использовал для опубликованного им текста только две рукописи — Троицкую и Соловецкую, а Рутковский лишь перепечатал текст, опубликованный Павловым, тогда как древнейший текст Ленинградской рукописи остался им неизвестен. Бенешевич опубликовал текст схолии третий раз, причем в основу взял текст Ленинградской рукописи, но и его текст нельзя признать вполне исправным. Свои конъектуры он иногда выдает за текст. Например, в Ленинградской рукописи, как и в двух других, стоит: „боудеть“, „в граду“, „прилагати“, тогда как у Бенешевича: „бысть“, „по ряду“, „прелагати“. Встречаются и типографские ошибки, например, *Рнма* вместо *Рима*, *слышлвше* вместо *слышавше*, *подашл* вместо *подаша*, *уко* вместо *убо*.

Благодаря отзывчивости Ленинградской Государственной библиотеки мы получили фототипию статьи и схолии Ленинградской рукописи (лл. 322—325) и даем их точный текст по этой рукописи с вариантами по Троицкой и Соловецкой рукописям, которые ставим в полукруглые скобки, а наши конъектуры — в прямые — [] — скобки. Пунктуацию сохраняем, аббревиатуры дополняем. Буква Т означает Троицкую, С — Соловецкую рукопись. Буква *и* курсивом означает, что известное слово опущено в остальных рукописях, буква *д* курсивом означает, что известное слово находится или в Троицкой или Соловецкой рукописи, но его нет в рукописи Ленинградской. Правписание новое (о правписании подлинника дает понятие приложенная к нашему исследованию фототипия трактата и схолии по Ленинградской рукописи), юс большой заменен буквой *у*, малый — буквой *я*, омега — буквой *о*, ять — буквой *е*, йотированное а — буквой *я*, йотированное е — буквой *е*; славянские цифры заменены арабскими.

(л. 322 а) О строеніи пресвятааго престола. косянтина града. святааго и всеа (всея ТС) и (*и* ТС) вселенны (вселенныя ТС). въ калхидоне (Халкидоне С) събора канонъ (канонем 9 ТС): —

(л. 322б) Аще кто къ епархіискому митрополиту. епископъ или клирикъ (клирикъ) распрю имать. да постигаетъ или начяльника строеніа. или царьскааго косянтина града престолъ и пред темь да притя: —

Начяльника строеніа. зоветь патриархъ. коегождо строеніа. под ним иже тоа епархіа. бываетъ митрополитъ рече оубо канонъ (канонем С). яко пряся съ своимъ митрополитомъ, епископъ ли клирикъ. коегождо строеніа. да постигнуть патриарха своего. аще ли сего не восхоцеть. власть имети къ косянтина града. ити престолу его же строеніе. ни единому же инехъ патриархъ подано есть ни от святых канонъ яже проповедаша всеа вселенныа святін събори четыре. ни от благочестивааго закона: —

Того ж (же ТС) святааго събора канон. 17.

Аще кто обидимъ есть от своего митрополита. пред начяльником строеніа. или пред косянтина града престоломъ да прятя яко ж (же ТС) преж (преже ТС) речено есть: —

Причеть тогоже святааго събора чьсти (чести ТС) ради того же престола: —

Весьде святых отецъ заповедін (заповедей ТС) въследующе, и нынешніи прочтены канонъ. 100. и 50. боголюбивых епископъ. скуплешихся [съкупльшихся]. въ благочестивую память. великааго Феодосіа. бывшааго царя въ царьскомъ косянтине граде. новемь риме (риме Т) (л. 323 а) сказующе тоже (тогоже С) и мы заповедаемъ причитаемъ (и причитаемъ Т, читаемъ С): — О чисти (чести ТС) пресвятыа цркви. тогоже косянтина града новааго рима: —

Ибо престолу старейшааго рима. зане царьствовати граду тому. отци въ правду отдаша честь. и темь же смотреніемъ подвигшеся. 100. и 50. боголюбивыи епископи. равную честь подаваху новааго рима святому престолу оудобъ (оудобо ТС) судивше. царство [мъ] и суклинтомъ почтены градъ.

и равную въспринмати честь. (два раза в С) [с] стареншимъ царьскимъ римомъ. и въ цркви якоже и оного величати вещьми. вторын по нем сущь. и яко понтьескоуму (понтьскоуоумоу Т, понтискому С). и асискому. и фраческому (фрачьскому ТС) състроению. митрополитомъ единемъ. еще [же] и въ варварьскихъ. преже реченыхъ строеніихъ епископы поставляти от пресвятаго престола, иже въ косянтине граде пресвятыа цркве:—

Подобаеть ведети яко тога ради вторую. косянтина града црковь нарече. понеже тогда и стареиши царьствоваше римъ. аще оубо якоже рече (и С) святын си (сиі ТС) съборъ. зане царьствовати старейшему (стареншиму Риму Т, стареншому Риму С) отци честь тому подаша. съ единемъ благоволеніемъ божіемъ. съ царствующимъ градомъ въ правду тьи ныне честь пріа:—

Подобаеть же ведети (видити Т) яко причеть сен неприятень боудеть [бысть]. от блаженнаго папежа льва (лва ТС) тогда старааго рима. престоль правящааго (л. 323 б) ни свеча на сен (се ТС). святому въ калхидоне сбору нъ и въсписа къ сбору (пять слов и С) ничесоже (ничьсоже ТС) такова пріати ему яко по поновленіи двоверіе (двоверію Т, двоверою С) когда (тогда С) соущааго епископа косянтина града анатолю тому бывшю темъ и не въсписаша въ томъ. причеть [причте] сущи [и] обретьшенся въ съборе епископи неціи. ни якоже рече. таковыи пречеть (причеть ТС). зане царьствовати старейшему риму. честь (чьсть ТС) ему отдаша святіи отци. нъ свыше [и] изначяла. от божіа благодати. степене ради веры. то еже рещи врховному от апостоль петру. яко от господа іисус христа. самого гласъ слышавше петре любииши ли мя паси овця моа. честь варившихъ въ чистителехъ чинъ. и пръвое седалище притяжа аще бо якоже рекоша подлежащее слово оустроише. зане царьствовати стареншю риму. и честь притяжати. ныне же косянтину граду царствующю ть наследи честь:—

Весто да есть яко и въ медиолане и въ равени (равени ТС) въ граду цареве седоша. ихже полатыи и до ныняшняго дне стоятъ. и не того ради градома тема честь. подана бысть. ибо чистительскааго чинноу честь и вареніе. не от мирьскыа благодати. нъ от божественааго и (и ТС) избраніа. и от апостольскыа области почтень бысть. аще бо святіи отци градъ іерусалимъ. царя ради (л. 324 а) царствующіихъ бога господа нашего іисуса христа. и препетую его страсть почисти хотяще митрополіа честь ему оутврьдиша. а не патріаршескааго строеніа подаша невозмогше отложити предела. яже истиннии веры проповедничи положиша. како есть мощно царя ради и земнааго (земльнааго ТС) божественна рады (дары ТС). и апостольскыа чьсти (чести ТС) прилагати (прелагати). и непорочныа веры обновляти (обновляти С) повеленіа. неподвижимы (неподвижимы ТС) оубо до скончяніа суть старейшааго рима чьсти. темъ яко же и начинаа [отъ начинанна]. всех црковъ въ святыихъ всеа вселенныа съборехъ. того святитель чьсти ради. не нудитя сходитя бе (бес ТС) свещаніа же того. некыими посланныими от него. сущіи подь престоломъ его. всеа вселенныа съборъ не бывааше. и еже самъ оуправляше начинати [начинаше] въ соборе. аще ли неціи противу. являются сущоуму (сущему ТС) слову якоже не такому [тако] о сих бывати хотяи да испытаетъ писаное. от тогже преблагенааго папеже льва (папежа лва ТС) маркіану и плъхеріи. въ конечну (кончину ТС) благочестивыима. еже [еще же] и къ реченому епископу косянтина града. анатолю и от техъ истинну (истину ТС) да оувестъ:—

Книгы пръвыа (первыа ТС) написаніа шестааго.

Да дръжать црковніи канони. всякому обновленію праздну (празноу Т, праздну С) сущу. по ветхому обычаю и въ всемъ (л. 324 б) илиричьстемъ (и римьстемъ С) а (и ТС) аще ли о некомъ двоверьствують на томъ месте сущи. ничесоже (ничьсоже ТС) да не въображаютъ. разве (развее ТС) епископа цркве косянтина (косянтина) града. и събора его, понеже старейшааго рима строению [строеніи — abl. pl.] и косянтина града [косянтинь градъ] оутвердися:—

Подобаеть ведети (видити С), яко илириисцеи всеи (всеи ТС) епископін (епископи ТС) под римьскимъ престоломъ суть. обаче оубо толико власть

костянтина града. пода престолу всечестнын законъ. яко ничесоже запо-
ведати. разве (развее ТС) его о цркъвнемъ строеніи въобразати:—

Въ илиринстемъ того же повеленія шестое надесеате:—

Бывающаа въ мученіе зиноново от пръввых (перьных ТС) царьскаа
повеленія. о чистителех цркъвнааго строенія. повеленіе [не] оутвержаа пръ-
ваа обнавляеть и рече. преже чьстити престоль святыа цркъве костянтина
града паче инех всех престоль. и преже седати. всех епископъ. и (и ТС)
преподобному еа патріарху:—

Того же повеленія. 24 епифанію. пресвятому архіепископу. блаженнааго
града. и всеа вселеныа патріарху.

Всех цркъвныхъ вѣщій. изрядно подобнымъ пресвятенъ велиценъ
цркъви блаженааго того града. нашеи и (и ТС) всех матери. яже глава есть
инемъ всемъ творящей (творяще ТС) помышленіе (л. 325 а) повелеваемъ:—

Пръвааго повеленіе второ (второе ТС) от новыхихъ.

Епископомъ же въ царьскыи градъ якоже речено есть приходящимъ
какого оубо ради строенія. преже всех ити къ преблаженому. архіепископу
костянтина града и патріарху. и такого [того] ради к нашеи ходити тихос-
ти:—

Книгы единонадесеате написанія повеленіе. 1. е (первое ТС). Костянтинъ
град. не токмо италииское. нъ и того старешааго рима. да иматъ строеніе:—

Книгы пръввыя въводимааго закона, 11. Яко на судищныхъ оутверже-
ніихъ. дръжащимъ въ костянтине (граде д ТС), обычяимъ подобаетъ инемъ
епархіамъ (патріархіамъ ТС) быти. глава бо есть всемъ царьскы (царьскыи
ТС). и подобаетъ ему [и] обычяимъ его всемъ вследовати:—

Если нельзя приписать солунским братьям авторство греческого ориги-
нала схолии, то нельзя ли приписать старшему из них, св. Мефодию, сла-
вянский перевод этой схолии? При решении этого вопроса нужно иметь в ви-
ду, что славянская схолия тесно связана со славянским же переводом ста-
тьи о преимуществах Константинопольского престола не только по своему
содержанию, как опровержение этой статьи, но и по своему языку, тождест-
венному с ней и в своем синтаксисе и в своем вокабуляре. Поэтому никем не
оспаривается тот несомненный факт, что переводчик схолии был переводчи-
ком и статьи, а потому мы даем славянский перевод по тексту древнейшей
Ленинградской рукописи не только схолии, но и самой статьи и в дальней-
шем будем рассматривать вопрос о происхождении перевода статьи вместе
со схолией.

По-видимому, возможность перевода схолии, а следовательно и самой
статьи, св. Мефодием исключается уже тем, что было сказано о происхожде-
нии греческого оригинала схолии в предшествующем III отделе. Ведь схолия
была внесена в тот специальный экземпляр Номоканона XIV титулов, кото-
рый был и остался в Болгарии, а между тем Мефодий переводил не в Бол-
гарии, а в Моравии, и переводил Номоканон не XIV, а I титулов.

Однако такое возражение решающим считать нельзя. Ведь нам неизвест-
но, с какого именно экземпляра греческого Номоканона I титулов Мефодий
делал свой перевод, и почему не предположить, что иерархи Римской Церк-
ви во время своего управления Болгарской Церковью внесли свой коррек-
тив в виде схолии не только в Номоканон XIV титулов, а и в Номоканон I
титулов, иногда включавший в свой состав статью о преимуществах, и с
этим своим коррективом дали для перевода Мефодию.

Но как ни правдоподобным кажется такое предположение, однако оно
совершенно исключается не только полным отсутствием каких-либо доку-
ментальных данных, но главным образом характером отношения Мефодия
к оригиналу своего перевода, а затем и различием языка Мефодиева перевода
Номоканона от языка перевода статьи со схолией.

1) Древнеславянский перевод Номоканона XIV титулов сохранился в
пяти рукописях, и в трех из них, перечисленных в начале нашей статьи, ста-
тья о преимуществах со схолией имеется. В двух остальных рукописях — в

Ефремовской и Уваровской — статьи о преимуществах и схолии нет, но в них не сохранились и те части, в которых могла бы быть эта статья, а между тем есть основание полагать, что во всяком случае в Ефремовской рукописи эта статья была, так как в трех первых рукописях она находится между главами Прохирона, а в регистре содержания Ефремовской рукописи Прохирон упоминается.

Древнеславянский перевод Номоканона L титулов сохранился в двух рукописях — Устюжской и Иоасафовской⁶⁸, но в них нигде нет ни малейшего следа статьи о преимуществах Константинопольского престола. Отсюда следует презумпция, что статья эта не входила и в протограф Мефодиева перевода этого Номоканона.

2) Характерные черты Мефодиева перевода Номоканона — это стремление к возможной краткости перевода и свободное, иногда даже слишком, отношение к своему греческому оригиналу. Св. Мефодий не ставил себе задачей дать полный и точный перевод оригинала, а хотел, не нарушая его плана, составить из него краткий канонический сборник, отвечающий практическим нуждам возглавляемой им Церкви. Поэтому из своего оригинала он переводил лишь то, что считал необходимым, и опускал все, без чего, по его мнению, можно было и обойтись. Из 377 канонов, приведенных в тексте греческой Синагоги, он опустил 142 канона, в том числе 22 канона Вселенских Соборов. Да и оставшиеся каноны он часто приводит не полностью, оставляя из них лишь то, что ему казалось важным, а в некоторых канонах он даже изменяет смысл, приспособляя их к потребностям своей Церкви⁶⁹. Для примера можно сравнить текст 9 халкидонского канона в статье о преимуществах Константинопольского престола и в переводе Мефодия. Статья точно приводит конец этого канона, говорящий об этих преимуществах, а Мефодий в 15 титуле делит этот канон на два и несколько изменяет его смысл. Греческий текст канона спорные дела между клириками предоставляет решать или местному епископу, или, с его разрешения, третьей инстанции, а славянский перевод Мефодия (усвоенный и славянским Номоканоном XIV титулов) единственной компетентной судебной инстанцией считает суд коллегиальный, состоящий из старших священников под председательством епископа. И вот трудно допустить, чтобы Мефодий, опуская и даже иногда изменяя важнейшие каноны сообразно потребностям возглавляемой им Церкви, стал включать в свой Номоканон довольно обширную дополнительную статью с ее противоречивым и совершенно ненужным для управления Церковью содержанием. Сторонники моравского происхождения схолии предполагают, что он сделал это, чтобы угодить Риму. Но, во-первых, странно, почему он сделал это в такой неподходящей форме. Ведь если даже греческий оригинал схолии был непонятен для громадного большинства на Западе, то славянский перевод был понятен еще менее. Во-вторых, если бы Мефодий хотел в своем переводе продемонстрировать свою преданность папской власти, то для чего же он, будто бы, перевел не только краткую папистическую схолию, но и более обширную статью о преимуществах Константинопольского престола, всецело направленную против папского примата?

Наконец, в-третьих, если бы Мефодий хотел показать свое согласие с идеологией папизма того времени, выраженной в схолии, то он сделал бы это уже в переводе основной канонической части Номоканона — в переводе Синагоги. А между тем все содержание этой части доказывает, что Мефодий

⁶⁸ Бен. Син. при описании рукописей славянской Кормчей L титулов (199—201) упоминает и еще два списка — Московского Главного Архива Мин. Ин. Дел № 38—75 и список, упомянутый Г. Розенкампом во втором издании его труда „Обозрение Кормчей Книги“ (стр. 4). Но первый список есть копия Устюжской Кормчей, а второй неизвестно где находится.

⁶⁹ Бен. Син. не принял во внимание этой цели Мефодиева перевода и предполагает, что Мефодий дал полный перевод Синагоги, но „в первоначальном виде труд его до нас не дошел“. Но сокращение текста в Устюжской Кормчей имеет не случайный, а систематический, продуманный характер, и кто же и по каким мотивам мог взять на себя этот труд при обычной неприкосновенности канонических текстов?

думал об этом всего менее. Опуская даже важнейшие каноны, он, однако, считал нужным включить в свой перевод (в Устюжской рукописи лист 6) упоминание об осуждении Шестым Вселенским Собором папы Гонория, как „возобновителя ереси в святой католической Церкви“. Сохранил он в своем переводе в конце 1-го титула и 3 канон II Вселенского Собора о преимуществах чести Константинопольского епископа, который долго не признавали папы. Например, папа Лев I отрицал обязательность этого канона как раз в тех посланиях к патриарху Анатолию и к императрице Пульхерии, на которые ссылается схолия. Переводя этот канон, Мефодий дал ему форму, которая говорит в пользу равенства Константинопольского епископа с Римским: предлог $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$, означающий, что Константинопольский епископ имеет преимущества чести по Римскому епископе, то есть меньше, чем тот, Мефодий перевел предлогом „съ“, вследствие чего получается впечатление, что Собор признал за Константинопольским епископом равные преимущества с епископом Римским, как и толковали этот канон Аристин⁷⁰ и схолии к этому канону в Номоканонах I и XIV титулов⁷¹.

Как мы видели, сохранил Мефодий в начале второго титула своего перевода и 34 апостольский канон, дававший право на административную самостоятельность Церкви „когождо языка“ не только от Константинополя, но и от Рима, и перевел его полностью, не выпуская слов $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon$ и $\xi\theta\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$, как это было сделано в Номоканоне, данным новокрещенным болгарам. Сохранив каноны, говорившие против притязаний папского Рима, Мефодий выпустил из своего перевода все каноны, которые могли быть перетолкованы в пользу этих притязаний. В каноническом кодексе Восточной Церкви было только три таких канона — это 3, 4 и 5 каноны Сардикийского Собора, говорившие о судебной компетенции папы в случае недовольства епископа, осужденного соборным постановлением. Папский Рим придавал этим канонам особо важное значение⁷², долгое время *bona* или *mala fide* выдавая их за каноны Первого Вселенского Собора и ссылаясь на них в пользу расширения своей юрисдикции не только в Европе, но и в Африке, в Карфагенской Церкви⁷³.

В переводимом Мефодием греческом Номоканоне в 3 титуле из третьего сардикийского канона было помещено только начало, не касавшееся Римской Церкви, но в 16 титуле все эти три сардикийские канона были приведены полностью. Мефодий начало 3 сардикийского канона, не касавшееся папы, перевел, а в 16 титуле все три сардикийские канона, говорившие о судебной компетенции папы, целиком выпустил. Как же можно думать, что Мефодий, выпустивший из своего перевода три чрезвычайно важные для Рима и признанные всею Вселенскою Церковью канона, мог включить в свой перевод какую-то анонимную ультра-папистическую схолию, если даже предположить, что он в Моравии мог знать эту схолию, недавно внесенную в Болгарию и притом не в Номоканон I титулов, который он переводил, а в Номоканон XIV титулов?

3) Не менее убедительно против предположения, что статья и схолия переведены Мефодием, говорят и данные филологии. Мы уже приводили суровый приговор этой гипотезе авторитетного чешского филолога Милоша Вайнгарта, всецело усвоенный и столь же авторитетным канонистом — Бенешевичем. Но категорически отвергая гипотезу моравского происхождения перевода схолии, Вайнгарт не приводит конкретных данных и не решает вопроса, где же, когда и кем был сделан этот перевод.

Между тем сравнение языка Мефодиева перевода Номоканона с языком перевода статьи и схолии доказывает, что тот и другой перевод не могли быть

⁷⁰ РП II, 176.

⁷¹ Веп. Суп., р. 176, №№ 176, 177; Бен. Кан. сб. Прил., стр. 21, № 147.

⁷² Только на эти каноны в своем споре с патриархом Фотием, доказывая свою верховную власть над всею Церковью, ссылается в 866 году папа Николай I. См. прим. 24.

⁷³ РП III, 615—616; Кормчая Книга, М., 1804, гл. 15, II, лист 118 об. Подробнее см. Еп. Н и к о д и м М и л а ш, *Codex canonum ecclesiae Africanae*, Задар, 1883.

сделаны одним и тем же переводчиком, и что потому переводчика статьи нужно искать не в Моравии, а в другом месте.

Нужно заметить, что это сравнение отчасти затрудняется тем обстоятельством, что сделанный еще в IX веке, а дошедший до нас только в рукописях XIII и XVI веков Мефодиев перевод в течение ряда веков испытывал на себе последствия небрежности и своеволия переписчиков и потому не мало отличается от своего несохранившегося протографа. Отчасти это относится и к тексту перевода статьи. Но и в таком виде разница перевода этих двух памятников настолько значительна, что исключает возможность их перевода одним лицом.

Для решения вопроса о происхождении какого-либо древнего памятника, как справедливо говорит А. И. Соболевский⁷⁴, главное значение имеет словарь, особенно данные христианской терминологии, тогда как фонетические и морфологические особенности легко изменяются переписчиками. И вот сравнивая словарь статьи и схолии со словарем Мефодиева перевода Номоканона, находим между ними такую разницу, объяснить которую влиянием переписки никак нельзя.

Самым характерным признаком не моравского, а восточно-болгарского происхождения памятника Соболевский считает перевод греческого термина *ιερεὺς* словом „чиститель“, обычный в памятниках восточно-болгарского происхождения, но никогда не встречающийся в моравских памятниках⁷⁵. И вот мы видим, что этот термин в статье (стр. 153) и в схолии (стр. 150) переводится словом „чиститель“, тогда как в Мефодиевом переводе находим или славянскую транскрипцию этого термина „нерей“ (стр. 6, 12, 27, 48 и др.) или его перевод словом „священник“ (6, 28, 42 и др.), а слово „чиститель“ не встречается ни разу.

Производное *ιερατικός* в статье переводится „чистительский“ (стр. 151), тогда как у Мефодия оно переводится или также словом „священник“ (32, 49) или словом „епископ“ (27, 32).

Ἐξάρχος διοικήσεως в статье переведено „начальник строения“ (трижды стр. 148), а у Мефодия (стр. 21) переведено: „ексархъ строящи цркви“. Термин *σύνδος* везде в статье и в схолии переводится словом „съборъ“ или „соборъ“ (150, 152), а у Мефодия он переводится различно — чаще „съньмъ“ (15, 19, 37 и др.), а иногда „сборъ“ (18 и др.) и „сънмище“ (49).

Слово *θρόνος* в смысле архиерейской кафедры 12 раз встречается в статье и схолии и всякий раз переводится словом „престоль“, тогда как у Мефодия оно переводится словом „столь“ (3, 18 и др.), а один раз словом „стольник“ (21).

Слово *ψήφος* в смысле „решения, постановления“ в статье и схолии переводится словом „причьт“ (148 и трижды 150), а глагол *ψηφισόμεθα* — словом „причитаемъ“ (149), а у Мефодия *ψήφος* переведено „свѣтъ“ (22), а словом „причьт“ у Мефодия иногда переводится термин *κλήρος* (17).

Νεὶς Ῥώμη статья переводит (149) „нови Римъ“, Мефодий — „второй Римъ“ (11), а папистическая схолия, хотя и говорит о старом и старейшем Риме, но ни разу не называет Константинополь новым Римом, очевидно, в отличие от Мефодия, не желая приравнять „град Константина“ к Риму.

Слово *ἔπος* в статье — „заповедь“ (148), а у Мефодия — „рок“ (40 и др.); *υπερονομήσεια* в статье — „поставляти“ (149), у Мефодия — „свящати“ (2, 3 и др.).

Таким образом почти все встречающиеся в статье и схолии довольно немногочисленные церковные термины переводятся здесь иначе, чем у Мефодия.

Есть большая разница и в остальном вокабуляре обоих памятников. Например, бросается в глаза, что местоимение *τις* постоянно переводится

⁷⁴ А. И. Соболевский. К истории древнейшей славянской письменности. Нескольким наблюдениям над словарным материалом. Материалы, стр. 117—127.

⁷⁵ Там же, 121—123.

у Мефодия словом „етерь“, тогда как в статье и в схолии слово „етерь“ ни разу не встречается и τῆς всегда переводится другими словами; союз ἡ у Мефодия обычно переводится словом „ли“, а в статье — словом „или“ и т. д.

Г. Ф. Шмид, пытаясь опровергнуть показательное значение слова „чиститель“, предполагает, что в оригинале схолии было какое-то другое слово, но впоследствии переписчик заменил его словом чиститель. Но это предположение опровергается наблюдением великого знатока древнеславянских рукописей академика А. И. Соболевского, что это слово встречается только в более древних рукописях, а в более новых оно заменяется другими, более понятными терминами ⁷⁶, и совершенно невероятно, чтобы переписчик стал заменять какой-либо термин рукописи устаревшим и непонятным ему термином.

Шмид и другие защитники моравского происхождения схолии ссылаются на тождество некоторых очень немногих древнеславянских слов в схолии и в Мефодиевом переводе Номоканона: папеж, святитель, варивших, варьварски, канон. Но, во-первых, если бы язык статьи и схолии не имел никакого сходства с Мефодиевым переводом Номоканона на славянский язык, то это был бы не славянский, а какой-то другой язык, а, во-вторых, все эти слова совершенно нехарактерны для переводов Мефодия, а общи всему древнеславянскому языку и встречаются в древних рукописях как сербского, так и болгарского происхождения, в частности все эти слова можно найти уже в рукописях Номоканона XIV титулов, в который включена статья со схолией.

И общий характер перевода в статье со схолией совсем другой, чем в Мефодиевом переводе Номоканона. Тогда как перевод статьи со схолией страдает излишним буквализмом, при котором переводчик слово за словом переводит греческий текст, совершенно не сообразуясь с особенностями славянского языка, вследствие чего некоторые места перевода трудно понять, так что даже сам издатель статьи проф. Павлов „не нашел возможным восстановить смысл одного места“ (стр. 150, прим. 7), Мефодий, как мы уже видели, совершенно свободно относится к тексту, стараясь передать лишь его смысл, и если он так относился даже к тексту такого авторитетного оригинала, как канонический сборник, то, конечно, он не стал бы с таким буквализмом переводить анонимную дополнительную статью с анонимной же схолией.

Таким образом, гипотезу о моравском происхождении славянского перевода статьи со схолией нужно сдать в архив и искать ее переводчиков где-то в другом месте. Где же, когда и кем был сделан этот перевод? При решении этих вопросов нужно исходить из факта, что пока перевод этот был найден только в трех русских Кормчих. Орфография перевода русская, XV—XVI века: здесь нет йотованных юсов, но есть малый юс, йотованные *a* и *e*, мягкий и твердый знаки. Часто *d* после *ж* пропускается — *преже* (5 раз), *утвержени*, *утвержениих*, *утвержаа*, *тоже*, *тогоже* и др., *e* и *ять* — *promisque*, иногда вместо *ять* — *и*: *Рими*, *Константини*, генетив на *y* — *чистительскаго чину*, на *ого* — *самого*, *оного*. А если сравнить вокабуляр статьи и схолии со словарем древнерусского языка И. И. Срезневского, то можно убедиться, что весь этот вокабуляр включен в этот словарь.

Однако отсюда еще не следует, что данный перевод русского происхождения. Ефремовская Кормчая доказывает, что такие Кормчие существовали на Руси не позднее XI века, тогда как самая древняя Кормчая, в которой сохранилась статья со схолией — Ленинградская № F II, 250 писана в последней четверти XV века, и естественно, что признаки русской орфографии и морфологии постепенно в течение четырех веков вкрались в этот памятник. Словарь Срезневского составлен по древнерусским литературным памятникам, а значительная часть последних переписана с южнославянских памятников или составлена под их сильным влиянием. Поэтому, как утверждает Соболевский, „язык переводов, сделанных у южных славян и переписанных“

⁷⁶ Соболевский. Материалы, 123.

санных русскими переписчиками, и язык переводов, сделанных на Руси, в общем один и тот же — церковнославянский язык русского извода. Ввиду этого мы не всегда в состоянии отличить переводы, сделанные на Руси, от переводов южнославянских, когда переведенные произведения имеют незначительный объем⁷⁷.

Но в данном случае мы находимся в лучшем положении, так как статья со схолией при своем незначительном объеме является частью одного из самых обширных памятников древнерусской письменности — Кормчей XIV титулов, занимающей более 300 листов, то есть 600 страниц. А сравнивая язык перевода статьи с языком предшествующих (в дальнейших есть статьи чисто русского происхождения) глав в тех Кормчих, где она сохранилась, можно убедиться, что язык перевода там и здесь один и тот же. Мы уже говорили, что вокабуляр перевода статьи со схолией целиком можно найти в словаре древнерусского языка Срезневского, но весь этот вокабуляр можно найти и в изданной Бенешевичем основной части этих Кормчих, изданной главным образом по Ефремовской Кормчей, но с вариантами из Кормчих Ленинградской и Соловецкой (Троицкую Лавра отказалась послать Академии), в состав которых включена статья со схолией. Не утомляя внимания читателя сравнением с текстом Кормчих всего словаря статьи со схолией, привожу точные (страницы и строки) цитаты, где в издании Бенешевича встречаются выше перечисленные, как наиболее характерные, церковные термины статьи со схолией, ни разу не встречающиеся в Мефодиевом переводе: чиститель 313⁴⁻⁵, 320¹² и др.; чистительски 98⁴, 193²⁻³ и др.; начальник 284¹³, 339^{20, 23}; съборъ 258⁷, 262⁴; престоль 168²⁵, 260⁸; причет (ψῆφος) 260², 283¹⁵; нови Рим 97¹³, 125^{10, 19-20}; заповедь (ῥος) 295¹⁻²; причитаемъ (ψηφίζεσθαι) 208¹⁻², 303²⁴ и т. д. Эти цитаты можно бы и умножить, но в этом нет нужды.

Между тем термины и слова статьи и схолии, которые, по утверждению защитников моравской гипотезы, встречаются только в Мефодиевом переводе Номоканона L титулов, но не встречаются в Кормчей XIV титулов, на самом деле обычны в этой Кормчей. Например, папеж 282⁸, 299⁹, 301²¹, 443¹¹ и др.; святитель 201²⁷, 162²⁹⁻³⁰ и др.; варити 230²⁴, 231²⁰ и др.; варварски 158², 163²⁵ и др.; канон 512³, 757^{13, 16} и др.

Отсюда следует, что все эти слова никак не могут служить доказательством моравского происхождения перевода статьи и схолии.

Одинаковость языка статьи со схолией и языка остального содержания Кормчей XIV титулов доказывает, что статья со схолией не была переведена каким-то другим переводчиком отдельно от Кормчей, а была переведена с греческого Номоканона XIV титулов, уже имеющего в себе статью со схолией, и была переведена тем же переводчиком, который переводил и Номоканон, или во всяком случае контекст статьи со схолией. Мы уже видели, что Номоканон такой (Тарасиевской⁷⁸) редакции, в которой были выпущены говорящие в пользу законных желаний болгар места, но добавлена статья о преимуществах Константинопольского престола, был дан болгарам в 864—866 годах вскоре же после их крещения, а папистическая схолия была добавлена в эту статью в 866—870 годах. Первый год и может служить как *terminus a quo* славянского перевода статьи. Но *terminus ad quem* этого перевода нужно отнести много позднее. Казалось бы, такой важный в практическом отношении сборник, как Номоканон, должен был быть переведен в самом начале автономного существования Болгарской Церкви, праю на которое она получила на Константинопольском Соборе 870 года. Но тут нужно принять во внимание этнический состав духовенства Болгарской Церкви в первые десятилетия ее существования. В древней Церкви таким

⁷⁷ Там же, 164.

⁷⁸ Так называет эту редакцию Номоканона XIV титулов Бен. Кан. сб. 260, но, по нашему мнению, ее следовало бы назвать Никифоровой, так как более вероятно, что она явилась при патриархе Никифоре (806—815). См. „Гласник Српске Акад. Наука“, кн. VIII, св. 2, 239.

обширным дорогостоящим сборником, как Номоканон, обычно располагали лишь епископы и немногие богатые монастыри. В Болгарской Церкви весь епископат сначала был греческий, и первым епископом-славянином в западной Болгарии (Македонии) был св. Климент, получивший этот сан уже при Симеоне осенью 893 года, тогда как восточная Болгария получила первого епископа-славянина в лице Константина лишь в 906 году. А греческий епископат не только не нуждался в славянском переводе Номоканона, но и не позволил бы его. Ведь трехязычную „пилатовскую“ теорию разделяли не только противники славянского богослужения на Западе, но и греческое духовенство в Болгарии, почему против этой теории был вынужден бороться автор „Сказания о письменех“ черноризец Храбр, под именем которого, по мнению авторитетного болгарского историка В. Н. Златарского, будто бы скрывался будущий царь Болгарии Симеон⁷⁹. Греческий язык был и официальным языком богослужения, и решение о замене его славянским было принято только на Соборе в Преславе в конце 893 года, когда славянский язык был провозглашен государственным языком и введен как в Церкви, так и в школе. Однако Номоканон мог быть переведен и независимо от греческого епископата несколько ранее 893 года по инициативе Симеона в одном из литературных кружков, организованных изгнанными из Моравии учениками св. Мефодия после его кончины в 885 году. В пользу такого предположения говорит место, где был сделан перевод. В эту эпоху в Болгарии существовали два культурно-просветительных центра — один в Македонии, в Охриде, возглавляемый св. Климентом, а после его возведения во епископа и переезда в Кутмичеву в 893 году св. Наумом, а другой — в северо-восточной Болгарии, до 893 года в столице Болгарии Плиске, а потом в новой столице — Преславе, возглавляемый сначала св. Наумом, а затем Константином Болгарским. Несомненно, что Номоканон был переведен не в юго-западной, а в северо-восточной Болгарии. Во-первых, во всех сохранившихся пяти экземплярах этого перевода сделаны те же самые тенденциозные выпуски и дополнения — выброшены слова „всякого народа“ из 34 апостольского правила, целиком опущено 69 правило VI Вселенского Собора, из новеллы Юстиниана выпущено упоминание о папском примате. Отсюда следует, что перевод сделан с „протофронесии“, с того официального экземпляра, который был дан Борису-Михаилу при крещении болгар еще в 864 году. А такой экземпляр должен был храниться в северо-восточной Болгарии, если не у самого государя, то во всяком случае у „протофрона“, у архиепископа Болгарской Церкви, кафедральным городом которого тогда был близлежащий от Плиски Доростол.

Во-вторых, терминология сделанных в юго-западном центре переводов значительно отличается от терминологии переводов, сделанных в центре северо-восточном, с каковой совпадает и терминология перевода Номоканона. Особенно характерен для этого перевода термин „чиститель“, ни разу не встречающийся в переводах юго-западного происхождения, почему Соболевский в числе переведенных в северо-восточной Болгарии книг упоминает Номоканон XIV титулов⁸⁰. Но Константин Болгарский до 893 года трудился в юго-западной Болгарии, где усвоил особенности этой школы и, в частности, термин „чиститель“ в его трудах никогда не встречается, так что более вероятно, что перевод Номоканона сделан в Преславском монастыре⁸¹, еще до того времени, когда он стал во главе Преславской школы, но после 887 года, когда в Болгарию прибыли из Моравии ученики св. Мефодия, а из Константинополя возвратился на родину ревностный поборник национализации Болгарской Церкви, широко образованный третий сын Бориса и буду-

⁷⁹ Проф. д-р В. Н. Златарски, История на първото българско царство, часть 2, София, 1927, 853—860, Приписка 14: Ко је билъ черноризецъ Храбръ?

⁸⁰ Соболевский, Материалы, 122.

⁸¹ О термине „чиститель“ Соболевский пишет (Материалы, 123): „В слове чиститель мы имеем термин специально восточно-болгарский (может быть, даже специально преславский)“.

щий царь Болгарии Симеон, который мог и не считаться с оппозицией епископов-греков.

Нельзя, однако, думать, что целый Номоканон переведен одним лицом, например, св. Наумом. Характер перевода дает право думать, что он переведен несколькими переводчиками, так как перевод не везде одинакового достоинства, да и терминология не везде одинакова. Например, в канонической части Номоканона термин *καὶὼν* обычно переводится словом „правило“, тогда как в гражданской части (*Collectio 93 capitulorum*) дается его транскрипция. Соболевский пишет⁸², что в восточной Болгарии „рядом работали два кружка переводчиков, один с Иоанном Экзархом во главе, переводивший толково, стараясь передать смысл греческого текста, и другой, неизвестно кем руководимый, на который жалуется Иоанн Экзарх в предисловии к переводу Богословия, говоря: „есть неплодно, якоже и криво, иже не силе и разуму внимати, нь глаголом“; последний переводил чересчур буквально и вместе неясно“.

Одному из таких переводчиков и принадлежит перевод статьи со схолией. О невысоком уровне его образования свидетельствует, например, тот факт, что, переводя слово за словом и иногда ошибочно, он не интересовался вопросом, имеет ли какой-либо смысл переведенное им место. Павлов не нашел „возможности восстановить смысл глубоко испорченного места“ в начале схолии (150). Точно так же никакого смысла не имеет перевод первой половины *Cod. 1, 2, 16* (153). Здесь что ни слово, то ошибка. *Ἐν τῇ κατὰ Ζήνωνος τυραννίδι*: он переводит „въ мучение Зиново“, а нужно перевести „во время восстания против Зенона“, слово *ἀκυροῦσα* — „отменяя“ он переводит „утвержаа“. Слова: *περὶ ἱερῶν ἢ ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως* — „о чистителех или церковном строении“ он переводит „о чистителехъ церковнаго строения“. Не располагая знанием славянской церковной терминологии, он переводит одним и тем же славянским словом греческие термины различного значения. Например, словом „строение“ он переводит греческие термины: *πρωτόμια* — привилегии (147, 151, 154), *διοίκησις* — диоцез (148), *δίκαια* — права (153), *κατάστασις* — устройство. Словом „повеление“ он переводит термины *διάταξις* — конституция, *θέσπισμα* — декрет и *δόγματα* — догматы (152—154, 153, 152). Слова *ὑπέγραψαν* — „подписали“ и *ἔγραψε* — „написал“ переводит одним и тем же глаголом „въсписа“ (150) и т. д.

Все вышесказанное дает нам право на такое заключение, что при современном состоянии источников автором славянского перевода статьи „О строении“ и критической схолии к ней нужно считать одного из членов того более слабого литературного кружка в Преславе, который при царе Симеоне участвовал в переводе данного болгарам греками экземпляра Номоканона XIV титулов, тогда как солунские братья не имели к этому переводу никакого отношения.

Содержание этого нашего исследования о происхождении трех канонических памятников — греческой статьи о преимуществах Константинопольского престола, папистической схолии к ней и их древнеславянского перевода можно резюмировать в следующих четырех положениях.

1. Греческая статья о преимуществах Константинопольского престола составлена в канцелярии Константинопольской Патриархии между 610 годом, когда был составлен Номоканон L титулов, и 629 годом, когда была закончена первая редакция Номоканона XIV титулов. Хотя анонимный автор статьи и пользовался первым Номоканоном, однако его труд был проникнут совсем другой идеологией. Тогда как Номоканон L титулов был составлен в духе равноправности и самостоятельности поместных церквей, статья была составлена в духе церковного империализма или восточного папизма и, как таковая, была использована восточными папистами при составлении других канонических сборников, в частности, и того экземпляра Номоканона XIV титулов, который был дан около 864 года новооснованной Болгарской Церкви и впоследствии в славянском переводе до появления в XIII веке Номока-

⁸² Соболевский. Материалы, 122, прим. 1.

нона св. Саввы регулировал церковное устройство у православных славянских народов.

2. Включенная в статью папистическая схолия была составлена миссионерами Римской Церкви и была добавлена к статье во время их управления Болгарской Церковью в 866—869 гг. до Константинопольского Собора 869—870 гг., как корректив восточного папизма с точки зрения папизма западного.

3. Славянский перевод статьи и схолии к ней был сделан в связи с переводом упомянутого экземпляра Номоканона XIV титулов в последней четверти IX века в восточной Болгарии, вероятно в Преславе, одним из членов литературного кружка, не располагавшего надлежащей подготовкой для такой работы.

4. Мнение, будто папистическая схолия составлена и переведена солунскими братьями св. Кириллом и св. Мефодием, возникло отчасти вследствие недостаточного знания истории канонических сборников Восточной Церкви, а отчасти по мотивам конфессионального характера и опровергается: а) историческими данными, б) содержанием и языком самой схолии, в) идеологией славянских апостолов, совершенно чуждой как восточного, так и западного папизма, особенно ярко проявленной в Мефодиевом Номоканоне, и г) общим характером деятельности свв. братьев, всю свою жизнь неутомимо и бесстрашно работавших в пользу равноправности и независимости национальных церквей.

V

От вопроса исторического характера — о происхождении трактата и схолии — переходим к критическому разбору и оценке этих статей с точки зрения догматического и канонического учения Православной Церкви.

Уже выявление происхождения этих статей дает основание сомневаться в их соответствии этому учению. Как мы видели, анонимный трактат составлен Канцелярией Константинопольского Патриарха, служащие которой были материально заинтересованы в расширении юрисдикции своего принципала и для достижения своих целей не останавливались даже перед фальсификацией актов Вселенских Соборов, о чем свидетельствуют, например, 3 и 14 деяния Шестого Вселенского Собора⁸³. С другой стороны, схолия составлена в эпоху папы Николая, когда впервые высоко поднял голову западный папизм, опираясь на фальсификаты псевдонсидоровых декретов. Эти два памятника являются типичными выразителями одного и того же морального недостатка — недостатка любви к своим братьям и вытекающего отсюда стремления к личному возвышению и господству над ними, каковой недостаток Основатель Церкви не раз обличал в Своих апостолах и каковой в более сильной степени часто проявлялся в их преемниках, вызывая смуты и расколы в Церкви и мешая успеху ее спасительной миссии. Этот моральный недостаток и был причиной уклонения авторов как трактата, так и схолии от православного учения о том, что все епископы равны между собой, как получившие ту же благодать Святого Духа, и что если одни епископы могут иметь большую власть, чем другие, то не suo jure, а jure delegationis от других епископов, по их полномочию, как выразители их коллективной воли. Но тогда как трактат хочет обосновать первенство Константинопольского епископа во всей Церкви на связи Церкви с государством, схолия хочет обосновать не только первенство, но и господство над всей Церковью епископа Римского на мнимоевангельском учении.

⁸³ Деяния Вселенских Соборов, Казань, 1871, т. VI, стр. 53 сл. и 420 сл.; Mansi J. D. *Collectio. Florentiae et Venetiae 1756*, XI, 225. О фальсификатах в Византии см. статью нынешнего корифея германской византологии Франца Дёльгера *Urkundenfälschungen in Byzanz*, *Stengelfestschrift I*, 1952. Дёльгер находит, что хотя на Востоке фальсификаций было меньше, чем на Западе, но все же в них участвовало немало духовных лиц, причем на фальсификации смотрели снисходительно и обычно за них не наказывали.

От этих предварительных замечаний переходим к разбору аргументации того и другого памятника.

Так как защищающая западный папизм схолия составлена в форме опровержения идеологии восточного папизма в трактате, то разбор этот нужно начать с трактата.

Трактат доказывает примат Константинопольского епископа двумя аргументами: I. Ссылками на текст канонов и византийских законов и II. Указанием на политическое значение Константинополя, как единственной столицы Греко-Римской империи.

I. В доказательство примата Константинопольского патриарха трактат приводит выдержки из 9, 17 и так называемого 28 канонов Халкидонского Собора, из четырех конституций Кодекса, одной конституции из Институций и из 9 главы СХХIII новеллы Юстиниана.

Указание на примат Константинопольского епископа трактат видит прежде всего в предоставлении 9 и 17 канонами Халкидонского Собора права апелляционного суда на суд митрополита экзарху диоцеза или престолу Константинополя. „Такой привилегии, — говорит трактат, — не дано ни одному из других патриархов ни святыми канонами, постановленными четырьмя Вселенскими Соборами, ни благочестивыми законами“.

Невозможность видеть в этих канонах указание на примат Константинопольского епископа видна уже из ближайшего контекста самого трактата, где вслед за выдержкой из 17 канона Халкидонского Собора приведена выдержка из так называемого 28 канона этого Собора, где Константинопольскому епископу отведено не первое, а второе место после Римского епископа: „будучи вторым по нем“, то есть Римском епископе, говорится здесь.

И текст 9 и 17 канонов не дает Константинопольскому епископу не только примата, но и вообще какой-либо привилегии пред экзархами, а предоставляет ему лишь то же право апелляционного суда, каковое дает и экзархам. Трактат совершенно неправильно толкует эти каноны в смысле, будто они предоставляют истцу из всякого экзархата право обращаться с жалобой на своего митрополита не к своему экзарху, а к Константинопольскому епископу. Такое толкование этих канонов противоречит аксиоме процессуального права: *actor sequitur forum rei*, в силу которой компетентным судом может быть только суд, коему подлежит обвиняемый, а не тот, который изберет обвинитель. Опровергается это невежественное толкование и наиболее авторитетным и беспристрастным каноническим комментатором — Иоанном Зонарой: „Не над всеми без исключения митрополитами поставляется судьей Константинопольский патриарх, а только над подчиненными ему. Ибо он не может привлечь к своему суду митрополитов Сирии, или Палестины и Финикии, или Египта против их воли, но митрополиты Сирии подлежат суду Антиохийского патриарха, а палестинские — суду патриарха Иерусалимского, а египетские должны судиться у патриарха Александрийского, от которых они принимают и рукоположение и которым именно и подчинены“ (РП II, 260).

Эти каноны особо упоминают Константинопольский престол не потому, что его епископ должен был получить большие права, чем экзархи, а потому, что в тот момент, когда постановлялись эти каноны (а постановлялись они на 7 заседании Собора 25 октября 451 года), Константинопольский епископ еще не имел прав экзарха, каковые он получил только на 17 заседании 30 октября по соборному решению, каковому Канцелярия Патриархии впоследствии усвоила название 28 канона.

Неубедительны и все шесть ссылок трактата на византийские государственные законы. О всех их нужно прежде всего сделать общее замечание, что если бы они и действительно говорили о примате Константинопольского епископа, то, как постановления светской власти, противоречащие канонам Вселенских Соборов, они были бы проявлением византийского цезарепапизма, не имеющим канонического авторитета. Ведь все эти законы изданы после 3 канона II Вселенского Собора, даровавшего Константинопольскому епис-

копу „преимущества чести по (μετὰ) римском епископе“, то есть не первое, а второе место во Вселенской Церкви, и до 36 канона VI Вселенского Собора, провозгласившего, что Константинопольский престол является „вторым по нем“, то есть по престолу старого Рима. А так как и VII Вселенский Собор в своем первом каноне подтвердил каноны предшествующих шести Вселенских Соборов, то ясно, что в эпоху Вселенских Соборов Вселенская Церковь не знала никаких государственных законов о примате Константинопольского епископа. Если мы рассмотрим в отдельности каждый закон, на который ссылается трактат, то увидим, что в действительности законов о примате этого епископа и не было издано.

1. Шестую конституцию Кодекса (I книга, 2 глава) трактат толкует в том смысле, будто она предоставила Константинопольскому епископу и его собору право апелляционной инстанции над подчиненными престолу Старого Рима епископами Иллирика. На самом деле эта конституция Гонория и Феодосия 421 года относилась только к префектуре Восточного Иллирика, которая начиная с 379 года в государственном отношении была подчинена Византии, а в церковном — Константинопольскому епископу.

2. 16 конституция той же главы Кодекса была издана в 477 году Зеноном, и если она говорит, что Константинопольскому патриарху нужно быть во главе всех епископов, то она понимает лишь восточную часть Греко-Римской империи, так как западная часть с 476 до 493 года была подчинена Одоакру.

3. Такой же смысл имеет и 24 конституция той же главы, изданная Юстинианом в 530 году, ибо Италию он подчинил себе только в 536 году.

4. Приведенная в 21 главе XI книги Кодекса выдержка из упомянутой конституции Гонория и Феодосия 421 года совсем не относится к Церкви, а говорит о правах лишь города Константинополя.

5. Нисколько не говорит в пользу примата Константинопольского епископа и приведенная в трактате выдержка из 9 главы СХХIII новеллы Юстиниана, обязывающая прибывающих в Константинополь епископов являться к Константинопольскому епископу, а к императору обращаться через его посредство, так как по канонам прибывающие в чужую епархию епископы должны являться к местному епископу, а если в известном городе пребывал император, то обращаться к нему чрез посредство епископа этого города (Ант. 11, Сард. 9, 20, 21, Карф. 106).

6. Наконец, не имеет отношения к правам Константинопольского епископа и выдержка из 11 титула IV книги Институций. Выдержка говорит об обязанности гражданских судов в провинциях следовать судебным прецедентам константинопольских судов, а трактат, пользуясь двояким значением слова ἐπαρχία, означающего не только гражданские провинции, но и церковные митрополии, применяет конституцию к митрополиям.

Все эти попытки перетолкования государственных законов в пользу примата Константинопольского епископа опровергаются ясным как день позднейшим законом того же Юстиниана — второй главой его СХХХI новеллы, внесенной во многие канонические сборники, где говорится, что, согласно определениям четырех Вселенских Соборов, *Veteris Romae sacerdos omnibus sacerdotibus priorem locum habeat... archiepiscopus... Novae Romae secundum locum obtineat*⁸⁴.

II. Неудивительно, что папистическая схолия даже не считает нужным опровергать первое доказательство трактата в пользу примата Константинопольского епископа и все усилия направляет к опровержению его второго доказательства — ссылки на унаследованное Новым Римом от Рима Старого значение столицы империи. Это второе доказательство построено в форме тако- го силлогизма:

Большая посылка. По канонам примат во всей Церкви должен принадлежать епископу столицы империи.

⁸⁴ Например, в Номоканоне XIV титулов, гл. XXII, Бен. Корм. 758, ср. гл. XXXII, стр. 768; Кормчая Книга, изд. 1804, часть II, л. 10 об. и 13 об.; G. E. Heimbach, 'Αρχιεπιστολῆς, t. II, Lipsiae MDCCCXL, p. 217 et 221 и др.

Меньшая посылка. Так как Старый Рим потерял значение столицы империи, то единственной столицей империи остался Новый Рим — Константинополь.

Заключение. Следовательно, примат во всей Церкви принадлежит епископу Константинополя.

В этом силлогизме ошибочна большая посылка, а потому ошибочно и заключение.

Действительно, церковная власть при решении вопроса о ранге известного епископа обычно (но не всегда) принимала во внимание государственное значение его кафедрального города, но делала это не потому, что считала себя обязанной всегда и везде сообразовать церковное устройство с государственным, а потому и тогда, когда считала такое сообразование отвечающим церковной пользе, удобству управления Церковью. „В каждой провинции, — говорит 9 канон Антиохийского Собора, ссылаясь на 34 апостольский канон, — епископы должны признавать епископа главного города („митрополии“)“ и тут же указывает мотив такого сообразования: „так как в главный город отовсюду стекаются все имеющие дела“.

Таким образом не государственное устройство автоматически предреждает устройство Церкви, а единственно постановления компетентной церковной власти, которая в каждом случае оценивает, отвечает ли такое сообразование пользе Церкви, и потому только воля Церкви, а не государственное устройство само по себе имеет значение правообразующего фактора в данном отношении.

Между тем и Старый, и Новый Рим унаследовали от языческого Рима чуждую Христову учению империалистическую идею господства, но не над всем человечеством, а только над христианским миром, с тем лишь различием, что если Старый Рим носителем этого господства считает папу, то в Новом Риме таковым носителем является царь — православный император.

„Царь, — поучает в 1395 году Константинопольский патриарх Антоний русского великого князя Василия Димитриевича, — поставляется царем и самодержцем ромеев, то есть в с е х х р и с т и а н. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей... Один только есть царь во вселенной. Ибо если и некоторые другие из христиан присваивают себе имя царя, то все эти примеры есть нечто противоестественное, противозаконное, более дело тирании и насилия“.

Отсюда, из этой цезарепапистической идеи вытекает идея об особом исключительном положении в Церкви близкого к царю епископа Цареграда, города, где проживает царь, идея восточного папизма.

„Мы, — продолжает патриарх Антоний, — блюстители божественных законов и канонов по отношению ко всем христианам. Я поставлен всеобщим учителем для всех христиан... Ужели ты не знаешь, что патриарх занимает место Христа?“, спрашивает он великого князя.

Но Основатель Церкви вовсе не ограничивал ее пределами Римской империи, а заповедовал Своим апостолам научить все народы. Не связывал Он ее устройство с устройством государственным и не предоставлял главе государства какой-либо власти в Своей Церкви, а всю власть в ней передал галилейским рыбакам — апостолам. И вот, когда Его заповедь стала осуществляться и явилось несколько государств с христианским населением, со своими царями и со своими столицами, тогда ошибочность большей посылки, будто первенство во всей Церкви должно принадлежать епископу столицы, сделалась очевидной, ибо если существует несколько столиц государств с православным населением и существует несколько столичных епископов, то значит вопрос о том, кому из этих епископов должно принадлежать первенство во всей Церкви, должен быть решен на основании какого-то другого критерия, а не на основании их одинакового положения как столичных епископов.

Единственное основание, которое трактат приводит в пользу своей большей посылки — это ссылка на так называемый 28 канон Халкидонского Собора. Не касаясь вопроса об авторитетности этого псевдоканона, нужно сказать, что и он не только не подтверждает этой посылки, но и опровергает ее. „Константинопольская Церковь названа второю потому, — говорит трактат, — что тогда царствующим был Старый Рим“. На самом деле Собор иначе обосновывает свое постановление: „ибо и престолу старейшего Рима от цы п р а в и л ь н о д а л и преимущество потому, что тот город был царствующим“. Таким образом по этому канону постановление отцов, то есть 3 канон II Вселенского Собора, имело не декларативное значение признания первенства Римского епископа, как уже существующего факта, а конститутивное, правотворческое значение дарования этого первенства от имени всей Церкви, тогда как его столичное положение послужило лишь мотивом этого постановления, и, следовательно, ранг известного епископа определяется не значением его кафедрального города в государстве, а единственно волей соборной власти Церкви, которая может при определении ранга епископа руководиться значением его кафедрального города, но может при известных обстоятельствах руководиться и действительно руководилась и другими мотивами.

Например, в первые века существования Церкви ее широкая миссионерская деятельность могла быть успешна только тогда, когда велась на языке местного населения, почему Церковь в своем устройстве более сообразовывалась с этническим, а не с государственным началом, и 34 апостольский канон требует, чтобы епископы в с я к о г о н а р о д а знали первого из них. И в новое время Православная Церковь в Австро-Венгрии была поделена по этническому принципу. С другой стороны, Карфагенская Церковь, как видно из ее 97 и 100 канонов (в Афинской Синтагме каноны 86 и 89), определяла ранг епископов не по значению их кафедральных городов, а по старшинству хиротонии их епископов. Нередко церковный центр не совпадал с центром государственным и кафедра первого епископа была не в столице, а в другом городе. Например, в Болгарии в древнее время кафедра первого епископа была в Преславе, а столица — в Плиске. В Австро-Венгрии первые епископы трех автокефальных церквей имели свои кафедры не в столицах, а в других городах и т. д.

Ввиду всего этого потеря Римом значения столицы империи сама по себе не влекла утрату Римским епископом своего примата, пока „святые отцы“, то есть Вселенский Собор, не составили об этом нового канона, но, как известно, Вселенские Соборы не издавали такого акта, а, наоборот, 36 канон VI Вселенского Собора много лет спустя после потери Римом этого значения подтвердил примат Римского епископа. И только на канонах Вселенских Соборов, даровавших второе место в Церкви Константинопольскому епископу, можно обосновать его первенство, как унаследовавшего это первенство от епископа Римского после его отпадения от Православной Церкви, тогда как если стать на точку зрения трактата, то нужно признать, что Константинопольский епископ уже давно утратил это первенство, так как Константинополь давно потерял значение столицы государства с православным населением.

От разбора защищаемой в трактате теории восточного папизма переходим к разбору теории западного папизма, защищаемой в схолии, которой так восхищаются католические авторы.

Так как тезис трактата о примате Константинопольского епископа еще до отпадения епископа Римского от Вселенской Церкви ошибочен, то можно бы ожидать, что защищающая примат Римского епископа схолия будет защищать правильные тезисы. Но схолия, забывая аксиому логики: „кто доказывает слишком много, не доказывает ничего“, опровергает не только цезарепапистическое воззрение трактата, будто церковный примат неразрывно связан со значением кафедрального города епископа в государстве, но прежде всего пытается опровергнуть православное учение о зависимости

примата от воли соборной церковной власти и взамен его развивает папистическую теорию о даровании Самим Основателем Церкви Римскому епископу, как преемнику апостола Петра, не только вечного примата, но и верховной власти над всею Церковью, и, таким образом, опровергая восточный папизм, еще далее уклоняется от православного учения в сторону западного.

Содержание схолии распадается на полемическую и положительную часть: в первой опровергается православное учение о соборной церковной власти как источнике полномочий первого епископа, и теория о зависимости примата епископа от значения его кафедрального города в государстве; во второй доказывается истинность учения о примате Римского епископа по божественному праву.

1. Неправильность учения о даровании примата в Церкви волею ее соборной власти доказывается неавторитетностью решения (28 канона) Халкидонского Собора. Эта неавторитетность доказывается следующими доводами.

Схолия не называет постановления Халкидонского Собора, где говорится, что „престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества“, канон, а называет его „причетом“ — решением и указывает на то, что папа Лев I не только не согласился с этим решением, но и протестовал против него, приписывая его интриге Константинопольского епископа Анатолия, и что некоторые епископы — члены Собора отказались подписать его.

Все это верно, и тем не менее не доказывает, что ранг епископов не зависит от воли соборной церковной власти.

Нет никакого сомнения, что Халкидонский Собор издал только 27 канонов и что находящиеся в нынешних канонических сборниках 28, 29 и 30 каноны на самом деле были только решениями Собора и в список канонов они были включены только впоследствии Канцелярией Константинопольской Патриархии, но ведь из того, что это решение не имело первоначально значения канона, еще не следует, что оно не имело такого же авторитета, как и другие решения этого Собора, тем более, что это решение было подтверждено (вместе с 3 канонами II Вселенского Собора) 36 канонами VI Вселенского Собора, как „законоположенное святыми отцами“.

Верно то, что папа Лев I не признал халкидонское решение о подчинении Константинопольскому епископу трех диоцезов и что некоторые епископы, ссылаясь на корыстолюбие тамошних клириков, его не подписали, но верно и то, что папа Лев восстал против халкидонского решения по личным мотивам из-за соперничества с близким к императору Константинопольским епископом, почему его протест не был усвоен соборным сознанием Церкви и халкидонское решение было проведено в жизнь, что было одобрено не только VI Вселенским Собором, но и Константинопольским Собором 869—870 гг., на котором участвовали и папские легаты и который Западной Церковью считается Вселенским.

А что главное, слова „престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества“ находятся не в диспозитиве халкидонского решения, а в мотивировке этого диспозитива, в ссылке решения на 3 канон II Вселенского Собора, впервые от имени Вселенской Церкви даровавшего Римскому епископу примат во всей Вселенской Церкви, тогда как I Вселенский Собор своим шестым канонам признал за ним только местный примат и власть на Западе, так же как признал эти права за Александрийским епископом в Египте, Ливии и Пентаполе, и за Антиохийским на Востоке. Отсюда следует, что вся полемика схолии против авторитетности халкидонского решения несколько не подрывает несомненности того факта, что примат во всей Церкви Римскому епископу „дали отцы“ II Вселенского Собора, что IV и VI Вселенскими Соборами было подтверждено.

2. Вполне права схолия, оспаривая теорию трактата, будто примат во всей Церкви неразрывно связан с нахождением кафедры епископа в столице, в царском городе. Нужно только заметить, что его довод против этой теории — ссылка на тот факт, что епископы Милана и Равенны не получили примата, хотя цари проживали и там, неубедительна. Ведь римский импера-

тор был прежде всего военачальником и по стратегическим соображениям иногда вынужден был временно менять свою резиденцию, но во время этих отлучек Рим не терял значения столицы, царского города.

3. Носхотия хочет доказать не только то, что примат во Вселенской Церкви не связан неразрывно с положением столичного епископа, но и то, что он независим и от воли всего епископата Вселенской Церкви, так как он дан Самим Основателем Церкви Римскому епископу как преемнику корифея апостолов, апостола Петра. Этому тезису схотия и посвящает свое главное внимание и в доказательство его приводит следующие четыре довода:

А) Римский епископ получил примат между высшими иерархами не от святых отцов, а от Самого Господа, сказавшего апостолу Петру: „Петр, любишь ли Меня? паси овец Моих“.

Б) Если святые отцы не могли дать патриаршего ранга даже епископу Иерусалима, где жил и пострадал Сам Царь царствующих Господь и Бог наш Иисус Христос, а дали ему ранг только митрополита, то тем более нельзя дать первенство Константинопольскому патриарху только потому, что в Константинополе живет земной царь.

В) Об исключительном положении Римского епископа свидетельствует тот факт, что он не принуждается присутствовать на Вселенских Соборах, тогда как Вселенский Собор не может состояться без его легатов и Собор выполняет то, что указывает ему Римский епископ.

Г) Истинность всего сказанного подтверждается посланиями папы Льва императору Маркиану, императрице Пульхерии и епископу Константинополя Анатолию.

Рассмотрим эти доводы.

А) Основное значение имеет первый довод, утверждающий, что папский примат основывается на словах Господа апостолу Петру: „Петр, любишь ли Меня? паси овец Моих“.

Здесь прежде всего нужно обратить внимание на, по-видимому, маленькую неточность, допускаемую схотией, которая, однако, имеет большое значение. Если мы возьмем евангельский текст (Иоан. 21, 15—17), то увидим, что Господь, поручая апостолу Петру пастирство, ни разу не назвал его Петром, как утверждает схотия, а трижды назвал его Симоном Ионинным, указывая этим, что после своего троекратного отречения от своего Учителя он уже потерял право носить дарованное ему за его исповедание имя, указывающее на его апостольское достоинство, а должен носить имя, которое он имел до того, как получил это достоинство. Что после своего отречения апостол Петр утратил это достоинство, видно и из слов ангела женам мироносицам: „скажите ученикам Его (Господа) и Петру“ (Мрк. 16, 7). Таким образом, Петр уже не считается учеником Господа. Никак нельзя думать, что такое выделение Петра указывает на его особенное достоинство, так как он упоминается не „в первых“, а после учеников Христовых. И совершенно непонятно, каким образом восстановление апостола Петра в апостольском достоинстве чрез соответствующее его троекратному отречению троекратное его исповедание любви к Господу и троекратное же дарование ему пастирских прав можно толковать в смысле дарования ему каких-то особых новых прав. Непонятно и то, каким образом поручение пасти стадо Господне может означать не возвращение ап. Петра в сонм апостольский, а его возвышение над остальными апостолами, когда пастирские обязанности возлагаются на всех апостолов и их преемников. И наиболее авторитетное толкование сказанных ему Господом слов при его восстановлении в апостольском достоинстве дает сам апостол Петр в своем первом послании, Духом Божиим предвидя и осуждая те перетолкования этих слов со стороны „любящих первенствовать“ (3 Иоан., 9) иерархов. Здесь (1 Петр. 5, 1—4) он указывает, что обязанность пасти Божие стадо лежит на всех христианских пастирях, убеждает их не господствовать над последнем Божиим, и называя себя только сопастирем, Пастиреначальником именует Самого Христа⁸⁵.

⁸⁵ Мы приводим слова апостола Петра по русскому переводу, где греческие слова

Если бы слова Господа имели тот смысл, который хочет придать им схолия, то, конечно, Вселенские Соборы, решая вопрос о церковном примате, руководились бы ими, а между тем нигде о них нет и намека, и соборные каноны ссылаются на обычай (I Всел. Собор, кан. 6), на постановление отцов и значение Рима, как столицы империи (3 кан. II Всел. Собора, так называемый 28 канон IV Вселенского Собора и 36 канон VI Вселенского Собора).

Б) Схолия спрашивает: если святые отцы, желая почтить город Царя царствующих — Иерусалим, будто бы, не решились дать ему привилегий патриархии, а дали ему лишь достоинство митрополии, то как же можно из-за земного царя давать первенство епископу царского города?

Этот аргумент западного автора схолии прежде всего свидетельствует о его недостаточной осведомленности о Восточной Церкви. На самом деле неверно, будто отцы, то есть 7 канон I Вселенского Собора, дали Иерусалимскому епископу ранг митрополита, так как в действительности этот канон дал ему лишь „последование чести“, сохранив достоинство митрополита за епископом Кесарии Палестинской, которому тогда был подчинен Иерусалимский епископ.

Неверно и то, будто бы святые отцы не дали Иерусалимскому епископу достоинства патриарха. На самом деле это достоинство Иерусалимский епископ получил на IV Вселенском Соборе, утвердившем подчинение ему трех митрополичьих округов в Палестине, почему в новеллах Юстиниана и в сборниках законов о Церкви⁸⁶ он именуется патриархом, а 36 канон VI Вселенского Собора упоминает его наравне с четырьмя другими патриархами, что и послужило основанием восточной теории пентархии. Признал патриаршее достоинство Иерусалимского патриарха и Константинопольский Собор 869—870 гг., на котором, как уже было упомянуто, участвовали папские легаты и который Западная Церковь считает Вселенским.

А главное, автор схолии не замечает, что его ошибочные справки говорят не в пользу, а против его теории об исключительном праве на первенство епископа Рима. Ведь если пребывание и крестная смерть в Иерусалиме Самого Господа не могли послужить основанием для дарования епископу Иерусалима даже патриаршего достоинства, то почему же пребывание и крестная смерть в Риме Его апостола могли послужить основанием примата во всей Церкви епископа Рима?

В) Как на доказательство исключительного положения в Церкви Римского епископа схолия ссылается на тот факт, что с самого начала Церкви он не принуждается („не нудится“) присутствовать на Вселенских Соборах, но без его легатов Вселенский Собор не может состояться и Соборы выполняли то, что им указывал папа.

Допустим, что указываемые факты соответствуют действительности. Но и в таком случае они еще ничего не доказывают, так как аксиома логики гласит: *ab esse ad necesse non valet consequentia*. Факты сами по себе еще не создают нормы и потому из того, что так было, еще не следует, что так и должно быть. Другое дело, если бы существовало постановление Вселенского Собора, что папа не обязан присутствовать на Вселенских Соборах. Между тем никаких таких постановлений не существует, и папы обычно приглашались на Вселенские Соборы так же, как и все остальные епископы. Действительно, история говорит, что папы не присутствовали на Вселенских Соборах, признанных Вселенскою Церковью, а посылали на них своих заместителей. Но так же поступали и многие другие епископы, которые, не являясь сами на собор, поручали своим клирикам присутствовать на соборе и заменять их, или же передавали свои голоса другим епископам или своим митрополитам.

πρεσβυτέριος и *συμπρεσβυτέριος* переведены „пастырей“ „сопастырь“. В эту эпоху церковная терминология еще не установилась, и слово „пресвитер“ иногда означало как священника, так и епископа, то есть вообще пастыря Церкви.

⁸⁶ Например, Иерусалимский епископ именуется патриархом в 3 главе 123 новеллы Юстиниана, внесенной в сборники законов о Церкви и в канонические сборники — Номоканоны и Кормчии. См. прим. 84.

Например, под знаменитым догматическим определением Халкидонского Собора, принятым на шестом его заседании 25 октября 451 года, имеются подписи 143 отсутствовавших епископов, сделанных их заместителями, но, конечно, все эти епископы не присутствовали на Соборе не потому, что хотели возвыситься над остальными епископами, а потому, что что-либо мешало им прибыть на Собор, например, болезнь, старость, дальность расстояния, неотложные дела в епархиях и т. п. Особенно часто отсутствовали на Соборах западные епископы вследствие дальности пути, так как все Вселенские Соборы были на Востоке. А у римских пап, кроме дальности пути, существовали и другие препятствия, мешающие прибыть на Собор. Обычно римскую кафедру занимали епископы преклонного возраста, не знавшие греческого языка, на котором велись соборные рассуждения, и обремененные делами своей громадной территории. Конечно, у римских епископов могли быть и такие мотивы не присутствовать на Соборе, как желание обеспечить себе более удобную позицию для протеста против негодных им соборных постановлений, на которые они не давали личного согласия, но даже личные протесты пап, а не только протесты их легатов, иногда были безуспешны. Например, легаты протестовали против решения Халкидонского Собора о даровании второго места в списке глав автокефальных церквей Константинопольскому епископу и о подчинении ему трех диоцезов, горячо протестовал и сам папа, но, как уже сказано, решение это было осуществлено и позднее было признано Римской Церковью. Этот же Собор возвел в патриаршее достоинство Константинопольского и Иерусалимского епископов, против чего безуспешно возражали папы. Точно так же и Болгарская Церковь осталась под юрисдикцией Константинопольского патриарха, хотя против этого на Соборе 869—870 годов протестовали папские легаты, а потом и сам папа. Таким образом, утверждение схолии, будто папы диктовали свою волю Вселенским Соборам через своих легатов, не соответствует действительности.

Г) Схолия, как к непогрешимому авторитету, отсылает читателя к письмам папы Льва I императору Маркиану, императрице Пульхерии и Константинопольскому епископу Анатолию, но письма эти не дают новых аргументов в пользу защищаемой в схолии идеологии. А о церковно-политической идеологии самого папы нужно сказать, что ее никак нельзя назвать отвечающей православному учению. Он приписывает особые права церквам, основанным апостолами, и прежде всего апостолом Петром — Римской, Александрийской и Антиохийской. Но ни в догматическом, ни в каноническом учении Православной Церкви нет оснований для такого выделения некоторых церквей из ряда прочих. Символ веры учит, что все православные Церкви суть Церкви апостольские, как части „единой, святой, соборной и апостольской Церкви“, и их епископы могут получить, как мы видели, более широкие права чести и власти только *jure delegationis* от своих собратьев, от епископского Собора в целях объединения и координации их спасительной миссии.

Папа Лев I оспаривал право Константинопольского патриарха на второе место в ранге предстоятелей автокефальных церквей на том основании, что это место должно принадлежать епископу Александрийскому, так как Александрийская Церковь основана учеником апостола Петра Марком. Но ведь если она основана учеником апостола, а не самим апостолом, то значит она по своему происхождению не апостольская, а такая же, как и многие другие церкви, основанные учениками апостолов. Почему же ее нужно ставить выше многих других церквей, непосредственно основанных самими апостолами?

На третье место Лев I ставит Церковь Антиохийскую на том основании, что ею некоторое время управлял апостол Петр, но 9-й канон Собора самой же Антиохийской Церкви указывает совершенно другой критерий для расширения полномочий епископа известной Церкви — значение его кафедрального города, как центра, куда „стекаются все имеющие дела“. И именно благодаря такому своему значению, а вовсе не потому, что они непосредственно

или посредственно основаны апостолом Петром, Александрийская и Антиохийская церкви получили более широкие права, чем многие другие церкви, основанные самими апостолами.

Обычно в цезарепапизме обвиняют Константинопольских „придворных“ патриархов, как их называют немецкие авторы, но и в письмах папы Льва византийским императорам встречаются места чисто цезарепапистического характера. Например, в 104 письме императору Маркиану от 22/V 452 года он пишет: „вера вашей милости утешает и укрепляет не только меня, но и всех священников Господа, когда мы в Христианском государе находим священническую ревность“, а в 162 письме императору Льву (458 г.) он приписывает ему даже непогрешимость, как органу Св. Духа, на благо Св. Церкви, чтобы ни одно заблуждение не извратило веру. Предоставляет он императору и право управлять Церковью (письмо 457 года)⁸⁷.

Таким образом, восторженные отзывы католических авторов о схолии не оправдываются ее содержанием.

(Фотоконии листов 322а—325а Кормчей см. на стр. 49—61)

⁸⁷ Подробнее см., например, статью Francis Dvornik. *Empress, Popes and General Councils*. „Dumbarton Oaks Papers“, № 6, Cambridge Mass., 3—22, особенно 13—17.

Хощаши въишнвѣма
настырь да свѣщат
яже ѿ себѣ прѣже в
ходасвоего. занеже вѣ
спити ма настыре
ви вса яже вѣнемь.

Зщениа вѣ рече вѣспити
ниже мх. и к том х да
неждетни поедни
мѣже ѿбразжѣнми.

Надѣте едины ствова
вѣ. мѣже ты поедни
ствѣ разѣланими вѣ
ни своею имь вѣ те
храмъ себѣ единыхъ
ствѣ. яже и ма насты
рю подова стѣ. аще
либѣ свѣщани лоумри.
тогда вѣспити го при
мѣты себѣ свѣщаниа
сирѣче девашкюга
ствѣ прочеда стѣ сѣ
ма настырю.

В ма настыря прѣхо
даннѣ и ни ма насты
рь. ѿпадати вѣ ои
вѣши. и не прѣати вѣ
ны.

Отъшавленіи и ни кѣ вѣ мни

Клирици прѣвѣ и гра
прѣблѣжашѣ мѣ стын
и ѿмѣмь. прѣ прѣ мн
лицу прѣтепѣ да тво
рѣтъ. и к помѣ кле
ниши мѣ. я коне даро
ваніа ра. и ли по и ни вѣ
которыа радни ны
пѣраша. нѣ вѣгда ж
щѣ яко свѣстѣ борныа
цркви. и правна паго
жнтіа. нѣ вѣ прѣдеса
тиа вѣ то. я кони по
дрѣжїа ни да вѣспити мѣ
ша. аще ли ни мѣша по
дрѣжїа. единою да вѣ
ствѣ да вѣдѣшла не до
вица. ни вѣ те пѣвшн
и сѣ мѣ жемѣ. нѣ ни ка
нономѣ и закопѣ не
вѣ рече мѣ.

В строеніи прѣтѣаго прѣ
стола. кѣ стѣ ни тѣ на
града. стѣаго и всѣа
и вселенны. вѣ тѣахъ и
домѣ вѣ боракано пѣ.

іказующіи пожегнми
заповѣдями при
намъ: — Очисти пре
стыи цркви. тогожеко
спланина градо
влагорнма: —

Неопрестолжестарѣ
ишаагорнма. занеу
рствовати градъ то
мъ. оуцнвъ правдѣ
вѣдшати. и тѣмъ
смотреніемъ подви
са. б. и н. б. толюбны
іскни. равнжуютъ
подавалхно влагорн
ма спомѣ престолж
оудобѣ вѣдши. црство
нежкани томъ поуте
ныи градъ. правнжо
вѣспрїи ма тн тѣстѣ.
старѣишии мѣ црѣ
скынмъ рнмомъ. и вѣ
црївнїи кожеи оного
велнчлпнвѣцнмъ. по
рыи по несѣщѣ. и іакогто
пѣтескоу мѣ. и іасїи
скомъ. и братескомъ.

свѣстроію. мнтропо
липо іаннѣмъ. іуеннѣ
варварыкын. прѣже
реченыи строіи іскпы
поставати. ѿпрѣла
престола. и живѣкогта
нїи нѣ градъ прѣиу рїсн:
Подобаетъ вѣдѣтн іако
погаравторжю. іа
спланина града цркви
нарече. пѣнежеи тогта
и старѣишии црѣстн
вашернмъ. іаще оубо
іако рече стѣи іскнѣ бо
рѣ. занеу рствовати
старѣишии мѣ оуцн
стѣи томъ подаша. стѣ
іаннѣмъ бѣго воленіе
мѣ бжїемъ. стѣ црѣствѣ
іушїи мѣ градъ мѣ вѣ
правдѣ тѣи нѣтѣ стѣ прїа:
Прѣлетѣ же вѣдннн
іако прїтѣстѣ не прн
іаппенъ боудѣтѣ. ѿбл
женнааго папѣ жалва
тогта старѣагорнма.
престолѣ правлшцааго

црѣсти вѣдѣнїи гл҃а на
шего іс҃ха. и прѣпѣтѣх
іс҃го сїраенья по чл҃вчїи
хотѣше мнѣ прополѣи
нестѣ мжѣ оупирѣдн
ша а не папрїа ршеска
аго строенїа по даша
не вѣзможше ѡложити
предѣла. іаже іс҃ти
ни прїи брѣи проповѣ
дїици положнша. ка
ко естѣ мощно цр҃кѣ
нїемпааго. бж҃е стѣ
ны іа рады. іа пльскы
чьстїи прїага тн. и
не порочныя вѣрѣи
ѡ бнѣвлѣтн повелѣ
нїа. не повнжыи мѣ
оубодосконїа нїа ж
тѣ старѣнїша аго рї
ма чїстїи. тнѣ мѣко
жїи на тнѣа. вѣсѣцр҃кѣ
нѣтѣтнѣи вѣсѣвсѣл
нныа сѣборѣ. того
снннѣлѣтѣстїи радн.
нѣн жднѣтѣсѣходнѣ
беснѣщанїа жѣтого.

нѣснѣи мнѣ посланнїи
мнѣ ѡ него. сж҃цїи по
прѣстѣомѣго. вѣсѣвсѣ
ленныа сѣборѣ нѣбына
аше. нѣ жѣсѣамѣ оупра
влѣашенатн на тнѣвѣтѣ
сѣборѣ аще а ннѣцїи
прѣстѣнѣ ж. іа вѣлѣю тнѣсѣ
сж҃цїом жѣсѣлѣ ж. іа ко жѣ
нѣтѣакомѣ ѡ нѣ была тнѣ
хотѣла нѣднѣспына іа тѣ
пнѣсанѣе. ѡ того прѣ
блѣженнѣаго папѣ жѣа іа
маркїанѣнѣтнѣ херїи.
нѣтѣкѣнѣтн жѣаго сннн
вннѣма. іа жѣнѣкѣ рѣтѣно
мѣікнѣ жѣкѣстн нннн
на града. а нѣтѣполїю.
нѣ ѡтнѣхѣтнѣстнннн ж
да оубѣстѣ: ←

кнннѣ прѣтѣвнѣа на пнѣсѣ
нѣа ше стѣаго.

Да рѣжѣатнѣ цр҃кѣннн
канонн. вѣсѣакомѣ оуб
ѡ бнѣвлѣнїю прѣтнѣ ж
сж҃цї ж. повѣснѣ жѣ ж
ѡ бнѣвлѣнїю нѣтѣ вѣсѣтѣ

повелѣна іако:

Црьва іако повелѣніе
пторошновынухъ.

Сякъ помъже въ црь
скый градъ іакоже ре
чено естъ прихода
црнмъ како гоубо
раднстроєніа прѣ
же въ сѣмъ книжъ прѣла
женомъ архіієпискѣ
костантннграда
ипатрїа руж и пако
горіа кнаше и хоуднн
тнхостн: кннгы
іако нона десатнє на
псаніа повелѣніе іако

Костантннградъ не
токмо ита іако некое
нго и того старѣшаа
рима да іако строеніе
кннгы прѣва въ водн
мааго закона іако

іако насъ дщны поутне
рженіи дрѣжащн
н въ костантннѣ,
шбы іако подоба
іако въ мѣ пархїамъ бы

тн глава бо іако не
мъ црьскы іако по
іако шбы іако мѣго
вѣтъ мѣ въ іако ватн

Орпискѣ прѣхъ.

Поставленіе мѣ іако
шбразъ въ црь прѣва
іако податъ своа вѣ
ры іако поставленъ
бѣдетъ іако дн въ ша
іако мѣтвы іако кле
не іако ннчєсоже пода
тн нн шбѣша іако са
убо податн іако мѣ
костантннѣ іако шє
іако патє речє іако го
детъ іако го бы вн іако
скѣ прѣ іако поставлєнъ
іако нє црьскѣ нн гн
бѣдетъ:

іако шє глава бѣдетъ хо
та іако поставленъ бы
тн іако не подобнѣ
да шлѣтн бѣдетъ
поставленіе іако про
ннцѣтн іако шє іако
пршєша протнвнхъ

*Проф. д-р Н. Д. УСПЕНСКИЙ
(Ленинград)*

**МОЛИТВЫ ЕВХАРИСТИИ
СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО
И СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА
(В ЧИНЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЛИТУРГИИ)**

Восточная Православная Церковь в настоящее время имеет во всеобщем употреблении две литургии. Одна из них приписывается св. Василию Великому, а другая — столь же славному отцу Церкви, св. Иоанну Златоусту.

Литургия св. Василия совершается 10 раз в году: в связи с вечерней накануне великих праздников Рождества Христова и Богоявления, как бы открывая собой торжества этих праздников¹, в 5 воскресных дней Великого поста, также выделяя торжественность этих дней в ряду дней Четыредесятницы, в Великий Четверг, когда воспоминается установление евхаристии Господом, в Великую Субботу — опять же в связи с вечерней этого дня, вводя нас, подобно литургии навечерия Рождества Христова и Богоявления, в предстоящее торжество торжеств праздника праздников — Воскресения Христова. Десятая литургия совершается в день кончины св. Василия — 1 января. Редкое, но связанное с особо торжественными праздниками церковного года, совершение литургии св. Василия выделяет эти дни от прочих дней года, когда полагается литургия св. Иоанна Златоуста.

Не исключена возможность, что когда-то литургия Василия Великого совершалась и в другие торжественные дни церковного года. Так можно полагать потому, что в более древних евхологионах она помещается прежде литургии Иоанна Златоуста. В одном же из них — IX века, хранящемся в Ленинградской Гос. Публичной библиотеке под № Гр. 226 и известном под названием Порфирьевского, после литургии Василия Великого даны особые заамвонные молитвы на праздники Сретения, Богоявления, недели Мясопустной, 1, 2, 3, 4 и 5 недель Великого поста, недели Ваий, Великого Четверга, Пасхи, Антипасхи и для праздников вообще².

Впрочем, обе литургии — и Василия Великого и Иоанна Златоуста — не отличаются одна от другой ни в обрядовых действиях, ни в самой конструкции чинопоследования в целом. Обе литургии имеют один и тот же чин проskomидии, одно общее начало, Малый вход, молитву Трисвятого, чтение посланий апостольских и Евангелия, молитвы об оглашенных и верных, Великий вход. Общим свойствен один и тот же порядок благословения освящаемых даров, возношения их, причащения и окончания богослужения. Более того, в обеих литургиях имеются одни и те же молитвы. Такова молитва в конце чина проskomидии: „Боже, Боже наш, небесный хлеб...“, молитвы антифонов, молитва Трисвятого: „Боже святыи, иже во святых почивай...“, молитва пред чтением Евангелия: „Воссияй в сердцах наших...“, молитва прилежного моления: „Господи Боже наш, прилежное сие моление...“, молитва пред Великим входом: „Никтоже достоин...“, молитва пред возношением даров: „Вонми, Господи...“ и наконец заамвонная молитва. В силу изложенного, естественно, возникает вопрос — в чем же собственно заключалось литургическое творчество этих святителей?

¹ Если канун этих праздников совпадает с субботой или воскресеньем, в таком случае литургия св. Василия совершается в самый праздник.

² Листы 5 об. — 15.

Ренодот, посвятивший свою жизнь изысканиям в области истории евхаристии, утверждает, что ни Василий Великий, ни Златоуст не создавали какой-либо новой формы литургии и не могли этого сделать (*Multo minus Basilius et Chrysostomus novas offerendi sacrificii eucharistici formas instituisse poterant*)³. Это понятно. Форма литургии с целым комплексом входящих в нее обрядов, с определенной их последовательностью — чтение Св. Писания, общие молитвы об оглашенных, затем о верных, приношение даров к алтарю, общее преподание мира или лобзание святых, освящение даров с чтением традиционно сложившихся евхаризмов, причащение и благодарение о причащении, как видно из апологии св. Иустина, существовала уже в его время⁴. Следовательно, личное творчество того и другого святителя могло заключаться только в составлении отдельных молитв, по опять же на основе тех евхаристических славословий и молений, которые существовали в устном предании Церкви, о чем сам Василий Великий писал: „Кто из святых оставил нам записанными слова призывания при освящении хлеба евхаристии и чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся тем, что упоминают апостолы в Евангелии, но и прежде и после произносим другие слова, как имеющие великую силу для таинства, принятые из учения неписанного (*ἄγραφοι*)“⁵.

Какие же из молитв в существующих чинопоследованиях литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста принадлежат этим свв. отцам? Так как ни Василий Великий, ни Иоанн Златоуст в своих литературных произведениях ни слова по этому поводу не говорят, то, очевидно, изыскания в данном случае возможны только на основании наиболее древних списков литургии с их именем и некоторых косвенных свидетельств, восходящих к еще более раннему времени, от которого не сохранилось таких списков.

Древнейшие списки литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста сохранились в так называемом Барбериновском евхологионе, относящемся к VIII—IX вв. (*Codex Barberinus № 77*), в упомянутом выше Порфирьевском евхологионе и евхологионе Севастьяновского собрания Московской библиотеки им. Ленина (*№ 15—474*) — X—XI вв. Хотя Порфирьевский и Севастьяновский евхологионы более позднего происхождения, чем Барбериновский, это не снижает их значения для изучения данного вопроса, так как следует полагать, что оригинал, с которого был сделан Порфирьевский список, относился к VIII веку⁶, Севастьяновский же евхологион, по крайней мере в части литургии Иоанна Златоуста, содержит редакцию этого чинопоследования более краткую и более раннюю, чем литургия Барбериновского евхологиона⁷.

Списками литургий Барбериновского евхологиона я буду пользоваться по изданию С. А. Swainson. *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*. London, 1884 (в сносках — Swainson, p. такая-то). Литургия Иоанна Златоуста Порфирьевского евхологиона и литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста Севастьяновского евхологиона были изданы проф. Красносельцевым в его книге „Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки“. Казань, 1885. Я буду пользоваться этим изданием (в сносках — проф. Красносельцев, страница такая-то). Литургия Василия Великого Порфирьевского евхологиона не издавалась, и я пользуюсь последним в оригинале, указывая соответствующие листы рукописи.

Хотя всем трем названным евхологионам принадлежит весьма почтенная давность, однако имеющиеся в них списки литургии, как Василия Великого, так и Иоанна Златоуста, уже содержат молитвы, внесенные в литур-

³ R e n a u d o t. *Liturgiarum orientalium collectio*. Parisiis, 1716, t. I, p. XIV.

⁴ См. I апология, гл. 65—67.

⁵ О Св. Духе, гл. 27.

⁶ Проф. М. И. Орлов. *Литургия св. Василия Великого*. СПб., 1909, стр. XXXVI—XXXVII.

⁷ Проф. Н. Ф. Красносельцев. *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*. Казань, 1885, стр. 221.

гию после смерти этих святителей. Это, прежде всего, молитвы антифонов, Трисвятого и Херувимской песни. Они не могли принадлежать ни Василию Великому, ни Златоусту, потому что Трисвятое было введено в литургию в V веке, Херувимская песнь в VI, антифоны же еще в X веке не составляли неперемennого элемента литургии⁸.

Продолжая реставрацию, следует исключить еще некоторые молитвы, хотя и связанные с обрядами, существовавшими при жизни Василия Великого и Иоанна Златоуста. Это прежде всего молитва Евангелия: „Возсияй в сердцах наших...“ и молитва прилежного моления: „Господи Боже наш, прилежное сие моление...“, так как эти молитвы не являлись собственно литургийными и когда-то читались на других церковных службах в связи с чтением Евангелия и сугубой ектеней⁹.

То же самое можно сказать о молитве об оглашенных. Молитвы об оглашенных как в литургии Василия Великого, так и в литургии Златоуста представляют собой варианты древнехристианской молитвы за оглашенных, читавшейся не только на литургии, но и на вечерне и утрени, что видно из того же Барбериновского евхологиона¹⁰. В Барбериновском евхологионе в литургии Василия Великого эта молитва надписана просто как „молитва оглашенных“¹¹, а в литургии Златоуста: — „Молитва оглашенных перед святой анафорой Златоуста“¹². В Севастьяновском — на литургии Василия Великого — „Молитва оглашенных перед святой анафорой св. Василия“¹³, а на литургии Иоанна Златоуста: „Молитва оглашенных другая пред святой анафорой Златоуста“¹⁴. Но в этих же евхологионах далее, перед молитвой проскомидии, положенной для чтения после великого входа, надписано: „Молитва проскомидии святого Василия по исполнении поющим народом таинственного гимна“ (Барбериновский евхологион)¹⁵ или „Молитва проскомидии св. Василия, читаемая по отнесении Даров на Святую трапезу и исполнении народом таинственного гимна“ (Севастьяновский евхологион)¹⁶ и „Молитва проскомидии святого Иоанна Златоуста, по отнесении Святых Даров на Святую трапезу и исполнении народом таинственного гимна“ (Барбериновский и Севастьяновский евхологионы)¹⁷. Иначе говоря, в то время как молитва проскомидии в обоих памятниках определенно приписывается свв. Василию и Златоусту, о молитве оглашенных говорится только, что она читается перед анафорой того или другого из этих свв. отцов. Это указывает на непринадлежность молитвы оглашенных последним.

Что касается первой и второй молитв верных, то они сохранили только свое древнее название, но по существу таковыми уже не являются. Дело в том, что древние молитвы о верных, читавшиеся на вечерне, утрени и литургии вслед за молитвой оглашенных, были молитвами о всех членах Церкви¹⁸. Такой характер сохраняют молитвы верных в современной литургии Преждеосвященных Даров, молитвы же верных как литургии Василия Великого, так и Иоанна Златоуста являются собственно молитвой священнослужителей о себе в связи с предстоящим совершением ими таин-

⁸ См. такую литургию без антифонов в списке Устава Великой Константинопольской Церкви X—XI в. Дрезденской нац. библ. № 140, частично изданном проф. А. А. Дмитриевским в его книге „Древнейшие патрнаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви“, Киев, 1907, стр. 289, 314 и др.

⁹ Следом этой практики в современном православном богослужении является чтение переем „Возсияй в сердцах наших...“ на утрени в числе 12 утренних молитв (молитва девятая).

¹⁰ Goar, *Euchologion*, . . . , ed. secunda, Venetiis, 1730, p. 36, 45.

¹¹ Swainson, p. 77.

¹² Там же, стр. 89.

¹³ Красносельцев, стр. 241.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Swainson, p. 79.

¹⁶ Красносельцев, стр. 247.

¹⁷ Swainson, p. 90 и Красносельцев, стр. 247.

¹⁸ См., например, у Гоара, *Euchologion*, p. 37 (молитвы верных вечерние), p. 45 (молитвы верных утренние).

ства евхаристии. По идее они близки следующей за ними молитве: „Никтоже достоин“, текстуально же — молитве: „Посетивший нас милостями...“ из чина литургии ап. Иакова¹⁹, занимающей там такое же место, какое имеет молитва: „Никтоже достоин...“ в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста.

Когда и кем внесены эти молитвы в состав литургии, неизвестно. Однако ничего удивительного в этом нет. Литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста, прежде чем получить значение общецерковных, известное время были литургиями местных — Каппадокийской и Константинопольской — церквей. Распространение этих литургий в других поместных церквях Востока происходило за счет вытеснения из богослужебной практики более древних литургий — ап. Иакова, ап. Марка и др., что вызвало своеобразную реакцию, выражавшуюся во внесении в новую для данной поместной Церкви литургию элементов вытесняемой.

Борьба за преобладание во всех поместных Церквях византийской богослужебной практики имела место по крайней мере еще в XII веке. Вальсамон на вопрос Александрийского патриарха Марка, принимает ли Вселенская, то есть Константинопольская, Церковь литургии, совершаемые в областях Александрии и Иерусалима и по преданию написанные св. ап. Иаковом, братом Господним, и ап. Марком, отвечал, что все церкви должны следовать обычаю Нового Рима и совершать литургию великих учителей Иоанна Златоуста и Василия и что Константинопольская Церковь не знает литургий апостолов Иакова и Марка. И когда патриарх Марк хотел при сослужении с Константинопольским патриархом и его клиром держаться чина литургии ап. Иакова, то „был удержан и обещал совершать литургию, как и мы“²⁰. Желание отдельных церквей сохранить в литургической практике, при происходившем распространении Византийской литургии, молитвы своих древних литургий привело к тому, что в списках литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста оказались молитвы, имеющиеся в литургиях с апостольскими именами. Так, например, „Боже, Боже наш, небесный хлеб...“ встречается как в списках литургии св. Василия, например, Барбериновском²¹ и Севастьяновском²², так и ап. Иакова, например, в Мессинском списке (X в.)²³. В Барбериновском и Порфирьевском евхологионах в литургии Иоанна Златоуста вместо: „Боже, Боже наш, небесный хлеб...“ дана молитва: „Господи Боже наш, предложивый Себе Самого Агнца непорочнаго за жизнь мира...“²⁴, и эта же молитва в несколько распространенном виде имеется в Россанском евхологоне в литургии ап. Марка²⁵. Количество таких примеров можно было бы еще увеличить, но и этих, кажется, достаточно, чтобы представить себе, каким образом могла возникнуть интерполяция молитвы из литургии ап. Иакова „Посетивший нас милостями...“

Из вышесказанного следует вывод, что молитвы личного творчества св. Василия Великого и Иоанна Златоуста нужно искать во второй части современного чина литургии, то есть после великого входа. Это будет правильным и потому еще, что в IV веке собственно евхаристические священнодействия начинались с этого момента. Все же, что происходило до приношения к алтарю хлебов и вина, — преподание мира, молитвы об оглашенных и верных, как видно из VIII книги Постановлений апостольских, — не составляло собственно принадлежности литургии и могло иметь место в вечернем и утреннем неевхаристическом богослужении²⁶.

¹⁹ Собрание древних литургий. СПб., 1875, вып. 1, стр. 169—171.

²⁰ Daniel. Codex liturgicus ecclesiae orientalis. Lipsiae, 1853, B. I, p. 83.

²¹ Swainson, p. 76.

²² Красносельцев, стр. 236.

²³ Собрание древних литургий, СПб., 1875, вып. 1, стр. 162.

²⁴ Swainson, p. 88 и Красносельцев, стр. 283.

²⁵ Swainson, p. 2.

²⁶ См. гл. 35—39.

Но все ли молитвы, существующие в этой части литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста, принадлежат им лично, если же не все, то какие?

Остановимся на литургии св. Василия. Для установления принадлежности ему евхаристических молитв можно воспользоваться некоторыми посторонними свидетельствами. Таким свидетельством может служить послание Петра Диакона — *De incarnatione et gratia* (ок. 512 г.) к африканскому епископу Фульгенцию, где он пишет, что „Блаженный Василий, епископ Кесарийский, в своей молитве святого алтаря, которую повторяет почти весь Восток, между прочим говорит: „Дай, Господи, силу и покров — злых, просим, содейлай добрыми, добрых сохрани в доброте, ибо Тебе все возможно и никто не противоречит Тебе, ибо если Тебе угодно, то Ты спасаешь, и никто не может противиться Твоей воле“²⁷. Фраза „Благия во благости соблюди, лукавыя благи сотвори благостию Твоею“ имеется в анафоре современного чина литургии Василия Великого, и поэтому свидетельство Петра Диакона может быть принято как указывающее на составление Василием Великим анафоры: „Сый Владыко Господи, Боже Отче Вседержителю...“ Свидетельством, подтверждающим принадлежность анафоры Василию Великому, может служить также 32 правило Трулльского Собора (691—692 гг.). Осуждая этим правилом практику Армянской Церкви совершать евхаристию на нерастворенном вине, отцы собора ссылаются на авторитет апостола Иакова и Василия Великого, которые „положили в Божественной литургии из воды и вина составлять Святую чашу“. Очевидно отцы собора имели в виду слова анафоры литургии ап. Иакова „подобно по вечери взяв чашу растворенного вина и воды“²⁸ и анафоры Василия Великого „подобно и чашу от плода лозаго взяв, растворив“²⁹.

Говоря о косвенных свидетельствах литургической деятельности Василия Великого, нельзя обойти молчанием его житие, якобы составленное учеником св. Василия — Амфилохием, епископом Иконийским († после 394). В житии говорится, что св. Василий, возымев желание совершать евхаристическое приношение своими собственными словами, обратился с молитвой к Богу, прося у Него для этого мудрости и дарования. Шесть суток он провел в молитве, не оставляя ее ни на один час, ни днем, ни ночью. При наступлении седьмого дня Василий исполнился необыкновенного воодушевления и увидел Христа с апостолами, Который, предложив на престоле хлеб и чашу, сказал Василию: „Да исполнятся уста твои хваления“. После этого видения св. Василий подошел к престолу и начал говорить и писать на хартии: „Да исполнятся уста мои, дабы мне воспевать твою славу, Господи Боже наш, создавший нас и приведший в жизнь сия...“, потом он так же прочел и записал молитву: „Сый Владыко Господи, Боже Отче Вседержителю...“ и, освятив дары и прочитав и записав еще молитвы: „Боже наш, Боже спасати...“ и: „Владыко Господи, Отче щедрот...“, вознес Дары, говоря: „Вонми Господи, Иисусе Христе, Боже наш, от святого жилища Твоего и от престола славы царствия Твоего, и прииди освятить нас, горё со Отцем сидящий, и здесь невидимо с нами пребывающий, и сподоби сильною Твоею рукою преподавать нам и через нас всему Твоему народу Божественные тайны“. И когда народ пропел: „Един свят, Един Господь, Иисус Христос во славу Бога Отца — Аминь“, то св. Василий разломил Св. хлеб на три части. Одною частью он причастился, другую сохранил, чтобы ее положили ему во гроб, а третью положил в висевшую над престолом дарохранительницу — „Голубя“³⁰.

Неизвестно, когда было написано это житие. Во всяком случае, в VIII веке оно уже было переведено на латинский язык³¹, а это говорит о более

²⁷ Renaudot, t. I, p. XXXVIII.

²⁸ Swainson, p. 272.

²⁹ Ibid., p. 82.

³⁰ Amphilocheii Iconiae Opera, Parisiis, 1644, Vita S. Bas. Cap. 6, p. 175.

³¹ Renaudot, t. I, p. XXXVII.

раншем его происхождении. Несколько легендарный характер повествования о том, как св. Василий составлял свою литургию, не снижает научной ценности самого повествования, поскольку всякая легенда создается на реальной основе. В данном случае такой основой было признание за Василием Великим творчества пяти евхаристических молитв: 1) молитвы проскомидии; 2) анафоры; 3) молитвы перед причащением (перед „Отче наш...“); 4) последующей за ней главопреклонной молитвы и 5) молитвы возношения даров („Вонми, Господи...“)³².

Что касается молитвы по причащении: „Благодарим Тя, Господи Боже наш...“, то в данном случае нет никакого косвенного свидетельства, которое указывало бы на принадлежность ее Василию Великому. Впрочем, отсутствие такого указания не дает основания для категорического отрицания этой принадлежности.

Сложнее дело обстоит с заамвонной молитвой. Она в несколько ином изложении имеется в Барбериновском списке³³. В Севастьяновском дана другая — „Владыко Господи, Иисусе Христе, Спасителю наш...“³⁴. В Порфирьевском же дано 13 различных заамвонных молитв, применительно к разным праздникам³⁵. Некоторые из этих молитв находятся в группе 17 заамвонных молитв евхологиона Синайской библиотеки № 958 IX—X в.³⁶, где эта группа помещена после утренних молитв, то есть вне какой-либо связи с литургией Василия Великого, другие же встречаются в отдельных списках литургии ап. Иакова и Иоанна Златоуста³⁷. Это говорит о том, что данные 13 заамвонных молитв Порфирьевского евхологиона не принадлежат св. Василию и, как говорит епископ Порфирий Успенский, которому принадлежит честь открытия евхологиона, носящего его имя, „опыте молитвы составлены были в разные времена и разными лицами...“³⁸. Но зато в том же Порфирьевском евхологионе, в группе 11 заамвонных молитв, следующих после литургии Иоанна Златоуста³⁹, есть одна с таким надписанием: „Молитва другая заамвонная Василия Великого“⁴⁰. Этот факт заслуживает внимания тем более, что заамвонные молитвы не только Порфирьевского евхологиона, но и многих других аналогичных литургических памятников не имеют надписаний об авторской принадлежности их тому или иному лицу. Молитва: „Святыи Боже, уставивый естество страшных херувимов...“, о которой идет речь в данном случае, представляет в этом отношении уникум, и в этом можно видеть свидетельство, подтверждающее составление Василием Великим заамвонной молитвы. Кстати, слова этой молитвы: „Исполнение Церкви Твоей посети..., благослови предстоящий народ Твой благословением духовным, ибо от Тебя всякое даяние благо и всякий дар совершен есть, исходящий свыше от Тебя, Отца светов, и Тебе славу воссылаем...“ почти дословно читаются в современной молитве: „Благословляй благословящыя Тя, Господи...“ Возможно, что последняя представляет вариант первой, незначительно измененный и дополненный после смерти св. Василия.

³² Проф. Н. Ф. Красносельцев высказывает сомнение в принадлежности молитвы: „Вонми, Господи...“ Василию Великому на том основании, что эта молитва обращена к Иисусу Христу, а не к Богу Отцу, как это наблюдается в других молитвах Василиевой литургии, и кроме того она встречается в одном списке Александрийской литургии с именем Григория Богослова (Сведения о некоторых литург. рукописях... стр. 227).

³³ Swainson, p. 86.

³⁴ Красносельцев, стр. 278—279.

³⁵ Л. 5 об. — 15.

³⁶ Проф. А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей, т. II, *Евхология*, Киев, 1901, стр. 21—23.

³⁷ См. об этом подробно у проф. М. И. Орлова, *Литургия св. Василия Великого*, СПб., 1909, стр. 323.

³⁸ Еп. Порфирий Успенский, *Первое путешествие в афонские монастыри и скиты*, ч. II, отд. I. Киев, 1877, стр. 464.

³⁹ Л. 29 об. — 36 об.

⁴⁰ Л. 34 и об.

Маловероятным представляется, чтобы Василию Великому принадлежала молитва по потреблении Даров: „Исполнися и совершися...“, потому что во время Василия Великого, как можно судить на основании изложенной в Постановлениях апостольских так называемой Климентовой литургии, потребления Даров как такового не существовало⁴¹. О потреблении Даров упоминает Евагрий в связи с сообщением о чуде с потребившим св. Дары еврейским мальчиком, что было в Константинополе в годы патриаршества св. Мины (536—552), однако из сообщения Евагрия не видно, чтобы потребление входило тогда в литургию и было сопровождаемо особой молитвой. Оно в то время носило характер не литургического, а церковно-практического действия⁴².

Вопрос об евхаристических молитвах св. Иоанна Златоуста на первый взгляд кажется проще, чем о молитвах Василия Великого. В действительности же это не так. Кажущаяся простота этого вопроса объясняется тем, что сам Иоанн Златоуст очень часто в своих проповедях касался тех или иных обрядов, священнодействий и даже приводил отдельные фразы из текстов современной ему литургии. Это обстоятельство привлекало к себе внимание ученых, полагавших на основании слов самого Златоуста, разбросанных в многочисленных его проповедях, восстановить его литургию. Такой опыт делал, например, Филарет, архиепископ Черниговский⁴³, но этот опыт оказался неудачным. Дело в том, что все литургические элементы, которых касается Златоуст в своих проповедях, оказываются свойственными всем литургиям его времени. Говорит ли он о преподании мира по входе епископа в храм, или о последующем затем чтении Св. Писания и молитвах об оглашенных и верных, упоминает ли он о Серафимской песни („Свят, Свят, Свят...“), приводит ли слова установления таинства евхаристии, касается ли призывания Св. Духа на евхаристические Дары, — все это есть в так называемой Климентовой литургии Постановлений апостольских и в литургиях, частично известных нам из других литературных памятников того времени. Единственным выводом, к которому приводит такой путь исследования, оказывается тот, что при Иоанне Златоусте Константинопольская литургия не отличалась чем-либо особенным от литургий других поместных церквей и в частности от так называемой Климентовой литургии Сирийской Церкви, что было вполне закономерно, поскольку Сирия граничила с родиной Златоуста — Антиохией.

В науке высказывалось также мнение, что творчество Иоанна Златоуста заключалось в сокращении литургии Василия Великого⁴⁴. Подтверждение этому видели в приписываемом патриарху Константинопольскому Проклу слове „О предании Божественной литургии“, где сообщается, что Василий Великий, „замечая леность и небрежность людей, тяготившихся поэтому продолжительностью литургии, сам не считая ее содержащей что-нибудь излишнее и длинной, но желая пресечь небрежность, возникавшую у молящихся и слушающих из-за большой продолжительности употреблявшегося на нее времени, предал читать ее более кратко“, и что после Василия Златоуст, „заботясь о спасении овец и обращая внимание на леность человеческой природы, захотел исторгнуть с корнем всякий сатанинский предлог. Поэтому он исключил многое и учредил, чтобы она совершалась сокращенно, дабы люди, особенно любящие некую свободу и праздность, будучи прельщаемы кознями врага, мало-помалу не отстали от этого апостольского и божественного предания“⁴⁵.

Хотя „Слово“ никаких конкретных сведений о том, в каком плане про-

⁴¹ См. кн. VIII, гл. 15.

⁴² Е в а г р и й. Церковная история, кн. IV, гл. 36.

⁴³ Ф и л а р е т, архиеп. Черниговский. Исторический обзор песнопевцев. Чернигов, 1864, стр. 149—173.

⁴⁴ Собрание древних литургий. СПб., 1874, вып. 2, стр. 114—118.

⁴⁵ Цитирую по русскому переводу в „Собрании древних литургий“, вып. 2, стр. 236—238.

водилось самое сокращение литургии Василием Великим и Златоустом — путем ли сокращения текстов молитв и количества самих молитв, или за счет ограничения во времени других элементов литургии — чтения Писания, проповеди и т. п. — не дает, и самые мотивы, которыми якобы руководствовались при сокращении литургии святители Василий и Иоанн, находятся в явном противоречии с тем, что известно о последних, как о волевых личностях и ревностных христианских епископах, готовых на самопожертвование, но не способных идти навстречу вкусам и желаниям „любящих некую свободу и праздность“ ленивых, наконец, несмотря на то, что автор „Слова“ в данном случае явно противоречит тому, что говорится об обстоятельствах написания литургии Василием Великим в его житии, — тем не менее сообщение „Слова“ о том, что якобы Златоуст сокращал Василиеву литургию, принималось за отправной пункт определения деятельности Иоанна Златоуста, как составителя литургии⁴⁶. Авторитет „Слову“ придавало имя св. Прокла, от которого якобы исходил этот важный для науки документ. В самом деле, кто же мог лучше знать историю Златоустовой литургии, как не ученик Златоуста и один из ближайших его преемников по епископской кафедре в Константинополе! В этом случае манускрипты, особенно наиболее ранние, как Барбериновский, где литургия Иоанна Златоуста отличается меньшим количеством молитв, чем Василия Великого, казались подтверждающими сообщение „Слова“, якобы Златоуст сокращал литургию святителя Василия.

В действительности же „Слово“ св. Проклу не принадлежит⁴⁷. С другой стороны, еще Гоар, ознакомившись с большим количеством списков литургии Иоанна Златоуста, поражался разницей их содержания и, по его собственным словам, его обнимал страх при мысли о трудоемкости работы по их сличению, и он чувствовал себя не в силах их согласовать⁴⁸. После него Ренодот, столкнувшись с этим же фактом, мог сказать только одно, что само по себе исключительное множество списков литургии с именем Златоуста свидетельствует, что всем им свойственна одна основа, которая принадлежала личному творчеству Иоанна Златоуста⁴⁹. Позднее проф. Красносельцев на основе изучения различных списков литургии Иоанна Златоуста пришел к выводу, что труд Златоуста, как и Василия Великого, заключался не в установлении новых обрядовых форм литургии, а лишь в составлении новых евхаристических молитв, которые должны были быть читаемы по ходу уже существовавшего чина⁵⁰. Это обстоятельство, между прочим, было одной из причин успешного распространения обеих литургий за пределами Константинопольского патриархата, так как их введение не вызывало коренной ломки существовавших там местных литургических традиций. В самом Константинополе главной, или основной литургией довольно продолжительное время была литургия св. Василия. Молитвы Златоуста прилагались к чину литургии св. Василия и в известных случаях читались вместо молитв последнего. Поэтому сами константинопольцы смотрели на литургию Златоуста, как на ту же самую Василиеву, в которой допускалась частичная замена отдельных молитв⁵¹. След такого положения вещей с литургией Иоанна Златоуста сохраняется еще в Барбериновском⁵² и Севастьяновском⁵³ евхологионах, где общее количество молитв в литургии Златоуста значительно меньше, чем в литургии Василия Великого, и сама Златоустова литургия, следуя за Василиевой, не имеет впереди никакого надписания о принадлежности ее Златоусту.

⁴⁶ См., напр., Предисловие к изданию литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста в „Собрании древних литургий“, вып. 2, стр. 109—119.

⁴⁷ В. Altaner, Patrologie, Freiburg, 1958, S. 304.

⁴⁸ Гоар, *Εὐχολόγιον*, p. 95.

⁴⁹ Renaudot, t. I, p. XXVIII — XXIX.

⁵⁰ Красносельцев, стр. 222.

⁵¹ Там же.

⁵² Swainson, p. 88.

⁵³ Красносельцев, стр. 209.

Состав евхаристических молитв Иоанна Златоуста, как видно из более ранних евхологионов — Барбериновского, Порфирьевского, Севастьяновского, — был меньше состава молитв литургии Василия Великого, и это обстоятельство в отдельных случаях вызывало дополнение недостающих молитв молитвами литургии Василия Великого, а за пределами Константинопольского патриархата и молитвами литургий ап. Иакова и ап. Марка⁵⁴. В свете сказанного становится понятным возникновение версии, будто Иоанн Златоуст сократил литургию Василия Великого.

Сопоставление евхаристических молитв Василия Великого и Иоанна Златоуста показывает, что каждый из них был самостоятелен в своем творчестве⁵⁵. Так в молитве „проскомидии“ Василий Великий молится словами, традиционными для так называемого восходящего епиклезиса: „Призри на ны, Боже, и виждь на службу сию нашу, и прими ю, якоже приял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы, Авраимова всеплодия...“, Златоуст, напротив, словами нисходящего: „сподоби... и вселитися Духу благодати Твояе благому в нас, и на предлежащих дарех сих, и на всех людех Твоих“. Все евхаризмы анафоры св. Василия обращены к Богу Отцу. Иоанн Златоуст, начав с прославления Бога Отца, переносит свои евхаризмы и к прочим лицам Святой Троицы — „Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой... Благодарим Тя, и Единороднаго Твоего Сына и Духа Твоего Святаго“. Василий Великий в первой половине анафоры весьма пространно исповедует личные свойства каждой Ипостаси Святой Троицы, а после Серафимской песни также пространно излагает христианскую сотериологию. У Иоанна Златоуста исповедание личных свойств Ипостасей вовсе отсутствует, а сотериология изложена предельно кратко, причем одна фраза этого значения приводится еще в первой половине анафоры, — „Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшыя возставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и царство Твое даровал еси будущее“, другая же фраза: „Иже мир Твой тако возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единороднаго дати, да всяк веруяй в Него не погибнет, но имать живот вечный, Иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в ноще предающеся, паче же Сам Себе предающе за мирский живот...“ — после Серафимской песни. В епиклезисе Василий Великий просит, чтобы по благоволению Отца Святой Дух снизошел и освятил Дары. Иоанн Златоуст просит, чтобы Отец послал Духа на Дары и участников Евхаристии, и Сам претворил хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы действием Св. Духа. Допустим, что Златоуст, как сообщает „слово“ с именем Прокла, сокращал литургию Василия Великого ради любящих некую свободу и праздность ленивых. В таком случае будет естественно спросить, насколько эффективным в смысле экономии времени ленивых могло быть подобное сокращение? Какой смысл был в изменении выражений епиклезиса, если оба они, с точки зрения православного учения о евхаристии, равнозначущи?

Дело было проще. И Василий Великий, и Иоанн Златоуст, как и другие христианские епископы, составляли свои молитвы на основе тех евхаризмов и доксологий, которые существовали до них, они богословствовали в молитвах о тех истинах веры, о которых требовало этого их время, они произносили слова призывания Св. Духа и молились так, как было принято

⁵⁴ Красносельцев, стр. 231—232.

⁵⁵ Эта мысль высказана была еще в трактате с именем патр. Софрония, посвященном толкованию православного богослужения. „... После богоглаголивых апостолов, — пишет автор, — некоторые из божественных отцов, каждый сам по себе слагали молитвы и возглашения и целое чинопоследование литургии, каковы славы во святых Епифаний, и великий Василий, и божественный Златоуст; все они удостоены поучения, истекающего из обильных живоносных источников Утешителя; и Церковь христиан православных принимала их слова и дела так, как бы Сам Христос изрек и сделал это...“ (Maj. Spicilegium Romanorum. Romae, 1840, t. IV, p. 31—32).

в Церквах, к которым они принадлежали. Так, в анафоре Иоанна Златоуста неоднократно повторяется фраза — „Еще приносим Ти...“ Аналогичной фразой начинается ряд молитв в анафоре Климентовой литургии. По-видимому, это была местная — сирийская и антиохийская — форма молитвенного обращения. В анафоре каппадокийца — св. Василия она ни разу не употреблена⁵⁶.

Суждение о принадлежности евхаристических молитв Иоанну Златоусту возможно только на основе списков литургии Иоанна Златоуста. Посторонних свидетельств, подобных тем, какие имеются в отношении литургии Василия Великого, в данном случае не существует. В этом главная трудность решения вопроса о принадлежности Златоусту тех или иных молитв евхаристии. Исходя из сказанного выше о литургии IV века, личное творчество Иоанна Златоуста нужно искать во второй половине современного чина литургии, то есть после великого входа. Севастьяновский список литургии Иоанна Златоуста так и начинается молитвой: „Господи Боже Вседержителю...“, над которой сделана надпись: „Молитва проскомидии Святаго Иоанна Златоуста по поставлении святых Даров на святой трапезе и исполнении народом таинственного гимна“⁵⁷. Очевидно, это первая молитва Иоанна Златоуста. Второй молитвой его должна быть анафора, об оригинальных чертах которой, в отличие от анафоры Василия Великого, сказано было выше. Молитва пред „Отче наш...“ или пред причащением „Тебе предлагаем живот наш весь...“ также не вызывает сомнения в принадлежности ее Иоанну Златоусту. Что же касается главопреклонной молитвы „Благодарим Тя, Царю невидимый...“, то она вызывает это сомнение. Как известно, особенностью древних главопреклонных молитв было то, что в них возносилось моление об определенных духовных нуждах тех, над кем эта молитва произносилась. Это подтверждает VIII книга Постановлений апостольских, где даны особые главопреклонные молитвы для чтения над оглашенными, обуреваемыми, просвещаемыми, кающимися и верными, применительно к их духовным нуждам⁵⁸. Такой характер сохраняют главопреклонные молитвы и современных православных чинопоследований — воцерковления, крещения и др. В них испрашивается помощь Божия в конкретной нужде человека, в связи с которой совершается са-

⁵⁶ Общей для обеих анафор является вставка „Святаго Иоанна . . . идеже присещает свет лица Твоего“. Проф. Н. Ф. Красносельцев говорит, впрочем без обоснования, что эту вставку из древнего диптиха внес в свою литургию сам Василий Великий, Златоуст же заимствовал ее у последнего (Сведения о некоторых литургич. рукописях, стр. 228—229). Что эта вставка заимствована из диптиха, и быть может очень древнего, это бесспорно и подтверждается имеющимся при вставке указанием: „Зде священник поминает иже хошет, живых и умерших“. Но вероятно, чтобы эту вставку внес сам Василий Великий. Молитвенное поминовение почивших праведников, как у Василия Великого, так и у Златоуста, отличается исключительной стройностью изложения. В обеих анафорах вспоминаемый сонм праведников представлен начиная с ветхозаветных праотцев до новозаветных подвижников и завершен именем Богоматери, причем поминовение последней выделено, как „изрядное“. После этого возвращение к поминовению праведников, хотя бы и Иоанна Предтечи, оказывается нарушающим совершенство представленной составителями анафор картины Церкви торжествующих. К тому же вторичное поминовение апостолов, равно как и поминовение „всех усопших о надежди воскресения жизни вечны“ представляется излишним. Трудно допустить, чтобы Василий Великий и Иоанн Златоуст при их исключительно богатом литературном даровании сами сделали такое неудачное дополнение. Если бы им желательно было отметить поименным поминовением Иоанна Предтечу, то они могли бы внести его имя до фразы „Изрядно“. . . Но они не сделали этого и помнили поименно лишь одну Богоматерь, быть может, видя в этом особый богословский смысл. В пользу позднего появления вставки „Святаго Иоанна . . .“ говорит и отсутствие ее в одном из ранних списков литургии Златоуста — Севастьяновском (Красносельцев, стр. 264).

О внесении в обе анафоры тропаря „Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа. . .“, а также о внесении из Златоустовой анафоры в Василиеву слов „Преложив Духом Твоим Святым“ я не буду говорить, так как эти сравнительно поздние добавления составляют особенность литургии только Русской Церкви и отсутствуют в Греческой Церкви.

⁵⁷ Красносельцев, стр. 247.

⁵⁸ Гл. 6 — 9, 15, 37, 39.

мый обряд. Так составлена и главопреклонная молитва Василием Великим в его литургии, где он просит Бога благословить преклонивших главы и сподобить их неосужденного причащения Св. Таин. В главопреклонной же молитве литургии Иоанна Златоуста вместо упоминания этой конкретной нужды приступающих к причащению говорится о нуждах вообще — „предлежащая всем нам во благо изравняй, по коегождо своей потребе“, о нуждах даже отсутствующих за богослужением: „плавающим сплавай, путешествующим спутешествуй, недугующия исцели, Врачу душ и телес“. Златоуст не мог сделать такого нарушения церковной традиции уже потому, что в его время главопреклонные молитвы произносились во всеуслышание, о чем он сам говорит: „Есть случаи, в которых священник ничем не отличается от подначального, например, когда должно причащаться страшных Таин... И в молитвах, как всякий может видеть, много содействует народ, ибо и о бесноватых и о кающихся совершаются общие молитвы священником и народом... И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник произносит благодарение, но и весь народ, ибо, сперва получив ответ от народа и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит оные священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами...“⁵⁹. И если бы св. Иоанн Златоуст по каким-либо соображениям нарушил церковную традицию главопреклонных молений и стал читать над преклонившими главы верными молитву, относящуюся не к ним как к причастникам Св. Таин, а к отсутствующим в храме плавающим, путешествующим, болящим, то это было бы сразу же замечено молящимися. Судя по тому, что в Климентовой литургии, с которой Златоустова имеет некоторые общие черты, главопреклонная молитва на этом месте чина отсутствует (как отсутствует и молитва возношения), можно полагать, что в соседней с Сирией Антиохии таких молитв тоже не было, и для Златоуста было логичным не составлять их. Эта молитва могла быть составлена не раньше VI века, когда, как видно из 137 новеллы имп. Юстиниана († 565), появилась попытка заменять гласное чтение молитв тайным. Неизвестный автор рассматриваемой молитвы, не учтя той характерной черты древних главопреклонных молитв, о которой сказано было выше, начал свою молитву упоминанием о преклонивших главы, а закончил молением об отсутствующих в храме, заимствовав для этого отдельные фразы из последней части анафоры Василия Великого. В таком изложении эта молитва имеется уже в Барбериновском евхологоне⁶⁰.

Молитва по причащении: „Благодарим Тя, Владыко Человеколюбче...“ имеется во всех названных выше ранних списках литургии Иоанна Златоуста⁶¹. Сомнений в принадлежности Златоусту она не вызывает. Молитву „Исполнение закона и пророков...“, которая имеется в Порфирьевском и Севастьяновском списках⁶² и отсутствует в Барбериновском⁶³, проф. Н. Ф. Красносельцев не считает принадлежащей Иоанну Златоусту на том основании, что в Севастьяновском евхологоне, где все молитвы литургии разбиты на группы, группа, начинающаяся молитвой проскомидии, имеет надпись о принадлежности молитв Иоанну Златоусту, перед группой же, начинающейся с заамвонной молитвы, такая надпись отсутствует⁶⁴. Аргумент проф. Красносельцева не представляется убедительным, так как данное деление молитв на группы, по-видимому, было сделано не по признаку их авторской принадлежности, а по иным соображе-

⁵⁹ Беседа 18 на Второе послание к Коринфянам. Русск. перевод. М., 1851, стр. 237—238. Сн. беседа 21 на Деяния. Русск. перевод. СПб., 1856, стр. 390.

⁶⁰ Swainson, p. 93.

⁶¹ Swainson, p. 94, Красносельцев, стр. 276—277 и 295.

⁶² Красносельцев, стр. 278, 279 и 295.

⁶³ Swainson, p. 94.

⁶⁴ Красносельцев, стр. 227.

ниям, а именно: группа А содержит молитвы литургии Василия Великого от молитвы приготовления Даров до молитвы оглашенных, то есть те, большинство из которых, в тех случаях, когда литургии предшествовала лития вне храма, не читались; группа В — молитвы оглашенных и верных той же литургии; группа Г — собственно евхаристические молитвы литургии Василия Великого, читаемые у престола; группа Д — молитвы этой же литургии, читаемые в конце ее вне алтаря; группа Е — молитвы оглашенных и верных литургии Златоуста; группа З — молитвы собственно евхаристии Иоанна Златоуста, читаемые у престола, и группа И — молитвы той же литургии, читаемые в конце ее вне алтаря. Но по существу проф. Красносельцев прав. Молитва на потребление Даров „Исполнение закона и пророков...“ не могла принадлежать Златоусту, поскольку, как сказано было выше в связи с аналогичной молитвой из литургии Василия Великого, — в то время потребления Даров как особого литургического действия не было.

Итак, существующие данные позволяют определить творчество Василия Великого в современном православном чине литургии семью молитвами: 1) молитва приношения или проскомидии: „Господи Боже наш, создавший нас...“; 2) анафора: „Сый Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю...“; 3) молитва ко причащению: „Боже наш, Боже спасати...“; 4) молитва главопреклонная: „Владыко Господи, Отче щедрот...“; 5) молитва возношения Даров: „Вонми, Господи Иисусе Христе...“; 6) молитва благодарственная по причащении: „Благодарим Тя, Господи Боже наш...“ и 7) молитва заамвонная: „Благословляяй благословящыя Тя, Господи...“, творчество же Златоуста — четыремя: 1) молитва приношения: „Господи Боже Вседержителю, едине святе...“; 2) анафора: „Достойно и праведно Тя пети...“, 3) молитва ко причащению: „Тебе предлагаем живот наш весь...“ и 4) благодарственная по причащении: „Благодарим Тя, Владыко Человеколюбче...“.

Проф. д-р Н. Д. УСПЕНСКИЙ
(Ленинград)

**ТРОПАРЬ АПОСТОЛУ ЛУКЕ
В ГРЕЧЕСКОМ ЕГО ПОДЛИННИКЕ**

В современной русской службе апостолу и евангелисту Луке 18 октября, кроме общеапостольского тропаря (глас 3): „Апостоле святыи и евангелисте Луко, моли милостиваго Бога...“, имеется еще нарочитый тропарь апостолу Луке (глас 5): „Апостольских деяний сказателя и евангелия Христова светла списателя, Луку препетаго, неисписанна суща Христовае церкви, песньми священными святаго апостола похвалим, яко врача суща человеческия немощи, естества недуги и язи душ исцеляюща, и молящася непрестанно за души наша“.

В этом тропаре непонятна фраза: „неисписанна суща Христовае церкви“. Что она означает?

Надо заметить, что в современной греческой службе этого тропаря нет, но в более ранних он был, так что славянский текст его является переводом с греческого.

В хранящейся в Ленинградской Публичной библиотеке греческой рукописной минее XII века (шифр Гр. 227, лист 87) этот тропарь изложен так: *Τῶν ἀποστόλων πράξεων ὑφηγητήν καὶ τῶν εὐαγγελίων τοῦ Χριστοῦ λαμπρὸν ἐξηγητήν Δουκᾶν τὸν αἰδίδιμον ἀνάγραπτον ὃν ταυτῆ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιᾶ ἄσματος ἐροῖς τὸν ἱερόν ἀπόστολον εὐφρημόμεν ὡς ἱατρὸν γενόμενον τῆς ἀνιῆς ἀσθενείας καὶ φώσεως νόσους καὶ μαλακίας τῶν ψυχῶν ἐξίωμενον καὶ πρεσβέροντα ἄπαυστως ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.*

Сличение греческого текста тропаря по этой минее со славянским переводом его показывает, что последний был сделан неудачно.

Уже в первой фразе тропаря: „Апостольских деяний сказателя...“ мы встречаемся с таким неудачным переводом. Переводчик греческое *ὁ ὑφηγητής* перевел славянским „сказатель“, но *ὁ ὑφηγητής*, производное от глагола *ὑφηγέμαι* — идти впереди, указывать путь, руководить, наставлять — по своему значению больше, чем сказатель. В античной поэзии этот эпитет прилагался к тем поэтам, которые своими произведениями служили делу воспитания людей. Применяя этот эпитет к апостолу Луке, песнописец, очевидно, имел в виду сказать этим, что апостол, как составитель Книги Деяний, является не летописцем или хронографом, в чью задачу входит только сообщение исторических фактов, а писателем, поучающим христиан примером жизни и деятельности свв. апостолов.

Так же неудачна вторая фраза перевода: „и евангелия Христова светла списателя“. Греческое *ὁ ἐξηγητής*, откуда происходит современный богословский термин „экзегет“, уже никак не списатель. Этот термин взят песнописцем опять же из языка античной Греции. Там этим словом называли высших жрецов, в обязанность которых входило объяснять народу смысл того, что представлялось язычникам откровением богов, а также открывать тайны религии посвящаемым. Песнописец применил этот эпитет к апостолу Луке весьма глубокомысленно, ибо только этот евангелист сообщил нам великую тайну воплощения Сына Божия, только от него мы знаем о благовестии ангелом Захарии о грядущем родиться Предтече, только он один из евангелистов сообщает о благовещении архангелом Гавриилом Пресвятой Деве, только от него мы знаем об ангельском славо-

словии, которое слышали вифлеемские пастухи в ночь рождения Спасителя. Что песнописец имеет в виду в данном случае сообщение апостолом Лукой этих чудесных благовестий, а не написание им книги евангелия, видно из того же греческого текста тропаря, где слово „евангелие“ дано не в единственном числе, как это сделал переводчик, а во множественном — τῶν εὐαγγελίων τοῦ Χριστοῦ.

Перейдем к непонятной фразе славянского перевода: „неисписана суца Христове церкви“. В греческом она изложена так: ἀνάγραπτον ὄν ταυτῆ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ и представляет собою дополнительное предложение к предыдущему. Здесь первая ошибка переводчика была в том, что он смешал значение греческой приставки ἀνά, усиливающей смысл глагола, при котором поставлена, с приставкой ἀ, имеющей отрицательное значение, и, таким образом, глаголу ἀναγράφω — вношу в списки, учиняю надпись или титул, а в юридической терминологии — записываю в государственные акты, он придал значение глагола ἀγράφω — не пишу. Так полученное в переводе слово „неисписанна“, тогда как в действительности ἀνάγραπτον, как отглагольное прилагательное от ἀναγράφω, наоборот, означает „записанного“ или „признанного“ и перевод всей фразы будет таким: „который записан самой Церковью Божией“. Что хотел сказать этой фразой составитель тропаря, будет понятно из следующего. Известно, что в своих посланиях многие апостолы — Иаков, Петр, Иуда, Павел, Иоанн (в Апокалипсисе) — сами указывают свое имя как авторы, апостол же Лука не сделал этого ни в Евангелии, ни в Книге Деяний. Он не назвал своего имени даже там, где к этому был прямой повод, когда в Деяниях переходит от повествования в третьем лице к повествованию в первом (XX, 6). Однако Церковь считает его автором обеих священных книг. Это обстоятельство и имеет в виду составитель тропаря, когда говорит, что Лука записан самой Церковью Божией.

Но откуда наш переводчик взял слово „суца“? Ведь в греческом тексте его нет. И почему он, вставляя в перевод это отсутствующее в оригинале слово, в то же время выбросил из него, то есть из оригинала, важное для смысла всей фразы слово ταυτῆ = самой?

Разгадку этому я нашел в греческой же минее XV века, хранящейся в Ленинградской Публичной библиотеке (шифр Гр. 523). В ней интересующая нас фраза изложена так: ἀνάγραπτον ὄντα τῆ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ (лист 41 об.). Сопоставление этой фразы с приведенной выше из минеи XII века показывает, что когда-то один из переписчиков греческого текста допустил весьма существенную ошибку. Он оторвал от местоимения ταυτῆ две первые буквы и приставил их к предыдущему относительному местоимению ὄν, в результате чего у него получилось новое слово ὄντα, представляющее собой причастие от глагола εἶμι = есмь (латинское esse), поставленное в винительном падеже мужского рода. С появлением в тропаре нового слова, лишенного всякого смысла, из него исчезло имевшее важное значение местоимение ταυτῆ. Когда произошла эта досадная ошибка, установить трудно. Одно ясно, что наш русский переводчик делал свой перевод по испорченному греческому тексту. Он не заметил этой порчи греческого оригинала и к своему неправильному переводу слова ἀνάγραπτον прибавил чуждое по смыслу причастие „суца“. Так получилась лишенная всякого смысла фраза: „неисписанна суца Христове церкви“.

Дальнейший перевод тропаря не имеет таких досадных ошибок, однако и здесь есть нечто, вызывающее недоумение. В самом деле, разве „человеческия немощи“ и „естества недуги“ не одно и то же? И откуда переводчик взял слово „человеческия“, которого в греческом оригинале нет? В греческом это место читается: ἀνιήσ ἀθθενείας καὶ ψίσως νόσους. По-видимому, наш переводчик понял первое слово этой фразы как сокращенное ἀνθρώπων, и ему ничего не оставалось делать, как допустить в переводе тавтологию — „человеческия немощи и естества недуги“. В действительности же здесь никакой тавтологии не должно быть, и ключ к пониманию всей фразы ле-

жит в правильном переводе слова ἀνίης. Ἡ ἀνία — древнее ионическое слово, буквально означающее мучение, тягость, печаль, горе. Поставленное в прямой связи с ним ἡ ἀσθένεια означает какие-то болезни, проявляющиеся в угнетенном, подавленном состоянии духа и которые теперь принято называть нервно-психическими или душевными. При таком значении первой половины фразы будет понятно, почему песнописец далее говорит о φύσις νόσος: здесь он имеет в виду уже собственно физические болезни, не связанные с поражением нервной системы и психики больного. Отсюда же будет понятно и то, что переводчик назвал „язи душ“. Греческое ἡ μалаκία имеет весьма широкое значение. Оно означает мягкость, нежность, изнеженность, роскошь, слабволюие, нерешительность, малодушие и даже грех. Если выше говорилось о душевных и телесных болезнях, то здесь, очевидно, имеются в виду всякого рода недостатки человеческой личности, делающие ее неустойчивой в борьбе с грехом.

Переводчик не делает этой дифференциации физических и чисто духовных недугов, и наименование апостола Луки врачом, которое песнописец относил только к врачеванию душевных и телесных болезней ὡς ἱατρὸν γενόμενον τῆς ἀνίης ἀσθενείας καὶ φύσις νόσος, он придает и тому, что в греческом тексте обозначено как ἡ μалаκία τῶν ψυχῶν — отсюда у него получается фраза: „яко врача суша человеческия немощи, естества недуги и язи душ исцеляюща“. В греческом же в связи с упоминанием о малакии душ употреблено причастие ἐξιώμενος. Ἐξιώω — буквально значит „очищаю от ржавчины“. В переносном смысле это какое-то духовное исправление личности человека. Это еще раз подтверждает, что автор тропаря ясно дифференцировал душевные или нервно-психические болезни от собственно физических и отличал те и другие от духовных недостатков личности. Свой тропарь он заканчивает часто употребляемой в греческих песнопениях фразой о молитве святого пред Богом о душах наших. Но употребленное в славянском переводе слово „молящася“ не вполне соответствует глаголу оригинала προσέβοντα. Προσέβω — не то же, что εὐχομαι = молюсь, прошу. Προσέβω имеет много значений и в данном случае может быть принято как соответствующее русскому „ходатайствую“. По мысли поэта, апостол Лука является не просто просителем или молящимся, а высоким ходатаем о нас, живых членах Церкви, пред Богом.

В целом тропарь в свободном от византийского стихосложения русском переводе представляется в следующем виде:

„Луку препетого, святого апостола, признанного самой Церковью Христовой писателем Деяний апостольских и светлым сказателем благовестий о Христе, восхвалим священными песнями как врача, исцеляющего душевные болезни и телесные недуги, очищающего духовные язвы и непрестанно ходатайствующего о душах наших“.

*Проф. д-р С. В. ТРОИЦКИЙ
(Белград)*

**СВ. МЕФОДИЙ
КАК СЛАВЯНСКИЙ ЗАКОНОДАТЕЛЬ**

Глава I

СОСТАВИТЕЛЬ „ЗАКОНА СУДНОГО ЛЮДЕМ“

Ошибочность болгарской и моравской теории о происхождении Закона судного (ЗС*). Доказательства авторства св. Мефодия — сходство языка ЗС с языком других его трудов. Сопоставление содержания ЗС с биографией Мефодия. Мефодий, как знаток Свящ. Писания. Мефодий, как юрист: использование им декрета Константина V, Эклоги, канонов Василия Великого и Трулльского Собора. Свидетельство Паннонского Жития св. Мефодия об его авторстве.

В нашей статье „Апостол славянства св. Мефодий как канонист“ („Журнал Московской Патриархии“, 1958, № 3, стр. 38—51) была дана характеристика составленного этим славянским Просветителем сокращенного Номоканона, причем было указано, что „с его именем связывается“ не только этот труд, но и ряд древнеславянских памятников, в том числе и „Закон судный людем“¹, где св. Мефодий является не только канонистом, но и славянским законодателем.

В последние годы научная литература посвятила особое внимание этому древнейшему славянскому памятнику, причем были выдвинуты две теории об его происхождении — болгарская, по которой он составлен в Болгарии и для Болгарии при князе Борисе или при царе Симеоне, и моравская, по которой он составлен в Моравии и для Моравии во время тамошней миссии славянских просветителей. Между тем существуют данные, доказывающие, что ни та, ни другая теории не дают правильного решения вопроса о происхождении Закона судного людем (далее ЗС) и что болгарская теория права лишь постольку, поскольку она доказывает ошибочность некоторых положений моравской теории, тогда как моравская теория, правильно решая вопрос о составителе ЗС, ошибочно решает вопрос о времени и месте составления памятника.

Сравнение языка ЗС с Мефодиевым сокращенным переводом Номоканона („Синагоги“) Иоанна Схоластика² и с анонимной гомилией в Клозовом сборнике³ в трудах чешского филолога Иосифа Вашицы⁴, словенского—Франца Гривца⁵ и французского Андре Вайяна⁶ с достаточной убедительностью доказывают авторство св. Мефодия относительно ЗС, но к доводам этих филологов нужно добавить, что на авторство Мефодия указывает и сходство общего характера ЗС с Мефодиевым переводом Схоластиковой Синагоги. И там и здесь в основе лежит греческий источник. И там и здесь имеем сокращенный перевод этих источников. И там и здесь оригинал переводится не буквально, а свободно и с существенными изменениями и дополнениями, приспособленными к той среде, для которой он предназначен.

Убедительным подтверждением авторства Мефодия является и сопоставление сообщаемых Паннонскими житиями⁷ славянских просветителей и другими источниками сведений о научной подготовке Мефодия с содержанием ЗС. Паннонское Житие Мефодия (далее ЖМ) сообщает, что Мефодий пользовался известностью среди солунских юристов⁸, Похвальное слово

* Список сокращений и примечания помещены в конце статьи.

св. Кириллу и Мефодию⁹, сравнивая Мефодия со славным ветхозаветным юристом Соломоном, восхваляет его „дивныя притчи, наказания и вопрошания“, а греческие источники¹⁰, обычно игнорируемые сторонниками как болгарской, так и моравской теории, сообщают, что Мефодий в молодости изучил *τὰ ἱερὰ γράμματα*, то есть Священное Писание, что подтверждается и 15 главой ЖМ, говорящей о переводе Мефодием всей Библии, кроме Маккавейских книг. О литературных трудах Мефодия еще задолго до его участия в моравской миссии свидетельствует 3 глава ЖМ, сообщая, что, покинув свое славянское княжество и поселившись на Олимпе, он „книгахъ прилежя“, а Паннонское житие его брата Константина-Кирилла (далее ЖК) сообщает в 10 главе, что также еще до моравской миссии Мефодий занимался переводами с греческого на славянский, а именно перевод прения Константина в Хозарии, с разделением их на восемь частей или глав¹¹.

Содержание ЗС доказывает, что его автор был и знатоком Священного Писания, и хорошим юристом. Взяв в основу своего судебного один декрет византийского императора и действовавший в то время краткий византийский свод законов — Эклогу, он восполняет эти источники данными, взятыми из Библии, неоднократно ссылаясь на нее, как на „Закон Божий“, авторитетность которого должна быть вне всяких сомнений: „якоже и закон Божий велить“, „Божий законъ тако велить“, читаем во 2 главе ЗС. Такие же ссылки находим и в 4 и в 32 главах. И вся эта глава, говорящая о судебном процессе, есть не что иное, как применение к условиям места и времени постановлений о свидетелях на суде 19 главы Пятой Моисеевой книги — Второзакония (стихи 15—21). А установленное в этой главе начало талиона составитель ЗС применяет не только к свидетелям на суде, но и в других случаях, например, в отношении поработившего временнообязанного, заменяя в гл. 30 талионом предписанное Эклогой (XVII, 16) членовредительское наказание.

Переводя в 3 главе ЗС последний XVIII титул Эклоги, говорящий о большом вопросе, как нужно делить военную добычу, составитель ЗС, чтобы предупредить возможность недовольства и возмущения сражавшихся выдачей им равной доли добычи с оставшимися в лагере, дополняет текст Эклоги ссылкой на постановление пророка Давида, о котором повествует 30 глава Первой книги Царств (ст. 24—25), подчеркивая, что так не только сказано, но и написано и постановлено Давидом¹².

Переводя в 4 главе 21 главу XVII титула Эклоги о наказании за блуд, он добавляет к тексту Эклоги предписание апостола Павла (1 Кор. 5, 9), чтобы „Божии рабы“, то есть верующие, „по Божию закону“ отделились „от блудящего“¹³.

Переводя в 10 главе 21 главу XVII титула Эклоги о наказании за изнасилование, он изменяет текст Эклоги применительно к тексту 22 главы Второзакония (стихи 25—27)¹⁴.

Важную поправку и три добавления делает Мефодий в последней 32 главе ЗС к 12 главе II титула Эклоги, говорящей о браке. Тогда как Эклога, вопреки библейскому тексту, утверждает, что Бог создал человека *ἐκ ὕλης ἄτης* — из ничего, Мефодий, согласно с Библией (Быт. 2, 7), говорит, что мужа Бог создал „пырьсть взем от земля“. К словам Эклоги, что Бог создал жену *ἐκ τῶ ἰβρῶς*, Мефодий добавляет, согласно с Быт. 2, 22, „от мужа ребро взем“. Согласно с Быт. 3, 6 Мефодий добавляет, что запрещенный плод мужу „дала жена“, а согласно с Быт. 3, 16—19 добавляет, что наказанием за грех прародителей была „страсть“ — их страдание.

Заканчивается ЗС советом „во вся дни въ Божий законъ наставляти“ — и патетическим пересказом евангельских слов (Мф. 25, 21 и 23): „грядете, благословении рабы вернии, в мпозе васъ оустрою, видете въ радость Господа Бога вашего, веселящеся с ангелы въ веки веком. Аминь“.

Составитель ЗС был не только знатоком Св. Писания, но и хорошим византийским юристом. Для своего судебного он умело избрал и умело

использовал два византийских постановления — декрет „св. Константина“ против язычества и действовавший в то время византийский свод законов — Эклогу.

Уже более 130 лет, со времен Розенкампа, ищут источник приведенного в первой главе ЗС постановления св. Константина в византийских законах, но безуспешно. Примером может служить новейшая попытка болгарского профессора М. Андреева¹⁵, утверждающего, что эта глава приводит конституцию из Феодосиева Кодекса (XVI, 10, 23). Приводим текст этой конституции параллельно с текстом декрета:

Constitutio Theodosii II, a. 423; 8 juna: „Paganos, qui supersunt, si aliquando in execrandis daemonum sacrificiis fuerunt comprehensi, quamvis capitali poena subdi debuerint, bonorum proscriptio ac exilium cohercebit“. (Var. Cujacii: „et exilio coerceri“. Theodosiani libri XII, r. Th. Mommsen, Bero- lini MDCCC, p. 904).

Если оставшиеся язычники когда-либо будут схвачены при совершении жертв демонам, то хотя они должны бы быть подвергнуты смертной казни, их следует наказывать лишением имущества и изгнанием.

Из сопоставления этих текстов ясно, что декрет, приведенный в первой главе ЗС, не мог быть взят из данной конституции. Конституция издана императором Феодосием II, а декрет носит имя св. Константина. В конституции субъектами преступления являются отдельные лица, сохранившие приверженность к язычеству, тогда как декрет имеет в виду прежде всего некий коллектив — население местности, где сохранился языческий культ, а затем уже отдельных лиц, уличенных в совершении обрядов этого культа. И санкции в декрете определены другие, а не те, которые определены в конституции. Декрет превращает всех жителей той местности, где сохранился языческий культ, в церковных париков, отдавая их землю и имущество церкви, а лиц, уличенных в совершении языческих обрядов, превращает в лишенных имущества рабов. Между тем конституция о церкви не упоминает, а виновных в совершении языческих обрядов наказывает лишь изгнанием и конфискацией имущества. Наконец, различие назначения отобранного имущества: по декрету оно идет в пользу церкви или нищих, по конституции — в пользу государства.

Столь же неудачны догадки о происхождении декрета, исходной точкой которых служит упоминаемое в первой главе имя св. Константина. Изданная Строевым расширенная редакция ЗС и Печатная Кормчая во всех ее десяти изданиях считают автором декрета Константином Великим, тогда как на самом деле Константин издавал законы о свободе языческого культа

Святым Костянтинь, первым законъ въписавъ, преда, тако глаголя: яко всяко село, въ немже требы бывають или присягы поганьскы, да отдаются въ Божии храмъ со всемъ именемъ, елико имуть господа та въ томъ селе, а иже творять требы и присягы, да продаются со всемъ именемъ своимъ, а цена их дасться нищимъ.

Но Святой Константин, написавший упомянутый закон, постановил, говоря так: что всякое населенное место, в котором совершаются языческие жертвы или заклинания, должно быть отдано Божией церкви со всем имуществом, каковое имеют собственники в этом селении, а которые совершают жертвы и заклинания, должны быть проданы со всем своим имуществом, а полученные за них деньги должны быть розданы нищим.

и уже Розенкампф считал ошибочным такое отождествление. Совершенно невероятно и предположение Г. Бараца и П. В. Оджаква, что ЗС под св. Константином разумел брата Мефодия — Константина-Кирилла, каковое предположение защищает и чешский филолог И. Вашица¹⁶.

Совершенно немыслимо, чтобы священник-миссионер, и притом иностранец, каковым был Константин-Кирилл в Моравии, мог издать декрет о лишении всякой собственности и порабощении известной группы граждан другого государства. Такой декрет мог издать только носитель верховной власти для населения известной местности в своем государстве, то есть в данном случае один из византийских императоров, носивших имя Константина, каковых до составления ЗС было шесть. Так как декрет превращает население той местности, где сохранился языческий культ, в церковных париков, а этот институт явился не ранее VII века, то автором декрета можно считать только одного из императоров, носивших имя Константина в VII или VIII веке (в IX веке никто из византийских императоров не имел этого имени), то есть Константина IV (668—685), или V (741—775), или VI (780—797), а предшествующие тексту декрета вводные слова: „Святый Костянтинъ, первый законъ въписаъ, преда“, то есть „Святой Константин, написавший первый закон, постановил...“ указывают, кто именно из этих трех императоров здесь разумеется. Нужно обратить внимание, что во всех трех древнейших рукописях ЗС краткой редакции — Устюжской, Варсонофиевской и Новгородской и в более древней рукописи ЗС расширенной редакции, изданной Строевым, слово „первыи“ отделено от слова „Костянтинъ“ знаком препинания, откуда следует, что оно относится не к Константину, а к слову „законъ“ и потому слово „первый“ указывает на какой-то уже упомянутый закон. Между тем ранее, в самом заглавии упомянут только один закон — Закон судный людям, и значит автором декрета был тот же самый Константин, который был автором и Закона судного. Но так как из тридцати двух глав ЗС тридцать глав есть свободный перевод Эклоги, то ясно, что под св. Константином в первой главе разумеется тот византийский император, имя которого связано с происхождением Эклоги, а таким императором был Константин V Копроним, от имени которого и его отца Льва в 726 году¹⁷ была издана Эклога, тогда как составитель ЗС был только ее переводчиком. Отсюда следует, что и декрет против язычников, о котором говорит первая глава ЗС, издан тем же Константином V. Кроме того, содержание декрета, предписывающего применение строжайших принудительных мер для борьбы с язычеством, вполне соответствует духовному облику Копронима. Так как в его время граждане Византии были обязаны принадлежать к православной церкви, а декрет касается местности, где язычество господствовало, то нужно думать, что декрет имеет в виду местность, населенную нахлынувшими на Византию славянами и недавно подпадающую под византийскую власть. А так как по византийской церковнополитической идеологии византийский император считался царем всех христиан, то борьба с язычеством покоренного населения с помощью церкви казалась необходимой для укрепления этой власти, а превращение склонного к язычеству славянского населения в крепостных церкви казалось лучшим средством для успеха его христианизации. Поэтому наиболее вероятным временем издания декрета являются 758—759 годы, когда Константин V, по сообщению Феофана¹⁸, совершив победоносный поход, „пленил Склавиние в Македонии и остальных подчинил“, причем, по вероятному предположению¹⁹, под Склавиниями нужно разумеать славянское население области Стримаи — той именно области, где, как увидим далее, Мефодий был князем и для которой он составил ЗС. Это сообщение Феофана соответствует первой главе ЗС, где об участии населения, среди которого сохранилось язычество, сообщается, что одна его часть, очевидно попавшая в плен, должна быть продана в рабство, а другая подчинена церкви. Подобный декрет („сигилион“) издал, по сообщению Константина Порфирородного²⁰, около

805 года император Никифор относительно славян в Пелопоннесе, после их неудачного нападения на Патрас, причем славяне вместе со своими семьями и родственниками и со всем своим имуществом были отданы церкви ап. Андрея в Патрасе и превращены в париков этой церкви. А позднее и отец Константина Порфирородного Лев VI (886—912) издал сигиллон, регулирующий отношения между этою церковью и ее славянскими париками²¹.

Содержание первой главы ЗС послужило для болгарских авторов Генова и Андреева главным доводом в пользу их теории, что ЗС издан для борьбы с язычеством в Болгарии, но эта теория не оправдывается содержанием остальных 31 глав ЗС, да и первая глава изложена в нарративном, а не в императивном стиле, как остальные главы, и производит впечатление, что составитель ЗС, подражая юстиниановым законодательным сборникам, начинающимся с постановлений о религии, начинает свой сборник императорским декретом такого же характера, как относящимся непосредственно к той области, для которой составлялся и ЗС.

Некоторое сомнение в авторстве св. Мефодия вызывает эпитет „святой“, примененный в первой главе ЗС к иконоборцу Константину V. Но прежде всего нельзя быть уверенным, что этот эпитет был и в самом протографе ЗС, а не добавлен переписчиком, думавшим, что здесь идет речь о Константине Великом. Но вполне возможно, что этот эпитет был добавлен и самим Мефодием. В его эпоху этот эпитет был уже официальным титулом византийского императора, что видно, например, из трудов Константина Порфирородного, из новелл Никифора Фоки, из чина миропомазания императора, когда патриарх, совершая миропомазание, возглашал громким голосом „ἅγιος“, а присутствовавшие на амвоне трижды возглашали этот титул²². Особенно охотно употребляли этот титул византийцы, когда нужно было внушить другим народам, какое великое значение имеет византийский царь. Примером может служить послание патриарха Антония 1393 г. русскому великому князю Василию Димитриевичу²³, где византийский император Мануил II Палеолог (1391—1425) пять раз величается святым, хотя, как вассал султана Баязида, он был вынужден помогать ему завоевывать христианское население²⁴. И Мефодию было нужно внушить славянскому населению уважение к автору переводимого им судебного кодекса. Нужно обратить внимание и на то, что Константин V был не только царь, но и народный герой, к могиле которого бросились в минуту опасности византийцы, заклиная его встать и спасти отечество²⁵, а также и то, что Эклога издана не в 741 году, как это обычно предполагается, а еще в 726 году, до начала борьбы против иконопочитания, и что никаких следов иконоборчества в ней нет²⁶.

Наконец, нужно принять во внимание и то обстоятельство, что во время составления ЗС вопрос об иконопочитании еще не был решен окончательно и только собор 842 года положил конец спорам, подтвердив вселенское значение Никейского собора 787 года. В начале Устюжской и Исафовской Кормчих, в которых есть текст и ЗС, перечисляются и даже дважды семь вселенских соборов и вместе с тем говорится: „Требѣ же естъ вѣдѣти всякому крестьяноу, яко шьсть естъ святихъ вселенскихъ сборъ“²⁷.

Ссылка первой главы ЗС на давний и невнесенный в законодательные сборники императорский декрет свидетельствует об основательном знании составителем ЗС юридических памятников, а умолчание составителя о своем имени свидетельствует об его скромности, каковая была характерной чертой духовного облика Мефодия, служившего в качестве помощника своему младшему брату — Константину-Кириллу²⁸.

Помимо первой и составленной в духе библейского законодательства второй главы все остальное содержание ЗС есть частью перевод, частью переработка, сообразно церковнополитической идеологии переводчика, назначению и цели перевода, действовавшего в то время в Византии краткого свода законов — Эклоги. Показателен уже самый выбор из обширного

византийского законодательства этого сборника законов, более гуманного, чем законодательство Юстиниана и отразившего на себе влияние славянского обычного права. Показателен он и в том отношении, что указывает на *terminus ad quem* составления ЗС — до издания заменившего его другого свода законов — Прохирона (870—879), что опровергает мнение многих авторов, относивших составление ЗС к концу IX или даже к X веку. А те дополнения и изменения, которые переводчик делает в Эклоге, характеризуют его как хорошего юриста. Составленная им вторая глава дает исчерпывающий перечень видов истцов и надежную гарантию добросовестности свидетелей. Он не следует рабски тексту Эклоги, а делает в нем важные и уместные коррективы. Говоря во второй главе II титула о духовном родстве, как препятствии браку, Эклога на первом месте запрещает заключать брак со своею крестницей, а затем уже говорит о браке с матерью крестницы, о браке сына кума с крестницей своего отца и с матерью крестницы отца, так как брак с крестницей, запрещенный конституцией Юстиниана от 1 октября 530 г. (Кодекс V, 4, 26), считается браком в более отдаленных степенях. Между тем в своем криминальном отделе — XVII титуле, назначая в 25 и 26 главах наказания за брак в духовном родстве, Эклога о браке с крестницей не упоминает, и составитель ЗС восполняет этот пробел в 8 главе, назначая за брак с крестницей епитимью в продолжении 15 лет.

6 глава VIII титула Эклоги говорит, что выкупленный пленник может получить свободу, уплатив выкупившему его лицу уплаченную за него сумму, хотя бы своей работой для него, но не определяет размера платы за его работу, а составитель ЗС восполняет и этот пробел, определяя в двадцатой главе ЗС минимальную оценку работы выкупленного пленника в полтора раза дороже, чем она была определена в сотой новелле Льва Мудрого³⁹.

Тонким юристом заявляет себя составитель ЗС в тридцатой главе своего судебника, дающей *addenda et corrigenda* к краткой 16 главе Эклоги:

ὁ σῶμα ἐλεύθερον κλέπτων καὶ πειρασθῶν χειροκροεῖσθω. Эта 30 глава ЗС стоит в связи с упомянутой ею 20 главой, назначая наказание за порабощение выкупленного военнопленного. Слово *σῶμα* означает не только тело, но и человека, личность, а в соединении с адъективом *ἐλεύθερον* имеет смысл термина, обозначающего человека юридически свободного, но фактически временно находящегося на положении раба, обязанного работать на своего господина. В таком положении и находится выкупленный военнопленный, обязанный возместить своей работой выкупившему его лицу уплаченную за него цену. Таким образом положение такого выкупленного военнопленного было аналогично положению русских временнообязанных крестьян после освобождения, и потому перевести эту главу можно бы так:

„У укравшего и продавшего временнообязанного отрубаются руки“.

Между тем составитель ЗС, как и переводчик Схоластиковой Синагоги, обычно переводит свободно, придавая значение не букве, а смыслу³⁰, и в данном случае делает четыре нужных и важных корректива к слишком краткому тексту Эклоги.

Украсть можно только то, что кому-либо принадлежит, но выкупленный военнопленный был *ἐλεύθερον σῶμα*, был юридически свободным, а свободный человек никому принадлежать не может, и потому ЗС, за неимением соответствующего славянского термина для означения временнообязанного, говорит о краже не свободного человека, а говорит о краже свободы, то есть о лишении свободы юридически свободного человека путем продажи его в рабство.

Лишить свободы можно не только путем продажи в рабство, но и путем превращения его в своего раба, и потому ЗС добавляет: „ли поработить“.

Отсечение обеих рук у поработителей слишком жестоко, и потому ЗС,

применяя и здесь ветхозаветное начало талиона (Исход 21, 24), говорит: „да поработиться, яко же и он“.

Отсечение обеих рук у поработителя само по себе не улучшает положения обонх пострадавших от поработителя — порабощенного и выкупившего его хозяина, лишившегося своего временного работника, и потому ЗС заменяет членовредительство порабощением поработителя, благодаря чему и выкупивший получает в лице поработителя нового работника, и выкупленный, если поработитель превратил его в своего раба, получает уже фактическую свободу.

Между тем обычно ошибочно толкуют эту главу, заменяя слово „свободу“ словом „свободного“. Но во всех без исключения рукописях краткой основной редакции ЗС стоит именно слово „свободу“ и притом дважды; а для означения свободного человека употребляется слово „свободъ“ (гл. 20), тогда как для означения освобожденного раба, вольноотпущенника, употребляется слово „свободникъ“ (гл. 19) и никак нельзя произвольно заменять одно слово текста другим. В частности эту ошибку делает и В. Ганев в своем обширном труде о ЗС (стр. 566—577). Не считаясь с греческим оригиналом тридцатой главы ЗС, он толкует эту главу в том смысле, что укравший и продавший или поработивший свободного человека наказывается тем, что сам делается рабом порабощенного. Но, во-первых, украсть можно только того, кто кому-либо принадлежал, и потому кража свободного человека есть *contradictio in adjecto*, а во-вторых, как может поработитель сделаться рабом порабощенного им, когда порабощенный будет продан им и увезен в другую местность или даже в другое государство? Кроме того, такое толкование упускает из вида законные интересы лица, выкупившего военнопленного. Он и лишился выкупленного им работника, захваченного поработителем, и ничего не приобретает, если этот работник сделается не только свободным и фактически, но и господином своего поработителя.

Мудрую поправку к 29 главе XVII титула Эклоги делает Мефодий в 9 главе ЗС. По Эклоге, вступивший в половую связь с девицей с ее согласия, но без согласия и ведома ее родителей, если родители не согласятся на брак дочери или он сам не захочет на ней жениться, должен уплатить ей литр золота, то есть 72 „номизмы“ — золотых монет по 4,48 грамма — около 1100 золотых франков. И теперь это довольно значительная сумма, а в ту эпоху, когда должник, по 100 новелле Льва Мудрого, должен был работать для заимодавца 36 лет, она представлялась много большей, и у родителей девицы мог бы явиться соблазн обогатиться, не согласившись на брак дочери, вследствие чего и она и тот, который „возлюбил пояти ю“, лишились бы возможности заменить незаконное сожитие законным браком. Между тем ЗС, ставя заключение брака в зависимость только от воли соблазнителя, предоставляет им такую возможность, исключая вместе с тем возможность материального соблазна для родителей. А отказавшийся жениться на соблазненной по ЗС наказывается не только лишением значительного имущества, но и кумулятивно — семилетней епитимией.

Существенную поправку делает ЗС в своей 21 главе к 9 главе Эклоги. По Эклоге, даже табулларии (нотариусы) не могут по слуху свидетельствовать о неуплате или уплате долга, как будто во всех других случаях свидетельствовать по слуху дозволено. ЗС, повторяя вслед за Эклогой, что по слуху нельзя свидетельствовать о неуплате долга, добавляет: „или ино что“, а упоминание о несуществовавшей у стримонцев должности табуллариев заменяет упоминанием о жупанах, которые, по-видимому, исполняли важную в славянском судебном процессе должность судебного пристава.

Вполне уместный корректив делает и 23 глава ЗС к 7 главе XVII титула Эклоги. По Эклоге, при безвозмездном пользовании (*commodatum*) чужим конем ответственность за вред или смерть коня существует тогда, когда конем пользовались далее уговоренного места, откуда можно сде-

лать вывод, что вред, причиненный чужому коню, или его смерть хотя бы и по вине пользовавшегося на уговоренном расстоянии, ответственности не подлежит. Между тем по ЗС собственник коня, безвозмездно давший своего коня в пользование до известного места, ни в каком случае не должен пострадать за свою доброту и пользовавшийся конем должен возместить собственнику причиненный во время пользования вред коню или его смерть.

Для решения вопроса о назначении ЗС очень показателен тот факт, что из всех случаев безвозмездного использования он упоминает только об одном — об использовании коня, а из 25 главы ЗС, как и из 8 главы Эклоги, видим, что во время войны конь имел большую ценность, чем даже оружие.

Наконец важную поправку к Эклоге делает ЗС в своей последней 32 главе, говорящей о поводах к разводу. Тогда как Эклога перечисление этих поводов неудачно заканчивает негативным положением, что брак не разводится, если один из супругов сделался бесплотным после брака (тит. II, гл. 13), ЗС заменяет это положение положительным предписанием, что брак разводится, если один из супругов „преже шествия“, то есть прежде перехода жены в дом мужа, что и по Эклоге (тит. II, гл. 8), и по славянскому обычному праву считалось формой заключения брака, „въ злу язю впадеать“, то есть имеет тяжелую болезнь, исключающую возможность брачного сожителства.

Вследствие тесной связи Церкви с государством в Византии хороший юрист здесь должен был быть и хорошим канонистом. Таким канонистом и был св. Мефодий, что доказывает сделанный им сокращенный перевод Схоластиковой Синагоги, являющийся первым славянским Номоканоном, а также и анонимная гомилія в Клозовом сборнике³¹, где защищается каноническая акривия. Но содержание ЗС доказывает, что и составитель этого памятника был осведомленным канонистом, искусно использовавшим каноны для смягчения многих наказаний, определенных в Эклоге. При этом очень показателен критерий, которым руководился составитель ЗС при пользовании каноническим кодексом. При переводе Схоластиковой Синагоги Мефодий особое внимание оказывал канонам Василия Великого. Опуская многие важнейшие каноны — апостольские и вселенских соборов, он включил в свое сокращение Синагоги 34 канона этого отца церкви, иногда очень обширных. Такое же предпочтение этим канонам оказывает и составитель ЗС. Его канонические дополнения к главам 4, 5, 6 и 9, определяющие епитимию за блуд, соответствуют 40, 42 и 53 канонам Василия, постановление об епитимии за прелюбодеяние в 8 главе соответствует 58 канону, епитимия за изнасилование в 10 главе назначена согласно 22 канону Василия. Об епитимии за брак в духовном родстве (ЗС гл. 7 и 8), за двоеженство (гл. 14) и за поджог (гл. 16) каноны Василия не говорят, но и тут составитель ЗС руководился теми же канонами, приравнявая брак в духовном родстве к прелюбодеянию, двоеженство — к блуду и поджог — к убийству.

Определяя срок епитимии за поджог, составитель ЗС объясняет, почему именно такой срок назначает за это преступление: „яко вражебник есть“, а слово „вражебник“ в древнеславянском языке означало убийцу, как объект „вражды“ — дозволенной, а иногда и обязательной по древнеславянскому обычному праву мести за убийство. Так как в правилах Василия Великого был определен срок епитимии только за убийство, а не за поджог, то чтобы обосновать срок епитимии за поджог, Мефодий приравнивает поджог к убийству.

В эпоху Мефодия, помимо Синагоги Схоластика, существовали и другие канонические сборники, из которых в Цареградской патриархии наибольшим авторитетом пользовался анонимный канонический сборник XIV титулов, составленный еще во второй четверти VII века. Но его церковно-политическая идеология — идеология цезарепапизма и восточного папизма — не отвечала убеждениям Мефодия и в его трудах нет следов поль-

зования этим сборником. Однако он принимал во внимание и более поздние каноны, изданные уже после составления Схоластиковой Синагоги. Так, основанием для наложения пятнадцатилетней епитимии за брак с кумой, то есть овдовевшей матерью крестника, или с крестницей для Мефодия послужил 53 канон Трулльского (VI Вселенского) Собора. Этот канон наказывает вступивших в такой брак расторжением брака и епитимией блудников (τῶν πορνεύοντων). В правилах Василия Великого о запрещении такого брака не говорится, а блудники наказываются семилетней епитимией (кан. 59). Но так как в начале 53 трулльского канона говорится, что „сродство по духу есть важнее союза по телу“, то Мефодий применяет здесь более строгий 58 канон Василия, карающий прелюбодеяние пятнадцатилетней епитимией.

Нужно заметить, что 7 и 8 главы ЗС, говорящие о сродстве по крещению, часто понимаются ошибочно. Например Vaillant понимает слово „куепетра“ — кума в 7 главе ЗС в смысле „marraine“ — совосприемница, крестная мать (см. прим. 6), тогда как 53 канон Трулльского Собора запрещает брак с μητέρα χριστοβασις. Ганев (271—277) слова 8 главы: „от святого крещения“ связывает не со словом „кщерь“, а со словом „понимать“, означаящим здесь, как и в 7 главе ЗС, не восприимчивость при крещении, а вступление в брак, и потому ошибочно толкует 8 главу в смысле запрещения отцу быть восприимником своей родной дочери, а не в смысле запрещения брака со своей крестницей.

Все эти многочисленные черты сходства между несомненно принадлежащим Мефодию переводом Синагоги Схоластика и ЗС, как и сопоставление сообщаемых источниками сведений о Мефодии с содержанием ЗС, дают полное основание считать Мефодия составителем этого памятника. Но и помимо этого в ЖМ существует и прямое свидетельство об авторстве Мефодия. Пятнадцатая глава ЖМ, целиком посвященная литературной деятельности Мефодия, во второй своей половине перечисляет его переводы, которые он сделал еще до перевода им Ветхого Завета, частью „с философов“, то есть со своим братом Константином-Кириллом, частью „тогда же“, то есть еще при жизни брата, но самостоятельно. Как самостоятельный перевод Мефодия здесь указан „номоканонъ, рекше закону правило“. Обычно относят это указание ЖМ только к Мефодиеву переводу Схоластиковой Синагоги. Но Номоканон в строгом смысле этого термина называется сборник не только канонов — церковных правил, но и гражданских законов, и сам составитель ЖМ поясняет этот термин словами „рекше закону правило“. Между тем Мефодиев перевод Синагоги есть систематический сборник одних канонов, тогда как ЗС есть перевод Эклоги — сборника гражданских законов. Отсюда следует, что, упоминая о Номоканоне, автор ЖМ имел в виду не только Мефодиев перевод Синагоги, но и его перевод Эклоги, то есть ЗС, как вторую, гражданскую часть Номоканона.

Правильно решая вопрос об авторе ЗС, моравская теория неправильно решает вопрос о назначении этого памятника. Переходим к рассмотрению этого вопроса.

Глава II

ДЛЯ КОГО СОСТАВЛЕН ЗАКОН СУДНЫЙ ЛЮДЕМ

Ошибочное и правильное понимание значения слова „людие“ в заглавии и тексте ЗС. Чем объясняется частичное использование Эклоги в ЗС. Характер преступлений, упоминаемых в ЗС. Место, занимаемое третьей главой в ЗС.

Внимательный анализ содержания ЗС и сопоставление его с сообщаемыми источниками сведениями о деятельности Мефодия не только подтверждает доказываемое филологическим анализом языка памятника авторство Ме-

фодия, но и дает определенный и убедительный ответ на вопрос о назначении памятника.

О том, для кого составлен ЗС, говорит уже самое его заглавие: „Закон судный людем“. Первые два слова в этом заглавии вполне ясны и могут быть заменены одним словом: „судебник“. Но третье и последнее слово „людем“, которое говорит о том, для кого именно составлен этот судебник, имеет слишком широкое значение и само по себе не дает определенного понятия о назначении ЗС. Само собою разумеется, что судебники издаются не для животных и потому, если бы под людьми в заглавии разуметь вообще всех представителей рода *homo sapiens*, то слово „людем“ было бы совершенно излишне. Так и думает, например, В. Ганев, переводя заглавие ЗС словами: „сѣдбен закон“ (стр. 161). С этим нельзя согласиться: как хороший юрист, Мефодий не стал бы добавлять ненужное слово, да еще в самое заглавие юридического памятника. На самом деле это слово здесь нужно, но не имеет широкого, общего значения, а употреблено в каком-то узком, специальном смысле, определяя соответствующее назначение памятника. Вашица и Бобчев считают, что под „людьми“ ЗС разумеет лаиков, мирян, но не духовных лиц. Ганев, приводя их мнение, возражает, что глава 6 ЗС говорит о духовном лице³², под которым он, как и все болгарские авторы, разумеет монаха. Но, во-первых, монахи, если они не имеют духовного сана, не являются духовными лицами, а во-вторых, 6 глава ЗС³³ говорит не о монахе, а о „черньци“, о „черници“ или о „черноризици“, как гласит Иасафовская рукопись (л. 39), то есть о монахине, что видно и из оригинала ЗС — из XVII, 23 Эклоги и из Обширной редакции ЗС. Но нельзя согласиться и с мнением Бобчева и Вашицы, так как из 52 преступлений, упомянутых в XVII титуле Эклоги, ЗС упоминает только 24, как будто миряне не могут быть виновны и во всех остальных 28 преступлениях. Не объясняет такое понимание слова „людем“ и другой характерной особенности ЗС, на которую, кажется, никто из исследователей этого памятника до сих пор не обратил внимания, — а именно, что в ЗС субъектами преступления являются лишь мужчины, а женщины упоминаются только тогда, когда говорится о преступлениях полового характера, только как необходимые соучастницы или жертвы таких преступлений, причем ЗС обычно определяет наказания только для мужчин, а для женщин лишь в одном случае — в 7 главе, да и то, очевидно, под влиянием своего оригинала — Эклоги (XVII, 25). Особенно показателен в этом отношении текст 6 главы ЗС. Тогда как оригинал этой главы — 23 глава XVII титула Эклоги говорит о блуде с монахиней и наказывает отсечением носа как блудника, так и монахиню, 6 глава ЗС соучастницей преступления блуда — монахиней, обычно караемой за нарушение обета девства тяжелее, чем обычная женщина, совершенно не интересуется, а имеет в виду только лицо мужского пола — блудника. Но если ЗС в своих постановлениях судебного уголовного характера не имеет в виду женщин, то нельзя думать, что слово „людям“ в заглавии ЗС означает вообще мирян, так как все женщины в церковном отношении принадлежат к чину мирян, а под словом „людем“ следует разуметь только мирян-мужчин — или всех вообще, или известную их категорию.

Профессор Софийского университета Н. П. Благоев³⁴ полагает, что под „людьми“ в ЗС разумеются лица, живущие на монастырской земле и подчиненные суду монастыря, в каком смысле слово „люди“ употребляется в некоторых монастырских актах, а автором ЗС считает некоего монаха. Но, во-первых, на монастырских землях жили не только мужчины, но и женщины, и если бы ЗС имел в виду население монастырских земель, он говорил бы и о преступлениях женщин, а во-вторых, показательно не то, в каком смысле слово „людем“ употреблялось в неких монастырских актах и притом более позднего времени, а показательное и даже решающее значение имеет тот смысл, в каком это слово употреблено в самом ЗС, так как в юридических памятниках слова, означающие основные понятия, везде, как в заглавии,

так и в самом тексте, должны иметь одно и то же значение. А в тексте ЗС слово „люди“ встречается только два раза, а именно в третьей главе „о полоне“ в следующем контексте:

„шестую часть достоитъ взимати князю, а прочее все число взимати всѣм людьмъ. в равньюю часть раздѣлити великаго и малаго, довлѣть бо жупаномъ княжа часть... аще ли обрящуться етери от тѣхъ дръзнувше или кѣмети, или простыхъ людий. подвигы и храбрьство съдѣявше. обрѣтаяся князь или воевода в то время. от реченаго оурока княжа. да подаеть“, то есть:

„Шестую часть (военной добычи) следует получить князю, а все остальное количество разделить поровну всем лю д я м, начальникам и подчиненным, так как для жупанов достаточно и княжеской части... А если некоторые из них (жупанов) или начальники отрядов или простые люди окажутся мужественными, совершив подвиги и проявив храбрость, то находящийся в то время князь или воевода пусть уделит от упомянутой княжеской части“.

Отсюда видно, что „людьми“ ЗС называет вообще всех воинов, включая сюда и жупанов и начальников отрядов, исключая только воеводу и князя, а когда имеет в виду рядовых воинов, называет их уже „простыми людьми“³⁵. Упоминание приведенной выдержки о военной добыче, о военной иерархии — князе, воеводе, жупанах, комитах, о военных действиях заставляет думать, что ЗС составлен для войска, почему правильный перевод заглавия ЗС был бы: „Воинский судебник“, а славянский язык памятника заставляет думать, что этот воинский судебник составлен для войска славянского.

О назначении ЗС для славянского войска говорит не только его заглавие, но и все содержание памятника, и если такое назначение памятника не бросается в глаза и до сих пор не было выявлено, то это потому, что славянское войско, для которого составлен ЗС, не имело характера регулярного войска, до некоторой степени отделенного от остального населения, а имело характер ополчения, участники которого в мирное время превращались в обычных граждан, почему законодательство о нем должно было коснуться жизни его членов и в мирное время, в частности семейного права.

Узким специальным назначением ЗС как судебного для славянского войска объясняется прежде всего тот факт, что из своего главного источника — Эклоги Мефодий использовал только его незначительную часть, а именно из 133 глав Эклоги он использовал только те 30 глав, которые нужны были ему для его судебного, причем это использование было крайне неравномерно — из 18 титулов, на которые разделена Эклога, целиком был использован в третьей главе ЗС только один последний XVIII титул Эклоги, говорящий о разделе военной добычи, из 52 глав XVII титула Эклоги уголовного содержания³⁶ были использованы в ЗС 25 глав, из II титула — две главы, касающиеся семейного права, три главы из титула XIV, говорящие о процессуальном праве, и одна глава из титула VIII — об выкупленном военнопленном, тогда как предисловие Эклоги и остальные ее тринадцать титулов не использованы совершенно.

О назначении ЗС для славянского войска свидетельствует как пол преступников, упоминаемых в уголовном отделе этого судебного, так и характер их преступлений. Мы уже видели, что за исключением только одной 7 главы, говорящей о преступнике мужчине, но наказывающей как соучастницу преступления и женщину, все остальные главы ЗС говорят о преступлениях и наказаниях только мужчин, но и из преступлений, в которых могут быть виновны мужчины, ЗС упоминает лишь такие, в которых могут быть виновны преимущественно воины, как молодые люди, склонные к соблазнам полового характера и к злоупотреблениям своим оружием и физической силой, применять которую они привыкли на войне. Здесь упоминается 13 преступлений полового характера, а именно блуд женатого со своей рабой (гл. 4), блуд с чужой рабой (гл. 5), блуд с монахиней (гл. 6),

брак со своей кумой (гл. 7), брак со своей крестницей (гл. 8), блуд с замужней (гл. 8), блуд с девицей (гл. 9), изнасилование девицы (гл. 10), блуд с несовершеннолетней (гл. 11), изнасилование обрученной другому (гл. 11), блуд с обрученной другому (гл. 12), брак в кровном родстве (гл. 13) и двоеженство (гл. 14).

Скорее всего вонны могли быть виновны и в других преступлениях, предусмотренных в ЗС.

Воины в ту эпоху часто имели характер карательных экспедиций, причем поджог неприятельских сел и городов был наиболее легким средством нанести возможно больший вред врагу, а привыкнув к такому способу мести неприятелям, вонны прибегали к нему и для сведения личных счетов и для грабежа во время пожара (гл. 16). Привыкнув во время войны употреблять силу, воины и в мирное время прибегали к насилию, и потому ЗС упоминает такие преступления, как самоуправство (гл. 18), нарушение права церковного убежища (гл. 17) и захват чужого леса (гл. 15). С войной было связано и отступничество от веры попавших в плен к язычникам или мусульманам воинов (гл. 22). Привыкнув на войне считать своим неприятельское имущество, воины и в мирное время легче подвергались соблазну покусаться на главное богатство и своих сограждан — их коней (гл. 23) и скот (гл. 24 и 27). Только воины могли быть виновны в краже коня или оружия на войне (гл. 26). Привыкнув поработать неприятелей, воины подвергались соблазну поработать и своих сограждан (гл. 30) или захватывать их рабов (гл. 31), привыкнув обирать убитых неприятелей, воины снимали одежды и с погребенных своих сограждан (гл. 27). О военном характере той среды, для которой предназначался ЗС, свидетельствуют и частые упоминания в нем (в 15 главах из 32) о рабах и порабощении, а в рабов обычно превращались военнопленные.

Наконец о назначении ЗС для войска говорит уже самое место, занимаемое в нем его третьей главой, озаглавленной „о полоне“ и подробно регулирующей распределение военной добычи между воинами. Тогда как в главном источнике ЗС — в Эклоге соответствующий этой главе трактат *Περὶ διζμωρισμῶν τῶν ὀνῶν* помещен в самом конце этого законодательного памятника, как его последний, XVIII титул, и, не связанный с предшествующим XVII титулом, имеет характер какого-то добавления, в ЗС трактат „о полоне“ помещен в третьей главе перед основным уголовным содержанием памятника, как бы с целью предупреждения, кого будут касаться все дальнейшие главы.

Глава III

ГДЕ И КОГДА СОСТАВЛЕН ЗАКОН СУДНЫЙ ЛЮДЕМ

Св. Мефодий не имел ни мотивов, ни права издавать ЗС в Моравии, а имел и то и другое на месте своего княжения. Этим местом не была Фессалия, а был Стримон. Св. Мефодий княжил в Стримоне и составил там ЗС не в пятом, а в четвертом десятилетии IX века.

В тексте ЗС не указаны ни место, ни время его составления, а в научной литературе об этом памятнике давались различные, и, нужно признать, неудачные ответы на эти вопросы. Местом составления ЗС указывали то Моравию, то Болгарию, а самое составление относили то к концу жизни Мефодия, то к концу IX и даже к X веку. Но установленное в первой главе авторство Мефодия и во второй главе назначение ЗС для славянского войска, в сопоставлении с сообщаемыми в ЖМ и других источниках биографическими данными о Мефодии, дает возможность в этой III главе выяснить ошибочность прежнего и правильность нового решения этих вопросов.

Составление Мефодием ЗС для славянского войска показывает, что ЗС не есть какой-то теоретический кабинетный труд, а есть законодательство, преследующее определенную практическую цель — урегулирование пра-

вового быта некоего славянского войска. Но издать такое законодательное положение Мефодий мог только там и тогда, где и когда имел как мотивы, так и право это сделать. Где же и когда Мефодий имел мотив и право издать ЗС?

В отличие от своего младшего брата Кирилла, вся деятельность которого была посвящена служению Церкви и науке, деятельность Мефодия резко распадается на два периода. По существовавшему в Византии обычаю, Мефодий, как старший сын друнгария Льва, сначала поступил на военную службу и служил там же, где и отец — в Солуни, затем был вызван императором в Константинополь и назначен им на боевой пост — на должность славянского князя в область, находящуюся на болгарской границе, где и прослужил десять лет, но в конце службы он пережил некий душевный кризис, он „омерзне на све, отбаци оружје, отиде оу гору Олимпъ, буде монахом под преіменованіемъ Мефодіа вмѣсто Михаила³⁷, прежашнего свога имена“. На Малоазійском Олимпе он, вместе с братом Констангином-Кириллом, „книгах прилежя“, участвовал вместе с братом в хазарской, а затем в моравской миссии, а после смерти брата (869 г.) возглавил эту миссию. Уже этот беглый обзор деятельности Мефодия указывает на невозможность отнести составление ЗС ко второму, церковному периоду этой деятельности, и не только потому, что, разочаровавшись в военной службе и порвав с нею всякую связь, он не мог иметь ни мотивов, ни поводов к составлению такого воинского судейника, но и потому, что, и как монах и как Моравский архиепископ, он и по государственным законам и по канонам не имел ни полномочий, ни права издавать такой судейник. „Яко недостоитъ епископу и всякому священнику мирскихъ и людскихъ всѣхъ въсприимати печални“, гласит заглавие XIV титула переведенной самим же Мефодием Схоластиковой Синагоги³⁸, а в тексте этого титула приведено 6 апостольское правило: „Епископъ, ли попь, ли днѣнокъ мирскихъ печални да не приѣмлетъ; аще ли не хочет, то да извержется священія“³⁹. То же наказание налагает 83 апостольское правило на всякого священнослужителя, если он „воинство държа“⁴⁰. А что Мефодий и на деле был сторонником канонической „акривии“, доказывает анонимная гомилия в Клозовом сборнике. Вместе с тем уже одно сообщение ЖМ, что Мефодий долгое время занимал должность славянского князя, делает вероятным предположение, что именно для войска этого княжества и во время своего княжения Мефодий составил ЗС, а совпадение некоторых подробностей, касающихся этого княжения, с содержанием ЗС превращает вероятность такого предположения в несомненность. Где же находилось это княжество Мефодия и когда он был славянским князем?

По вопросу о местонахождении Мефодиева славянского княжества в научной литературе существуют два мнения. Еще более ста лет тому назад — в 1854 году Ф. Дюмлер доказывал, что Мефодий был князем в византийской области Стримон (Στρίμων) в Македонии на реке Струме⁴¹. Не ссылаясь на Дюмлера, так же определяли место княжения Мефодия Франьо Рачки⁴², Фр. Дворник⁴³ и Р. Н. Наследова⁴⁴. Но в 1872 году проф. Марин Дринов, по-видимому не зная аргументацию Дюмлера, в конце своей статьи „Заселение Балканского полуострова славянами“⁴⁵ высказал предположение, что княжество Мефодия находилось в Фессалии. Ссылаясь на Дринова, это мнение повторяют К. Иречек⁴⁶ и И. Малышевский⁴⁷.

Этот спор решается в пользу Стримона, по-видимому неизвестным упомянутым авторам, сообщением „Хилендарского Сказанія“⁴⁸ и „Истинной повести“⁴⁹, что Мефодий был послан царем Феофилом „оу оне предѣле, кон су граничили с Болгарским народом“. Тогда как Стримон во время княжения Мефодия был византийской областью, граничившей с Болгарией, Фессалия с Болгарией в то время не граничила. Правильность такого решения вопроса подтверждается и сообщением Похвального слова свв. Кириллу и Мефодию, что во время своего княжения Мефодий проявил воинскую доблесть — „на войнѣ яко Самсъонъ и Гедсон и Исоусъ Навьгини

страшнь являшеся⁵⁰, очевидно, защищая византийскую границу от болгар. А о том, что именно во время княжения Мефодия болгары напали на Стримон, свидетельствует тот факт, что около 836—838 г. в г. Хризуполе, в юго-восточной части Стримона, для борьбы с болгарами было расположено войско византийского цезаря Алексея Мозеле, вероятно в помощь Мефодию⁵¹.

ЖМ сообщает, что княжение Мефодия продолжалось „лѣта многа“, а другие источники, например, Проложное житие Мефодия, Хилендарское Сказание, Истинная повесть, определяют эту продолжительность десятью годами, но датировка этих лет недостаточно выяснена. Нельзя согласиться с обычной датировкой этих лет пятым десятилетием IX века, так как она доказывается ошибочной аргументацией и противоречит данным, сообщаемым источниками. Так, автор солидной монографии о славянских первоучителях проф. Иван Игн. Малышевский предполагает, что „назначением Мефодия на княжение к соседним славянам Фессалии распорядился Феоктист“ логофет, почти одновременно с вызовом в Константинополь его брата Константина в 843 году, ставя это назначение в связь с походом против славян пелопоннесского стратега протоспафария Феоктиста Врениния⁵². Но, во-первых, мы уже видели, что Мефодий был назначен князем не в Фессалию, а в Стримон. Во-вторых, сам же Малышевский, ссылаясь на Папарригопуло, допускает, что поход Феоктиста Врениния был совершен не в 843 году, а в более позднее время, и потому подчеркивает, что его датировка княжения Мефодия может быть „т о л ь к о п р е д л о ж е н н е м“. В-третьих, если логофет Феоктист мог вызвать в Константинополь младшего брата — Константина, которому в 843 году было только 16 лет, выхлопотать назначение Мефодия, которому в этом году было не менее 30 лет, он мог и гораздо ранее, так как влиятельную должность логофета занял не позднее 832 года, и при императоре Феофиле, благодаря близости к императрице Феодоре и к матери императора вдовствующей императрице Евфросинии, занимал такое положение, что сам Феофил должен был вступить с ним в соглашение относительно судьбы патриарха Иоанна Грамматика⁵³.

Не ссылаясь на Малышевского, и автор новейшего обширного исследования о славянских первоучителях Фр. Дворник относит княжение Мефодия к 843—856 годам⁵⁴, объясняя отказ Мефодия от военной службы в 856 году убийством в этом году его покровителя логофета Феоктиста Вардой, так как Мефодий не хотел служить при режиме, утвердившемся на крови его благодетеля. Однако сам же Дворник оговаривается, что этого нельзя утверждать с уверенностью, особенно принимая во внимание склонность Мефодия к монашеской жизни⁵⁵.

Но ведь если Мефодий назначен был князем в 843 году, а источники свидетельствуют, что он княжил 10 лет, то эту должность он должен был покинуть не в 856 году, а на три года раньше, а с другой стороны, если признать, что Мефодий отказался от княжения в 856 году, то назначение на эту должность он не мог получить в 843 году, а на три года позднее.

К 840—850 гг. относит княжение Мефодия и сербский историк Стоян Новакович, предполагая, что в 840 году Мефодию было 30 лет, но не приводя никаких доказательств в пользу своего предположения⁵⁶. Но в ту эпоху правоспособность и зрелость начиналась очень рано, и Мефодий мог получить должность славянского князя и гораздо раньше. По действующему в то время в Византии своду законов, по Эклоге, дети считались правоспособными для заключения обручения, если они этого желали и с согласия родителей, начиная с семилетнего возраста (Эклога, тит. I), а для заключения брака — девицы 13 лет, а юноши 15 лет (Эклога, тит. II, гл. I). Семилетнему младшему брату Мефодия Константину снится, что ему предлагают выбрать себе невесту (ЖК, гл. 3); когда ему было 16 лет, его вызывают в Константинополь и вскоре же по его прибытии туда логофет Феоктист предлагает ему жениться на его крестнице, обещая ему теперь же „кня-

женне“, а в будущем и должность стратега (ЖК, гл. 4), и после его отказа его посвящают в сан священника, а когда ему было около 20 лет, он успешно выступает в защиту иконопочитания против известного своею ученостью бывшего константинопольского патриарха Иоанна VII Грамматика (837—843, ЖК, гл. 5). Младший брат Льва Мудрого Стефан 18 декабря 886 года, когда ему было всего 18 лет⁵⁷, ставится Константинопольским патриархом, а сан священника он получил еще ранее.

Неимеющая в свою пользу никаких убедительных доказательств и неуверенно высказываемая самими ее защитниками датировка княжения Мефодия пятым десятилетием IX века противоречит данным, сообщаемым источниками.

Паннонское ЖМ, чья достоверность достаточно убедительно доказана еще Мальшевским, а в новое время Дворником, о назначении Мефодия князем говорит: „Царь, увѣдѣвъ быстрость его (Мефодия), княженне ему дасть држати Словѣнско“ (ЖМ, гл. 2). Но ведь в 843 году царь Михаил III был еще ребенком⁵⁸ и потому не мог ни оценить способности Мефодия, ни поставить его на ответственную должность славянского князя. Даже несколько позднее 843 года, когда логофет Феоктист решил поставить брата Мефодия Константина патриаршим библиотекарем, он обратился не к царю, а к царице Феодоре (ЖК, гл. 4).

Нужно обратить внимание на одну деталь в ЖМ. Говоря в 5 главе о моравской миссии славянских просветителей, ЖМ дважды упоминает имя отправившего их туда царя — Михаила, но, говоря о назначении царем Мефодия на славянское княжение, имя назначившего его царя почему-то умалчивает. И причину этого умолчания раскрывают греческие источники и основывающаяся на них „Истинная повесть“ Дионисия Поповича, сообщая, что славянским князем Мефодий был назначен еще предшественником и отцом Михаила III царем Феофилом (829—842), при котором протекло и все служение Мефодия в должности славянского князя и который дал повод и к отказу Мефодия от этой должности. Но Феофил был иконоборцем⁵⁹, а составитель ЖМ боялся упоминанием его имени как в данном месте, так и во всем ЖМ бросить тень и на самого Мефодия, хотя и несомненно, что *spiritus movens* при назначении Мефодия был не сам Феофил, а покровитель семьи отца Мефодия друнгария Льва логофет Феоктист.

Сообщают эти источники — основывающиеся на утерянном греческом „Хиллендарском Сказании“ греческое издание „*Ορθροδοξὴ κρισις*“, и славянская „Истинная повесть о Кирилле и Мефодии“ — и некоторые даты, по которым можно определить время княжения Мефодия. Так „Истинная повесть“ сообщает, что Мефодий еще в Солуни „постане войникомъ, и будучи да е быо мужественъ и весма достоянь, за то чужень буде оу самомъ Царскомъ двору. Оу време дакле Царя Феофила Иконоборца лета Христова осам сто двадесеть девеого, донде оу Цариградь на заповесть Царску от Царя Феофила, као Военачалникъ, оу оне пределе, кои су граничили с Болгарским народом... И када тамо десет година поживи, онда врати се опет у Цариград, но гоненія ради, кое е подигао быо против святых иконъ Богомерзкїи Феофиль, омрзне на све, отбаци оружне...“⁶⁰.

Таким образом эти источники говорят не только о продолжительности княжения Мефодия, но указывают и год его вызова в Константинополь, совпадающий с началом царствования Феофила (829 г.). А Проложное житие Мефодия по Львовской рукописи, подтверждая сообщение греческих источников, говорит, сколько было лет Мефодию, когда он сделался князем: „...бъ же из оуности оуноша мудръ бесѣдоу, крѣпокъ тѣломъ, тѣмъ и знаемъ, бѣ цареви. имѣвши его царь всегда пред собою, егда же бысть. ѿ лѣтъ. постави его княземъ въ Словѣньхъ, и пребывъ тамо. ѿ лѣтъ. чзвыче языкъ словенъскыи...“⁶¹

Отсюда видно, что, вызвав Мефодия в Константинополь, Феофил не сразу поставил его славянским князем, а только после некоторого времени,

когда он служил у самого царя. А так как „Истинная повесть“ говорит, что в Константинополь Мефодий был вызван в 829 году и что от княжения он отказался еще при жизни Феофила, скончавшегося 20 января 842 г., то отсюда следует, что Мефодий мог быть назначен князем в 830 или в 831 году, а отказался от княжения в 840 или 841 году. Сообщенные Проложного жития, что Мефодию во время его поставления князем было 20 лет, позволяет определить и год его рождения 810 или 811 годом.

С такой датировкой рождения и княжения Мефодия согласуются и данные, сообщаемые другими источниками. Младший брат Мефодия Константин родился в 827 году⁶², а так как, по сообщению ЖК (гл. 2), у родителей Мефодия было 7 детей, то 810 или 811 год, как год рождения старшего из них — Мефодия, является вполне вероятным. В пользу 811 года говорит и мирское имя Мефодия — Михаил, данное ему, быть может, в честь тогдашнего императора Михаила Рангаве (2 окт. 811—11 июля 813), защитника иконопочитания, что отвечало и убеждениям отца Мефодия.

Мы уже видели, что покровитель семьи друнгария Льва Феоктист занял влиятельную должность логофета не позднее 832 года и следовательно мог занять эту должность вскоре же после воцарения Феофила и ранее — в 829—831 годах. Но если он и не занимал в эти годы должности логофета, то, как главный виновник воцарения Аморийской династии, благодаря которому отец Феофила Михаил, 24 дек. 820 года ожидавший в тюрьме смертной казни, 25 декабря, еще не успев снять с себя сковывавших его цепей, вступил на царский престол⁶³, был при царе Феофиле всегда настолько влиятелен, что мог в 829 году выхлопотать вызов Мефодия ко двору, а в 830 или в 831 году — назначение его славянским князем.

Молодость Мефодия не может служить доводом против такой датировки его княжения. Если Феоктист мог предложить княжение едва достигшему брачного совершеннолетия, слабому здоровьем и не служившему в войске Константину, то тем более он мог посодействовать назначению на эту должность двадцатилетнего Мефодия, отличавшегося величавой наружностью, крепким здоровьем и еще в Солуни по примеру отца и под его руководством начавшего военную службу, а в Константинополе ее продолжавшего.

Таким образом не пятое, а четвертое десятилетие девятого века нужно считать временем славянского княжения Мефодия, а так как только будучи князем он имел мотивы для составления и право на издание такого воинского судейника, каковым является ЗС, то это время является и временем составления и издания ЗС. Но так как еще до составления ЗС Мефодий должен был основательно ознакомиться с обычным правом местных славян, о чем говорит 2 глава ЖМ, и с их языком, о чем говорят и Проложное житие Мефодия⁶⁴ и Истинная повесть⁶⁵, то вероятными годами составления ЗС нужно считать не первые, а более поздние годы его княжения в Стримоне.

Глава IV

ДЛЯ ЧЕГО СОСТАВЛЕН ЗАКОН СУДНЫЙ ЛЮДЕМ

Военно-административное деление Византийской империи в IX веке. Стримон, как клисура. Ранг Мефодия, как клисурарха. Его полномочия, обязанности. Народность стримонцев. Стримонцы, как материал для организации византийского войска. Борьба с преступностью в войске, как первая цель составления ЗС, строгими, но более гуманными, чем в Эклоге, наказаниями. Укрепление верности славянского войска Византии, как вторая цель составления ЗС, путем: а) внушения ему византийской церковнополитической идеологии; б) щедрого удовлетворения его материальных нужд; в) сообразования с бытом и духовным миром стримонцев в постановлениях ЗС о судебном процессе, уголовном и брачном праве. Была ли глава о браке и разводе в протографе ЗС. Мнимое влияние Запада на постановления ЗС о разводе. Заключение.

Выясненное в III главе служение Мефодия в должности зависимого от византийской власти славянского князя в Стримоне в четвертом десяти-

летни IX века дает возможность определить и те задачи, которые были возложены на него, а вместе с тем и решить важный вопрос, для чего, с какой целью Мефодий составил ЗС, важный потому, что по справедливой мысли Перинга цель всякого юридического памятника определяет и все его содержание⁶⁶, так что выяснение цели составления ЗС есть ключ к пониманию всего его содержания.

Чтобы дать правильное представление о положении, которое занимал Мефодий в качестве славянского князя в Стримоне, нужно сказать несколько слов о военно-административном делении Византийской империи в ту эпоху. В целях лучшей защиты империи от ее многочисленных и сильных врагов, ее угрожаемые области были поделены на фемы — провинции, во главе которых стояли стратеги, объединявшие в своих руках полноту военной и гражданской власти и подчиненные непосредственно императору. Еще до 836 года была превращена в фему солунская область, ранее подчиненная „ипарху“ — префекту претории Иллирика, и Дворник предполагает, что упомянутый во 2 главе ЖК стратег, которому был подчинен отец Мефодия, был первым стратегом Солунской фемы⁶⁷. Но кроме фем существовали и меньшие, но также непосредственно подчиненные императору военно-гражданские области — архонтии и клисуры. Несомненно, что в конце IX века Стримон был уже фемой, так как об этом говорит Клеторологий Филофея 899 года, но в источниках нет указаний, когда была учреждена эта фема, а говорится лишь, что клисура была основана Юстинианом II после похода против славян в 688—689 г.⁶⁸, но как долго существовала эта клисура и была ли она преобразована в фему, или населявшие ее славяне в скором времени свергли эту власть, утверждать нельзя. Вообще история Стримонской фемы, по справедливому замечанию Лемерла, одна из самых темных⁶⁹. Сам Константин Порфирородный в своем труде о фемах жалуется, что его источники о Стримоне говорят только как о клисуре, но не как о феме⁷⁰. Между тем несомненно, что не только во время составления его труда о фемах (около 934 г.), но во всяком случае еще в конце IX века Стримон уже был фемой. Существовала ли непрерывно Стримонская клисура и когда она была превращена в фему, нельзя сказать с уверенностью, а можно лишь высказать как самое вероятное предположение, что основанная в 689 году Стримонская клисура фактически порывала свою зависимость от Византии, но и возобновляла эту связь. Фактическое прекращение зависимости от Византии не влекло за собою и юридическую самостоятельность населения Стримона. По византийской церковнополитической идеологии, с которой считались и славяне, все христиане должны быть подданными византийского императора, почему часто фактически отпавшие от Византии окраины долгое время числились в списках византийских владений и при первой возможности эта идейная зависимость превращалась в действительную. В отношении Стримона такая возможность представилась в 758 году во время победоносного похода Константина V на „Склавиние“, то есть славянские племена, „в Македонии“⁷¹, причем, как видно из 1 главы ЗС, были предприняты радикальные меры для христианизации покоренного славянского населения. Подобною возможностью воспользовался Феофил, назначив около 830 года князем Стримона Мефодия.

Какое же положение занимала провинция Стримон в административной организации Византии и сообразно с этим какой ранг имел Мефодий как правитель этой провинции? Вопрос этот решается различно в научной литературе. Греческое житие Климента называет его стратегом, что „Истинная повесть“ переводит словом „военачальник“⁷². Стратегом называют Мефодия Дюмлер⁷³ и Рачки⁷⁴, но Дворник оспаривает это мнение и предполагает, что Стримон во время княжения Мефодия был архонтией⁷⁵, а Мефодий был архонтом. Действительно ЖМ говорит, что „цесарь... княжение емоу дасть держати Словьньско“, но из 4 главы ЖК видно, что должность стратега считалась высшей, чем должность князя. Здесь сообщается, что логофет Феоктист, убеждая Кирилла жениться на его крестнице, говорил: „от

царя же честь и к н я ж е н н е примъ, больше почан, вскорь бо стратегъ будеши“. Но из того, что Мефодий не был стратегом, еще не следует, что Стримон был архонтией, а Мефодий был архонтом. Лемерл справедливо возражает⁷⁶, что источники не знают такой архонтии и, нужно добавить, знают Стримон или как клисуру, или как фему. Архонтиями назывались византийские провинции, в которых города имели муниципальное устройство. Между тем нет основания думать, что такое устройство имели города в Стримоне. Архонты были на должности обычно короткое время — от 2 до 5 лет. Между тем Мефодий был князем Стримона „лѣта многа“ и во всяком случае не менее десяти лет. Между тем самое географическое положение Стримона соответствовало его военно-административному устройству как клисуры. Открытый к югу широкой долиной Струмы, он был отделен от Болгарии горами с несколькими узкими проходами (*κλισεισσορα*), почему и был единственной в Европе административной клисурой, тогда как в Малой Азии было несколько византийских клисур. Поэтому более вероятно, что Мефодий не был архонтом архонтии, а был *κλισεισσοραρχης*, был архонтом клисуры. О таких архонтах не раз упоминают византийские историки, а славянские источники называют Мефодия князем за неимением в славянском языке соответствующего специального термина.

Как князь клисуры, Мефодий имел чрезвычайно широкие полномочия. И во всех клисурах полномочия их правителей были более широки, чем правителей провинций какого-либо другого типа. „Характер клисуры был чисто военный“, пишет автор статьи о низших единицах фематского устройства. „По своему положению на государственной границе и по назначению служить охраной от неприятеля, клисуры в отношении управления были самостоятельными военно-административными единицами, в которых степень концентрации военной и гражданской власти в руках клисураха достигала максимума“⁷⁷. А в четвертом десятилетии IX века, когда над Стримоном постоянно висел, а иногда и падал на него, меч болгарской агрессии и на помощь со стороны центральной власти в нужный момент рассчитывать было нельзя, так как она была всецело занята борьбой на других фронтах, такая концентрация власти была безусловно необходима. За широту полномочий Мефодия говорит и его близость к логофету Феоктисту и к самому императору, который, по сообщению Проложного жития Мефодия, „нмѣяше его всегда пред собою“⁷⁸. Такой полнотой власти Мефодия в Стримоне объясняется и издание им, хотя и как бы от имени Константина V, Закона о судного людям, хотя обычно законодательство входило в исключительную компетенцию верховной власти.

Вместе с полнотой власти на Мефодия были возложены и тяжелые задачи, требовавшие, кроме личного мужества и военного искусства, много такта и больших дипломатических способностей.

Главной задачей Мефодия, как князя Стримонской клисуры, была ее военная защита от соседней Болгарии, стремившейся под предводительством своих ханов Маламира (827—836) и Преспяма (836—852) захватить населенные славянами византийские области. Насколько опасен был этот враг, свидетельствует печальная судьба близких по времени к княжению Мефодия стратегов соседних фем. В 789 году в Стримоне был убит болгарам вместе со своей свитой стратег соседней Фракийской фемы Филет⁷⁹, в 811 году погиб неизвестный по имени стратег также Фракии или Македонии⁸⁰, в 813 году в битве с болгарам был убит стратег Македонии Иоанн Алпакис⁸¹. И во время княжения Мефодия было покорено болгарам жившее при реке Месте соседнее со Стримоном славянское племя Смолан, а в 836 году опасность от болгар была настолько велика, что около Анхиала (Кавалы) недалеко от устья Струмы и Месты было расположено византийское войско под командой зятя императора Феофила цезаря Алексея Музеля, чтобы помешать болгарам дойти до Эгейского моря⁸².

Для успешной борьбы с неприятелем при тогдашних условиях, когда военная тактика иногда требовала, чтобы командир шел впереди своего

войска, нужна была физическая сила, ловкость и храбрость самого вождя, которая imponировала бы войску и служила ему примером. И источники свидетельствуют, что Мефодий имел эти качества. ЖМ (гл. 2) говорит об его величественной наружности. Проложное его житие сообщает, что он был „крѣпокъ тѣлом“⁸³, а Похвальное слово Кириллу и Мефодию сравнивает его воинскую доблесть и искусство с доблестью и искусством ветхозаветных героев — Самсона, Гедеона и Иисуса Навина⁸⁴.

Но „один в поле — не воин“, и для успешной защиты византийской границы ему было нужно верное Византии и дисциплинированное войско, а такое войско он мог организовать только из славянского населения Стримона, жившего между рек Струмы и Месты и по реке Струме получившего наименование стримонцев. К какой же славянской народности принадлежало племя стримонцев и насколько пригодный материал представляло это племя для организации боееспособного войска?

О населении Стримона можно с полной уверенностью утверждать, что оно было славянским в узком смысле этого слова, так как источники отличают его как от болгар, так и от сербов. „Область Стримона, словенская Струме, — справедливо пишет М. Райкович, — была же „*xat' éξοχή*“ словенская территория“⁸⁵. К какой народности, к болгарской или к сербской ближе по языку было племя стримонцев, как и соседних с ними славян Македонии, вопрос этот является спорным и часто решается более под влиянием национального пристрастия, чем объективных научных данных. О современной Македонии Н. Л. Туницкий пишет, что „этнографические и лингвистические данные приводят наиболее беспристрастных исследователей к признанию в языке, праве и быте ее двух стихий, из которых одна роднит македонских славян с болгарами, другая — с сербами“⁸⁶. Нужно, однако, заметить, что болгарская стихия в этом населении могла быть и не исконной, а явиться позднее вследствие длительного господства здесь болгар. По сообщению Константина Порфирородного, первым славянским населением в Македонии были сербы. „После того, как два брата унаследовали от отца власть над Сербией, — пишет царь, — один из них, взяв половину народа, перешел к царю ромеев Ираклию (610—641 гг.). Царь Ираклий принял его и дал ему в солунской феме, как место для поселения, Сервию, которая с тех пор носит это название“⁸⁷. Достоверность этого сообщения, оспариваемого некоторыми авторами, доказывает П. Скок в статье „Константинова Србица на Бистрици у Грчкој“⁸⁸. Хотя Константин и сообщает, что позднее сербы покинули Македонию, но мало вероятно, что отсюда выселилось все сербское население.

Текст ЗС в том виде, как он дошел до нашего времени, не дает ясных указаний относительно племени, для которого он составлен, поскольку в нем отразилось влияние многочисленных переписчиков, в том числе и русских, по-видимому новгородской области. Примерами таких русизмов является частое употребление мягкого знака, особенно в третьем лице глаголов, для означения звука *e*, *ж* вместо *жд* — *пре же, осу жати, вражебник*, полногласие: „о полонѣ“ и др.

Насколько же пригодным было это население для организации боееспособного, дисциплинированного и вместе с тем верного Византии войска?

Греческие авторы — Прокопий⁸⁹, Псевдомаврикий⁹⁰, Лев Мудрый⁹¹, Феофилакт Симокатта⁹² единогласно свидетельствуют о высоких личных военных качествах населения „Склавиний“, об их высоком росте, необыкновенной силе, выносливости и изобретательности, благодаря которой они имели и тяжелое вооружение, и осадные машины, и легкий флот.

Особой воинственностью отличалось главное славянское племя стримонцев⁹³, и византийские источники, говоря о военных действиях, чаще упоминают о них, чем о других их соплеменниках. На высоком уровне была у них и военная техника, что видно, например, из описаний осады Солуни славянами в 674—677 годах⁹⁴ и его защиты от арабов стримонскими стрельцами в 904 году⁹⁵.

Не так благополучно обстояло дело в отношении организованности, дисциплины и морального уровня славянского войска. Те же византийские авторы как на отличительную черту славянских племен указывают на их любовь к свободе, недостаток склонности к организации и к дисциплине, и только авторитет племенных и родовых вождей — князей и жупанов позволял сохранять некоторую внутреннюю дисциплину каждого племени⁹⁶, тогда как объединение племен в более крупные организации обычно было кратковременно и переходило в раздоры, чем искусно пользовались византийские политики по девизу: *divide et impera*. „Так как у них (славян) много вождей, — советует, например, Стратегикон Псевдомаврикия, — и так как они друг с другом не сходятся, не уместно некоторых из них речами и дарами склонять на свою сторону, особенно тех, которые находятся близко от границы, а нападать на других, чтобы борьба против всех не вызвала их объединение и единовластие“⁹⁷.

Войны, которые вели славянские племена, обычно не имели характера военных походов, а были хищническими набегами для захвата рабов и другой военной добычи. В особенности таким характером отличались военные действия стримонцев, о хищничестве которых и на суше и на море не раз говорят византийские историки⁹⁸. Привыкнув во время набегов к захвату чужой собственности и насилиям, войны и в мирное время иногда вели себя так же в отношении к своим соплеменникам, и естественно мораль такого населения не могла быть на высоком уровне.

Еще хуже обстояло дело в отношении верности славянского войска Византии. Пока славянское население оставалось языческим, оно не могло иметь никаких идейных мотивов для сохранения мирных отношений с ней, а тем более для защиты ее границ и интересов, и только высокий престиж Византии среди варварского мира, как наиболее культурного государства в ту эпоху, и искусная дипломатия византийских политиков, умевших использовать разрозненность славян, позволяли византийцам не только сдерживать славян, но иногда и превращать их в своих союзников. Однако достаточно было одной ошибки византийской политики, чтобы превратить славян из мирных соседей или даже союзников в опасных врагов. В частности такой характер имело и отношение к Византии стримонцев. Так, во второй половине VII века отношения славян к Византии носили мирный характер, но на славянского князя Првуда был сделан ложный донос, и по приказу Константина IV он был схвачен, однако стримонцам и рихнинцам удалось выхлопотать от царя обещание освободить князя. А когда Првуд вопреки обещанию был казнен, стримонцы, рихнинцы и другие славяне осадили Солунь и три года держали его в осаде, заставив голодать жителей⁹⁹. Но и тут сказалась славянская рознь. Во время осады Солуни славянское же племя велегезитов снабжало Солунь продовольствием¹⁰⁰. В 877 году стримонцы покинули своих союзников и те прекратили осаду города¹⁰¹, а в 680 году союзные славянские племена отделились от стримонцев и рихнинцев и они были покорены византийцами, но, по-видимому, вскоре освободились и стали во враждебные отношения к Византии, поэтому Константин V в 758 году снова их покорил и принял строгие меры для их христианизации¹⁰². Однако через 10 лет тот же Константин V вел переговоры со стримонцами о выкупе двух с половиной тысяч военнопленных, захваченных ими на островах Эгейского моря¹⁰³, что дает основание думать, что они опять вернули свободу, и только в 904 году, когда христианство уже прочно утвердилось в Стримоне, стримонцы выступают в роли, хотя и ненадежных, но все же защитников Солуни от арабов¹⁰⁴.

Таким образом низкий моральный уровень и преступность славянского войска, с одной стороны, а с другой, слабость тех мотивов, которые могли побудить это войско бороться за интересы Византии — таковы были два главных недостатка, с которыми приходилось бороться Мефодию, как командиру этого войска, а ЗС и был составлен им с целью борьбы с этими недостатками.

О том, что ЗС составлен с целью борьбы с преступностью в среде славянского войска, путем подчинения его византийскому уголовному законодательству, *mutatis mutandis* этого законодательства, говорит уже самое заглавие памятника: „Закон судный людем“, то есть Воинский судебник, а также и почти все его содержание. Из 32 его глав 27 (1, 4—18, 22—32) говорят о преступлениях и наказаниях, три главы (2, 19 и 21) говорят о судебном процессе и только 2 главы (3 и 20) не имеют отношения к преступности. Из 26 глав уголовного содержания 8 глав являются довольно точным переводом глав XVII титула Эклоги, а именно 12 глава ЗС содержит перевод 32 главы XVII титула, 14 глава — перевод 33 главы, 15 глава — перевод 40 главы, 18 глава — перевод 5 главы, 23 глава — перевод 7 главы, 24 глава — 8 главы, 25 глава — 12 главы и 31 — 17 главы Эклоги, тогда как остальные 18 глав имеют дополнения и изменения текста Эклоги.

Более важными дополнениями Эклоги являются постановления о „посте“, как наказании „по церковному закону“, которые включены в 9 глав ЗС и содержат каноны Василия Великого о епитимиях в течение 7 (главы 4, 5, 9, 11, 14 — Василия В. кан. 59), 12 (гл. 16 — Вас. В. кан. 56) и 15 (гл. 6, 7, 8 — Вас. В. кан. 58) лет. Таким образом тогда как Эклога, определяя наказания, имеет в виду удержание и предупреждение преступлений, ЗС сверх того имеет целью и исправление преступников путем церковного покаяния, и как содержащий не только гражданские законы, но и церковные каноны, является своего рода номоканоном. Исправительные наказания „по церковному закону“ налагаются кумулятивно с наказаниями „по людскому закону“ только в тех случаях, когда последние наказания имеют имущественный характер в виде лишения виновного принадлежащей ему рабыни (гл. 4) или уплаты им известной суммы (гл. 5), а в остальных случаях они налагаются альтернативно с гражданскими наказаниями, то есть преступник имеет право выбора или гражданского наказания или епитимии, что видно, например, из главы 7, где говорится о наказании за брак в духовном родстве, причем о разлучении супругов упоминается и тогда, когда говорится о применении гражданского наказания и тогда, когда говорится об епитимии. Еще яснее альтернативность гражданского и церковного наказания видна из гл. 16, где упоминается два наказания за поджог: гражданское — смертная казнь и церковное — епитимия в течение 12 (вернее — 20) лет. Ясно, что кумулятивно оба эти наказания не могут быть применены. Но и в тех случаях, когда ЗС не упоминает об епитимии, по-видимому, гражданское наказание может быть заменено епитимией, если преступник воспользуется упомянутым в 17 главе правом церковного убежища, когда наказание определяет ему церковный суд. Предоставленная ЗС широкая возможность замены смертной казни и членовредительских наказаний церковным покаянием говорит о гуманности автора этого судебника, а вместе с тем и о его желании поднять престиж Церкви в глазах недавно обращенного в христианство населения Стримона. Гуманная тенденция ЗС, а вместе с тем и сообразование со славянским обычным правом проявляется и в смягчении наказаний, определенных Эклогой (тит. XVII). Тогда как Эклога назначает смертную казнь за поджог (гл. 41) и за кровосмешение в первой и второй степени кровного родства (гл. 33), а в более отдаленных степенях родства и свойства отсечение носа и бичевание (гл. 34 и 37), ЗС назначает смертную казнь только за поджог, но с возможностью замены епитимией, а за кровосмешение никакого наказания не назначает, вероятно, предоставляя это церковной власти, и лишь требует разлучения виновных (гл. 13). Назначенное в Эклоге жестокое членовредительство — ослепление (гл. 15) и отсечение рук (гл. 10, 13, 14, 16) в ЗС заменяется продажей в рабство (гл. 24, 29, 27, 28, 30). Позорящее членовредительство — отсечение носа, применяемое в Эклоге в 10 случаях, в ЗС упоминается только в четырех главах (6, 7, 8, 12), да и то в трех первых главах с возможностью замены епитимией. Бичевание упоминается 7 раз (гл. 9, 14, 17, 19, 25, 27, 29), острижение один раз (29)

и изгнание три раза (9, 27, 29). Часто упоминаются наказания денежного и вообще имущественного характера (гл. 1, 5, 9, 10, 16, 19, 23, 24, 26). В довольно широком применении продажи в рабство можно видеть приспособление к обычному праву стримонцев, у которых захват и продажа рабов были в большом ходу, а по сообщению Псевдомаврикия рабы у славян находились в сносных условиях: „своих поработенных (славяне) не держат в рабстве неограниченное время, как другие народы, но по истечении точно определенного времени предоставляют им или за известный выкуп возвратиться на родину или остаться там на положении свободных людей и приятелей“¹⁰⁵.

Тогда как Эклога о преступлении убийства говорит довольно подробно (тит. XVII, гл. 45—50), ЗС об убийстве не упоминает, не считая нужным как-либо изменять или дополнять в этом отношении действовавшее в Стримоне обычное славянское право¹⁰⁶.

Вообще, ограничивая в ЗС свое законодательство довольно узкой сферой уголовного права, применяемого притом лишь к ограниченному кругу лиц — к войску, Мефодий, считаясь с бытом и психологией стримонцев, по-видимому, всю лежащую вне этой сферы и этого круга широкую правовую область предоставил действию местного славянского обычного права, намек на что находим в конце второй главы его Паннонского жития. Сообщая, что „цесарь, оувѣдевъ быстрость его (Мефодия), кнѣженъ емоу дастъ дрѣжати Словѣнско“, житие добавляет: „да би прооучилъ ся въ сѣмъ обычаемъ Словѣнскимъ и обыклѣя по малю“. Помимо борьбы с преступностью в среде славянского войска, ЗС преследует и другую цель — укрепление верности этого войска Византии и готовности сражаться за ее интересы. Для этого нужно было, во-первых, внушить славянскому войску византийскую церковнополитическую идеологию, по которой византийский император, по воле Божией, является главой всего христианского мира, почему все христиане, какой бы то ни было народности, должны быть его подданными и защиту его интересов считать своим религиозным долгом¹⁰⁷, а во-вторых, нужно было внимательно относиться к материальным интересам этого войска.

В первом отношении задача Мефодия была облегчена тем, что славянское население Стримона в годы его княжения уже было христианским и даже имело известную церковную организацию. Это видно из частых упоминаний ЗС о храме или церкви, в которой должны нести епитимью преступники (гл. 4—9, 11, 14, 16), о церковном убежище, где всякий незаконно преследуемый может найти защиту, о попе, в ведение которого поступает этот преследуемый (гл. 16), о „граде“, вероятно, Христуполисе, как центре этой церковной организации, куда должен явиться всякий вероотступник, обязанный до конца жизни служить церкви (гл. 22). Таким образом Мефодий уже имел в своем княжестве служителей церкви, самым саном своим призванных внушать своим пасомым византийскую церковнополитическую идеологию, и потому Мефодий стремится в своем судебнике лишь поднять престиж императора и авторитет веры и Церкви. Начинается ЗС провозглашением превосходства „Божией правды“ пред всякой другой и ссылкой на декрет императора, который величается святым, продолжается ссылкой на „Закон Божий“ (гл. 2, 4, 32) и закон церковный (гл. 4, 6, 7, 16, 17), как на непререкаемый авторитет, и заканчивается патетическим напоминанием о грядущем „великом Суде Божнем“, который осудит „вся бещиньници людская“, а „рабом вѣрним“ даст „радость вечную“ (гл. 32). С целью укрепления авторитета Церкви ей предоставляются широкие полномочия в отношении облегчения наказаний путем замены их епитимией (гл. 4—9, 11, 14, 16) и в отношении защиты незаконно преследуемых (гл. 17), а, вопреки общей гуманной тенденции ЗС, для нарушителей прав Церкви устанавливаются особо строгие наказания. Смягчая почти все установленные Эклогой наказания, ЗС для нарушителей права убежища увеличивает наказание по сравнению с Эклогой почти в 12 раз. Тогда как Эклога карает та-

кого нарушителя 12 ударами (тит. XVII, гл. 1), ЗС говорит, что такой нарушитель, кто бы он ни был, „принимать 140 рапъ“¹⁰⁸ (гл. 17). Украдший что-либо из алтаря карается рабством, а вне алтаря — кумулятивно бичеванием, острижением и изгнанием (гл. 29).

Для укрепления верности славянского войска Византии, помимо влияния на идеологию его состава, необходимо было считаться и с его интересами материального характера. Военная история Византии показывает, что пренебрежение со стороны власти материальными интересами войска, даже греческого, не раз вызывало опасные для государства последствия. Часто злоупотребления в деле выдачи платы воинам вызывали бунт войска. Бывали случаи, когда воины убивали офицеров, обсчитывавших их при выдаче платы, и грозили, что перейдут на сторону неприятеля¹⁰⁹, а иногда и действительно переходили¹¹⁰ или начинали грабить своих же сограждан¹¹¹, так что само население византийских городов и сел, чтобы избавиться от насилий византийского же войска, нападало на него или переходило на сторону неприятеля¹¹². Но если неудовлетворение материальных нужд даже греческого войска могло иметь такие последствия, то тем более опасно было пренебрежение материальными интересами со стороны византийской власти войска славянского. И вот многие детали ЗС свидетельствуют, с какою предупредительностью относился к этим интересам составитель этого судебногоника. В особенности показательна в этом отношении 3 глава ЗС. Обращает на себя внимание уже самое место, занимаемое этой главой в ЗС. Тогда как в Эклоге титул „*Περὶ διζυρητισμῶν σκλάβων*“ помещен в самом конце, имея характер специального дополнения только для войска, а остальное содержание Эклоги имеет в виду все население государства, в ЗС соответствующая этому титулу глава помещена в начале этого судебногоника на третьем, а в некоторых рукописях даже на первом месте¹¹³, и всегда еще до его уголовной части, указывая этим, что и все остальные 29 глав назначены также для войска и что составитель ЗС придавал особо важное значение вопросу о материальном обеспечении войска, а это совершенно не вяжется с предположением Благоева¹¹⁴, будто ЗС составил некий монах.

Еще более показательны те изменения и дополнения к греческому тексту, которые делает ЗС при переводе этого титула Эклоги.

Тогда как Эклога заботится об интересах государственной казны и предписывает шестую часть военной добычи отдавать τῷ ἑκμισίῳ, то есть фиску, ЗС ничего не уделяет византийскому государству, а шестую часть предписывает отдавать к н я з ю, который из нее должен давать награды отличившимся военачальникам и воинам.

Обычно славянские племена возглавлялись славянскими же вождями — князьями и жупанами, и византийские авторы, обсуждая вопрос, каким образом следует привлекать славян на сторону Византии, указывают на их приверженность к своим жупанам и советуют прежде всего уговорами и подкупом воздействовать на жупанов¹¹⁵, а Мефодий, хотя и пользовался в Солуни симпатиями славянского населения, но все же был грек и мог побудить славянское войско бороться за чуждые ему интересы Византии, только сумев привлечь к себе симпатии славянского населения Стримона и прежде всего симпатии вождей этого населения — жупанов. И вот тогда как Эклога, отделяя шестую часть военной добычи в пользу фиска, предписывает остальные пять шестых делить совершенно поровну, не выделяя военачальников, и мотивирует равенство доли каждого тем соображением, что для военачальников (τοῖς ἀρχουσίν) достаточно и прибавки к получаемому ими жалованью (προσθήκη τῶν ῥογῶν αὐτῶν), ЗС, упоминая, что и жупаны получают прибавку к жалованью, добавляет, что кроме того они получают „часть княжу“, то есть шестую часть военной добычи. Таким образом, тогда как князь получает шестую часть военной добычи, но должен из этой части раздавать награды отличившимся в битве, в том числе и жупанам, жупаны получают: 1) долю добычи, одинаковую с получаемой каждым воином; 2) разделяемую между ними шестую часть военной добычи

без обязательства уделять из нее что-либо воинам, 3) воинское жалованье, 4) прибавку к этому жалованью и 5) отличившиеся храбростью награду из части князя.

Так щедро удовлетворяет ЗС народных вождей стримонцев, жадность которых солунский священник Иоанн Камениат считает причиной захвата Солуни арабами, причем и он сам попал в плен¹¹⁶.

Более щедро, чем Эклога, ЗС награждает и рядовых воинов. Тогда как Эклога упоминает о жалованье (τὸν ῥογῶν) только начальствующих, ЗС говорит об „оброке людском“, а словом оброк в древнеславянских памятниках переводится греческий термин ὑψώνιον (1 Макк. 3. 28; 1 Кор. 9, 7; 2 Кор. 11, 8) — годовое жалованье всему войску, а чтобы этот термин не был понят в смысле жалованья лишь начальствующим, ЗС добавляет к слову „оброку“ — адъектив „людскому“, причем в ближайшем контексте слово „люди“ означает „воины“.

Тогда как Эклога говорит о наградах за храбрость только военачальникам, ЗС предусматривает, что эту награду могут получить не только жупаны и „кметищи“, то есть начальники основных отрядов по 400 воинов, но и „простые люди“, то есть рядовые воины¹¹⁷.

По-видимому, никаких податей Византии стримонцы не платили, что можно заключить не только из молчания ЗС о каких бы то ни было поступлениях в пользу фиска, но и из сообщения Камениата, что только славяне вне Стримона платили подати ὑψ' ἡμῶν¹¹⁸ и что стримонцы были εὐρηχῶν¹¹⁹.

Предупредительность к интересам славянского населения, из которого состоит и славянское войско, а в связи с этим и сообразование со славянским обычным правом, проявляется и в остальном содержании ЗС, как в главах, говорящих о судебном процессе (2, 19 и 21), так и в главах уголовного содержания (4—19, 22—31), и в главе о браке и разводе (32).

Тогда как по Эклоге деньги, получаемые от продажи преступников в рабство, идут в пользу фиска, ЗС предписывает отдавать эти деньги бедным, то есть местным беднякам (гл. 1 и 4). Вторая глава — о судебном процессе — составлена Мефодием независимо от Эклоги и соотносится с предписаниями „Закона Божия“, то есть Библии и с обычным славянским правом. Решающее значение в суде имеют свидетели¹²⁰, которые берутся из местного населения, а в интересах подсудимого к ним применяются строгие требования. Они должны быть многочисленны — в более важных делах их должно быть одиннадцать, а в менее важных от семи до трех, но никак не меньше. Они не должны быть ни безнравственными, ни безрелигиозны, ни обличены в ложных показаниях, ни находиться во вражде, ни в тяжбе с подсудимым. Не могут быть свидетелями и „житье скотское имущее“, то есть многобрачные (Василия В. канон 80)¹²¹. Подсудимый имеет право требовать от судей, чтобы свидетели давали показания или под присягой, или под угрозой продажи в рабство или наказания, грозившего подсудимому. Но если свидетели, несмотря на убеждения („непобедимы“)¹²² откажутся присягать, они уже не могут свидетельствовать.

В дополнение ко второй главе две главы взяты из Эклоги, но в них сделаны изменения согласно со славянским обычным правом. Тогда как третья глава XIV титула Эклоги запрещает рабу и вольноотпущеннику свидетельствовать за или против господина, 19 глава ЗС не ограничивает их право быть свидетелями. Тогда как 9 глава XIV титула Эклоги, позволяя свидетельствовать только очевидцам, упоминает, что и табулларии (нотариусы) не могут быть свидетелями о том, что знают только по слуху, 21 глава ЗС, применяясь к строю славянского княжества, считает нужным упомянуть, что даже и жупаны, несмотря на свое высокое положение в княжестве, не могут свидетельствовать „от слуха“.

Проявляется забота составителя ЗС об интересах стримонцев и в главе о положении выкупленных военнопленных. Эклога (VIII, 9) дает им возможность получить свободу, уплатив свою работой заплаченную за них цену, но не говорит, как нужно ценить эту работу, а ЗС определяет мини-

мальную цену такой работы в полтора раза дороже, чем позднее определил ее Лев Мудрый в своей 100-й новелле¹²³.

О том, что в своем уголовном отделе ЗС идет навстречу материальным интересам стримонцев и сообразуется с местным обычным правом, смягчая определенные в действующем византийском законе — в Эклоге — наказания и давая возможность заменить их епитимией, мы уже говорили. Приспособление к славянскому обычному праву находим и в последней, 32 главе ЗС о браке и разводе, содержащей перевод 12 и 13 глав II титула Эклоги, но с существенными изменениями. Мнение Ганева (стр. 595—596), к которому присоединяется и Андреев (стр. 5—6), будто эта глава не была в протографе ЗС, а добавлена к нему позднее, лишено всякого основания. Эта глава, как и остальные, кроме двух первых, есть, *mutatis mutandis*, перевод Эклоги, и по стилю отличается от остальных глав столько же, сколько отличается и их оригинал. Ошибочно и мнение Андреева, защищающего в примечании к книге Ганева (стр. 596) его взгляд тем соображением, что первоначально обряд венчания не требовался для признания действительности брака, и потому (?) будто бы „первоначальная редакция ЗС не занималась бракоразводными основаниями по каноническому праву“. Но и Эклога не требует венчания для действительности брака, а обычной законной формой заключения брака по Эклоге (тит. II, гл. 1—3) считается письменный договор сторон с согласия родителей, подтвержденный тремя свидетелями, и лишь в случае бедности брачующихся допускается заключать брак или благословенном в церкви (*ἐν ἐκκλησίᾳ δι' εὐλογίας*) или заявлением пред пятью друзьями (*ἐπὶ φίλων πέντε γιωρισθῆν*), или наконец переходом свободной женщины в дом мужа для управления домом и сожителю с мужем (тит. II, гл. 8). А ЗС, сообразуясь с обычным славянским правом, упоминает только о последнем способе заключения брака, называя этот способ термином „шествоие“ (гл. 32). И ни Эклога, ни ЗС не говорят о поводах к разводу „по каноническому праву“, а говорят об этих поводах „по действующему законодательству“ (*τῆ παροῦσῃ νομοθεσίᾳ* — Экл. II, 12), „закономь“ (ЗС, гл. 32).

Важные и нужные изменения делает Мефодий сравнительно с текстом Эклоги и относительно числа поводов к разводу для жены. Следуя обычному славянскому праву, он опускает указанный на первом месте в Эклоге повод к разводу — импотенция мужа в течение первых трех лет после заключения брака. Неудачно заканчивая перечень поводов к разводу, Эклога, вместо того, чтобы указать, что может служить поводом к разводу, говорит о том, что не может служить таким поводом: „Если же случится, что один из них после брака будет одержим демоном (разумеется душевная болезнь), то разводить их по этой причине не нужно“. Как хороший юрист, Мефодий заменяет это бессодержательное постановление определенным: „брак разводится и если нечто случится, вследствие чего кто-либо из них до брака („преже шествия“) получит тяжелую болезнь“.

В конце своей статьи „Характер языка Закона судного людем“ („Slavia“ XXVI, 4/1958/521—535) профессор Пражского университета И. Вашица разбирает смысл 32 главы ЗС и утверждает, что положения Эклоги о разводе переведены автором несогласно с учением византийского права и изменены в духе западного римо-католического права. „А это наводит нас на мысль, — пишет Вашица, — что ЗС составлен для области, находившейся в сфере западной церкви“. Так как такой взгляд противоречит основному положению нашей статьи, что ЗС составлен в сфере восточной церкви, то нужно выяснить его ошибочность.

В частности относительно поводов к разводу для мужа Вашица утверждает, что ЗС, следуя западному учению об абсолютной нерасторжимости брака, отказался от византийского учения о праве мужа на развод в случае прелюбодеяния жены и потому, будто бы, в своем переводе выпустил то место Эклоги, где говорилось о таком праве мужа. На самом же деле ЗС не только не выпустил этого места, но, как и Эклога, дважды говорит о

таким праве мужа, а Вашица первое место выпускает, а второе перетолковывает. Так он замалчивает, что перед перечислением поводов к разводу ЗС приводит слова „Христа Бога нашего: яже Бог сведе, человек да не разлучает, раз въ словесе любодѣяннѣя“ (Мф. 5, 32: 19, 6 и 9). Таким образом ЗС, как и Эклога, говорит, что по евангельскому учению только прелюбодеяние одного из супругов дает право на развод другому супругу, а далее указывается, что так как по разным причинам иногда между супругами возникает ненависть, то законом перечисляются причины, „их же дѣля разлучается малъжена“, то есть „по которым разводятся супруги“. Сообразно с таким предисловием далее перечисляются причины, по которым может получить развод муж, а потом причины, по которым может получить развод жена: „разлучается мужъ от жены своея за таковыи грѣхъ. и аще обличится проказоу дѣючи животоу его. ли ины кыя злобы нѣ мужю очищышо. не исповѣсть емоу. и аще в педоугъ въ прокажень впадеть“, то есть „Разводится муж о своей жены за такой грех и если (жена) будет обличена в том, что посягает на его жизнь или в том, что, узнав, что другие строят козни против мужа, не сообщит ему, и если (жена) заболает проказой“.

Что же разумеется под словами: „таковой грех“? Несомненно только такой повод к разводу, о котором было сказано ранее. А ранее был указан только один повод к разводу, а именно прелюбодеяние. Было сказано ранее и то, что будут перечислены поводы к разводу, указанные законом, а прелюбодеяние, как повод к разводу, было указано во всех византийских законах о браке, изданных до эпохи св. Мефодия: Кодекс Феодосия III, 16, 1; Кодекс Юстиниана V, 17, 8, § 2; Нов. 22, гл. 12; Нов. 117, гл. 9; Экл. II, 12 и 13.

Совершенно непонятно, как можно утверждать, что составитель ЗС находился под влиянием учения западного римского канонического права об абсолютной нерасторжимости брака, когда ЗС, помимо прелюбодеяния, указывает и еще несколько поводов к разводу, и как можно думать, что Мефодий, признавая другие поводы к разводу, о которых говорят византийские законы, отверг тот повод к разводу, о котором говорят не только византийские законы, но и Евангелие. Неверно и утверждение Вашицы, что в эпоху Мефодия на западе всюду господствовало учение об абсолютной нерасторжимости брака. В эту эпоху даже сам глава Римской церкви папа Николай следовал евангельскому учению о допустимости развода в случае прелюбодеяния. „Mulier tua... non est, ex cetera causa fornicationis, reicienda“, пишет он в своем ХСVI ответе болгарам¹²⁴. А Вашица хочет „être plus royalist que le roi“.

Опустив вступительную фразу ЗС, предупреждающую, что за ней будет следовать перечисление поводов к разводу, Вашица придает смысл вступительной фразы первой фразе самого перечисления, на самом деле говорящей о прелюбодеянии, как поводе к разводу и соединенной со второй фразой перечисления, говорящей о втором поводе к разводу — покушении на жизнь мужа союзом „и“. А Вашица этот союз опускает и вместо него ставит двоеточие, вследствие чего получается впечатление, будто первая фраза самого перечисления только предупреждает читателя, что за ней следует перечисление поводов к разводу. Но ведь далее указывается не один повод к разводу, а три, и если бы первая фраза перечисления имела смысл вступительной фразы, в ней бы было сказано: „за таковые греси“, а не: „за таковой грех“.

Мы уже видели, что термин „шестивие“ в отделе о поводах к разводу означает переход жены в дом мужа, как форму заключения брака. А Вашица находит, что этот термин нужно заменить термином „сшестивие“, под которым нужно разуметь совокупление, и в постановлении ЗС, где он встречается, видит влияние западного канонического права, по которому импотенция мужа, начавшаяся до брака, делает брак недействительным. Но, во-первых, ни в одной рукописи не только краткой, но и расширенной ре-

дакции ЗС слово „сшествие“¹²⁵ не встречается, так что такая замена была бы совершенно произвольной; во-вторых, ЗС в данном месте говорит о поводах к разводу, а не о недействительности брака, импотенция же мужа, начавшаяся до брака, давала право на развод и по византийскому праву, установившему и известный срок для констатации этого повода — по конституции Юстиниана на имя патриарха Мины 2 года (Код. V, 17, 10), а по новелле XXII 536 года — 3 года. Последний срок усваивает и Эклога. Поэтому никак нельзя видеть здесь влияние западного канонического права. И слова „злая язва“ нельзя толковать в узком смысле импотенции мужа, так как данное место говорит не только о муже, но и о жене, имея в виду всякую тяжелую неизлечимую болезнь, начавшуюся до брака и делающую невозможным супружеское сожитие.

Приведенные в этой четвертой главе данные доказывают, что все содержание ЗС исчерпывающим образом объясняется желанием его автора достигнуть составлением этого судебного двух целей — во-первых, поднять моральный уровень подчиненного ему славянского войска путем применения к нему положений византийского уголовного права и исправительных мер церкви, а во-вторых, укрепить верность этого войска Византии путем внушения ему византийской церковно-политической идеологии и предупредительности к его материальным нуждам. Таким образом и эта глава подтверждает основное положение нашей статьи, что ЗС составлен св. Мефодием, как славянским князем, для подчиненного ему славянского войска.

Глава V

КАКИМ АЛФАВИТОМ НАПИСАН ПРОТОГРАФ ЗАКОНА СУДНОГО ЛЮДЕМ?

Протограф ЗС не был написан кириллицей. Ошибочная замена числа 13 числом 20 в одиннадцатой главе ЗС не доказывает, что этот протограф был написан глаголицей. До изобретения кириллицы св. Мефодий писал свои славянские труды греческим алфавитом. Следы греческого алфавита в одиннадцатой и в пятнадцатой главах ЗС. Замена греческого алфавита кириллицей в рукописях ЗС. Выводы.

Против основного положения нашего исследования, что ЗС был составлен Мефодием для подчиненного ему славянского войска, может быть сделано такое возражение: все рукописи этого памятника, как краткой так и расширенной его редакции, написаны кириллицей. Между тем кириллица изобретена не в четвертом десятилетии девятого века, а много позднее.

Это возражение неоспоримо доказывало бы более позднее происхождение ЗС, если бы сохранился протограф этого памятника или если бы было известно, каким алфавитом был написан этот протограф. Но древнейшие рукописи памятника относятся к XIII веку, а каким алфавитом был написан его протограф IX века, совершенно неизвестно. Таким образом приведенное возражение доказывает только то, что протограф ЗС был написан не кириллицей, а каким-то другим алфавитом, но вовсе не доказывает более позднее происхождение памятника. Каким же алфавитом был первоначально написан ЗС?

В упомянутой статье „Характер языка Закона судного людем“ проф. Вашица доказывает, что первоначально ЗС был написан глаголицей. Если бы это было действительно так, то пришлось бы признать, что ЗС не мог быть написан во время Мефодиева княжения в Стримоне, так как и изобретение глаголицы связывают с моравской миссией солунских братьев. Однако аргументация Вашицы неубедительна. Приводим ее полностью в возможно точном переводе:

„Текст ЗС претерпел в первые века ту же судьбу, как и Мефодиев помоканон, часть которого он составляет. Оригинал был написан глаголицей.

Верный след этого первоначального алфавита можно найти в ошибочной переписке числа 13 числом 20: слова „ἡ φθέρων κόρη πρὸ τῆς ἑβίης, ἑξῶν πρὸ τριτακδεκαετοῦς ἡρώου“ (Ecloga XVII, 31) переведены Рум. 58а 2—3: „Приложинся въздѣвѣвшинся преже време. 20. лѣтъ“, также и в Варсонофиевской и Новгородской рукописях, в Иасафовской: „дву десят лѣтъ“; ошибка возникла вследствие того, что при переписке глаголицы кириллицей механической транслитерацией глаголических ѡф (13)

явилось ВІ (12) кириллицей, а написанное буквами оно дало двоюнадесяте лѣтъ, ошибочно пропущенное — „на“ превратило 12 в 20: двою десете, как читаем в Иасафовской (дву десят). Только расширенная редакция ЗС сохранила¹²⁶ правильное число 13 в рукописях Дубенского и Строева. Считать, что тут имеется случай замены 13 на 20 автором ЗС, как будто он намеренно повысил границу половой зрелости девицы, вопреки вековому юридическому узусу, просто невозможно¹²⁷.

Вполне прав Вашица, что „просто невозможно“ думать, будто автор ЗС намеренно повысил границу половой зрелости девицы с 13 до 20 лет. По Юстинианову законодательству (Instit. I. 22. Dig. XXIII, 1, 9; Cod. V, 60, 3) половая зрелость для девицы была определена даже в 12 лет, Эклога повысила ее до 13 лет, но Прохирон (IV, 2, 4) и Василики (XXVIII, 1, 7) восстановили в этом отношении законы Юстиниана. Число 12 в переводе Прохирона сохранено и в славянских Кормчих, как в Кормчей св. Саввы (гл. 55), так и в русской печатной Кормчей (гл. 48)¹²⁸, а число 13 сохранено в переводе Эклоги в русской печатной Кормчей¹²⁹ и во многих рукописях. Но вместе с тем также „просто невозможно“ принять крайне сложное и совершенно неправдоподобное объяснение замены числа 13 в Эклоге числом 20 в трех рукописях ЗС, которое предлагает Вашица. Непонятно, почему переписчик мог предположить, что в написанном глаголицей тексте цифра 13 почему-то написана кириллицей. Еще более непонятно, как мог переписчик принять написанную глаголицей цифру 13 за написанную кириллицей цифру 20, когда между начертанием той и другой цифры нет ни малейшего сходства. Не мог переписчик и принять две написанные глаголицей цифры — 10 и 3 за написанную глаголицей же одну цифру 20, так как последняя цифра глаголицей пишется в виде круга, над которым стоит треугольник, и не имеет ни малейшего сходства ни с цифрой 10, ни с цифрой 3.

Объяснение Вашицы ошибки в числе лет зрелости, означенном буквами в Иасафовской рукописи, столь же неправдоподобно, как и его объяснение ошибки в этом числе, означенном цифрами в рукописях Устюжской (у Вашицы Рум.), Варсонофиевской и Новгородской. Вашица предполагает, что в какой-то рукописи число 13, написанное буквами глаголицы, было прочитано переписчиком как 20. Но если уже число 13, написанное глаголицей цифрами, не могло быть прочитано как число 20, написанное также цифрами кириллицей, то тем более число 13, написанное глаголицей буквами, не могло быть прочитано как написанное буквами же кириллицей число 20, так как здесь различие касается уже многих букв. Далее, по предположению Вашицы, следующий переписчик должен был почему-то в слове „двоюнадесяте“ пропустить слог „на“ и разделить одно слово на два, а переписчик Иасафовской рукописи должен был в первом слове „двою“ заменить букву „ю“ непохожей на нее буквой „у“, а во втором слове „десете“ опустить букву „е“. Не проще ли вместо этой крайне сложной и потому недопустимой по теории вероятностей комбинации объяснить слова „дву“ и „десет“ тем предположением, что переписчик Иасафовской рукописи XVI века имел перед глазами более древний список ЗС, в котором, так же как и в Уст., Варс. и Новг. и др., число лет было ошибочно означено цифрой „К“, а он воспроизвел эту цифру словами „дву десет“.

Неприемлема гипотеза Вашицы о глаголице как алфавите протографа ЗС и потому, что, хотя глаголица, в отличие от кириллицы, и не подвер-

галась гонению ни со стороны греков, ни со стороны латинян, однако нет ни одной рукописи ЗС, написанной глаголицей, а все эти рукописи написаны кириллицей, причем в них нет ни малейшего следа глаголицы, как и оригинала.

Но если протограф ЗС не был написан ни кириллицей, ни глаголицей, то каким же алфавитом был написан этот протограф? Конечно, тем же алфавитом, каким до изобретения кириллицы, по свидетельству черноризца Храбра¹³⁰ и древних памятников, писали славяне, жившие в границах Византийской империи, — греческим. Этим алфавитом Мефодий должен был пользоваться уже в служебной переписке с незнающими греческого языка жупанами, судьями и кметами в своем славянском княжестве. Им же он пользовался и на Олимпе при переводе на славянский язык „бесед“ своего брата Константина с иудеями (ЖК, гл. 10). А что именно греческим алфавитом был написан и протограф ЗС, это доказывают некоторые детали переписанного кириллицей его текста.

Уже та деталь этого текста, на которой Вашица строит свою ошибочную гипотезу о глаголице, как алфавите протографа ЗС, доказывает совсем другое, доказывает, что ЗС был первоначально написан греческим алфавитом. В такой рукописи число 13, означающее год первой зрелости девицы, было написано двумя греческими буквами — на первом месте иотой, а на втором гаммой, которая тогда писалась как большое Г с уклонением вниз верхней части буквы. Так как в славянских рукописях, написанных кириллицей, при обозначении чисел второго десятка, цифра, означающая 10, вероятно под влиянием еврейской азбуки¹³¹, ставилась не на первом, как в греческих рукописях, а на втором месте, то славянский переписчик легко мог прочитать греческую цифру „ΙΓ“ как похожую на нее цифру „К“, тем более, что в букве в греческих рукописях того времени правая часть буквы писалась отдельно от левого столбика. Подтверждение сказанного можно найти, например, в обширном исследовании греческой палеографии Гартгаузена¹³².

Другой след греческого алфавита находим в 16 главе ЗС, говорящей о наказании за поджог. Здесь за поджог в городе определяется смертная казнь сожжением, а за поджог в селе или в деревне — смертная казнь мечом, но вместе с тем указывается и на возможность замены смертной казни епитимией в продолжении двенадцати лет, причем именно такая продолжительность епитимии особо мотивируется словами: „яко вражебникъ есть“.

Здесь прежде всего бросается в глаза несоответствие между тяжестью гражданского наказания за поджог — смертная казнь сожжением или мечом и сравнительной легкостью альтернативного церковного наказания — епитимии в течение 12 лет, притом не соединенной с обязательством питания только хлебом и водою, как в других случаях (гл. 4, 5, 7 и 8). Большое несоответствие здесь существует и со сроком епитимии, назначаемым в ЗС за другие сравнительно более легкие преступления.

Если соблудивший монах (гл. 6), если женившийся на куме (гл. 7), или на крестнице (гл. 8), если вступивший в связь с замужней (гл. 8) наказываются епитимией в течение пятнадцати лет, а вероотступник теряет свою свободу и на всю свою жизнь превращается в церковного парика (гл. 22), то непонятно, почему поджигатель, который может оказаться виновником мучительной смерти многих людей и разорения еще большего числа, наказывается меньшим сроком епитимии.

Но ЗС не только назначает срок епитимии для поджигателя, но и объясняет, почему он назначает именно такой срок исправительного наказания: „яко вражебникъ есть“. Мы уже видели, что термин „вражебникъ“ или „враждебникъ“ в древнеславянском обычном праве означает убийцу, как объекта „вражды“ — мести за совершенное им убийство, которое было не только правом, но и обязанностью „местников“ — ближайших родствен-

ников убитого. Хотя в ЗС нет упоминания об убийстве, но Мефодий счел нужным, говоря о поджоге, упомянуть об убийце потому, что он, как мы видели, назначал срок епитимии преступникам не произвольно, а руководясь канонами Василия Великого, единственными канонами из канонов свв. отцов, внесенными в переведенную Мефодием Схоластиком Синагогу. В канонах Василия епитимия за поджог не определена, но Мефодий, как юрист, знал, что в византийских гражданских законах (напр. Эклога XVII, 41 и 45) поджог наказывался так же, как и убийство, и он счел правильным за поджог назначить тот же срок епитимии, какой Василий Великий назначил за убийство. А в начале 40 титула переведенной Мефодием же Схоластиком Синагоги говорится: „Иже волею убив, потомъ же покается, лѣтъ К да не приобщи́тся святыхъ“... Отсюда следует, что в протографе ЗС в 16 главе должна была тоже стоять греческая цифра К, но так как в ней правая часть цифры была отделена от левого столбика, то переписчик кириллицей принял ее за две цифры „I“ и „B“ и таким образом срок епитимии вместо 20 был назначен 12¹³³. Между тем, если бы протограф ЗС был написан глаголицей, как предполагает Вашница, цифра 20 была бы написана в виде круга с треугольником над ним, что не имеет ни малейшего сходства с цифрой IV.

Греческий алфавит протографа ЗС является новым доказательством раннего составления ЗС и приурочения его ко времени княжения Мефодия в Македонии, а то обстоятельство, что в обеих рукописях Устюжской и Иасафовской, в которых сохранился Мефодиев перевод канонической Синагоги, ЗС помещен после этого перевода, дает основание думать, что написанный греческим алфавитом ЗС был в Моравии переписан кириллицей и присоединен в качестве второй гражданской части к канонической Синагоге, образовав таким образом тот Номоканон, о котором упоминает 15 глава ЖМ, как труде Мефодия, составленном им еще при жизни „философа“, то есть его брата Константина-Кирилла, но без участия последнего.

Таким образом с Моравией можно связывать не самое составление ЗС, а лишь его позднейшую историю — замену его первоначального греческого алфавита кириллицей с включением его в первоначальный славянский Номоканон. Еще менее тесную связь имеет ЗС с Болгарией, имеет лишь постольку, поскольку он был составлен для славянского войска, защищавшего от болгар границы Византии, и поскольку сохранившие его русские рукописи были переписаны с оригиналов, полученных из Болгарии.

Отсюда следует, что и моравскую и болгарскую теорию нужно заменить теорией македонской, каковая объясняет как происхождение памятника, так и все детали его содержания.

Выводами нашего исследования являются следующие тезисы:

I. Вопрос о происхождении ЗС нельзя считать решенным ни одной из двух существующих теорий: болгарской и моравской, так как первая всецело ошибочна, а вторая, справедливо усваивая составление ЗС славянскому просветителю Мефодию, ошибочно решает вопросы об источниках, назначении, месте, времени и целях его составления, а также и об алфавите его протографа.

II. Источниками ЗС послужили Эклога, декрет византийского императора Константина V, Библия и каноны Василия Великого.

III. ЗС составлен Мефодием, как славянским князем, назначенным византийским императором Феофилом, для славянского войска.

IV. Княжество Мефодия находилось в византийской клисуре Стримон, граничившей с болгарским народом.

V. ЗС составлен в четвертом десятилетии IX века во время управления Мефодием славянским княжеством.

VI. Целями составления ЗС были: 1) борьба с преступностью в подчиненном Мефодию славянском войске путем применения к нему устрашающих гражданских и исправительных церковных наказаний и 2) укрепление

верности этого войска византийской власти путем внушения ему византийской церковно-политической идеологии и удовлетворения его материальных нужд, в особенности нужд его племенных вождей — жупанов.

VII. Протограф ЗС был написан на славянском языке греческим алфавитом, а после изобретения кириллицы был переписан кириллицей.

VIII. Так как клисура Мефодия находилась в Македонии, то новую теорию происхождения ЗС нужно назвать македонской.

IX. Значение македонской теории о происхождении ЗС состоит в том, что она:

а) Доказывает, что этот памятник, как составленный в четвертом десятилетии IX века, является не только первым славянским судебником, но и первенцем всей славянской литературы.

б) Освещает первый период общественной деятельности св. Мефодия, о которой другие источники дают лишь скудные и отрывочные сведения.

в) Дает понятие об экономическом быте, военном и судебном устройстве славянских племен в границах Византийской империи и об их взаимоотношениях с византийской государственной и церковной властью.

г) Дает повод для новой постановки вопроса о происхождении кириллицы.

д) Спорный вопрос о сравнительной древности краткой и пространной редакции ЗС решает в пользу первой. А. Павлов (Первоначальный славяно-русский Номоканон, Казань, 1869, 94—99) видит доказательство большей древности пространной редакции в том, что в ней „нет примеров церковных наказаний наряду с уголовными или в замену этих последних“. Но как раз наоборот, добавление церковных наказаний в краткой редакции говорит в пользу ее большей древности: упомянуть о церковных наказаниях в ЗС было необходимо потому, что во время составления краткой редакции еще не было славянских епитимийных сборников и потому ЗС должен был заменить и такие сборники. Между тем пространная редакция ЗС явилась уже позднее Мефодиева перевода Схоластиковой Синагоги и составители ЗС имели под руками как сделанный в восточной Болгарии перевод всей Эклоги (Печатная Кормчая, гл. 49), так и епитимийные сборники, так что в пространной редакции ЗС уже не было нужды говорить и о церковных наказаниях.

(Список сокращений, примечания и фотоконии листов 38а—42а „Закона судного людем“ см. на стр. 116—141)

СОКРАЩЕНИЯ

- Acta patr. — Fr. Miclosich et Jos. Müller, Acta patriarchatus Constantinopolitani, t. I—II, Vindoboni, 1860—1862.
- Афин. Синтаγμα — Γ. Ράλλη καὶ Μ. Πατῆρ, Σύσταγμα τῶν... κληόνων, Ἀθήνην, т. I—VI, 1852—1859.
- Бенешевич Синагога — В. Н. Бенешевич, Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика, СПб., 1914.
- В. Z. — Byzantinische Zeitschrift, München, 1892—
- Byz. sl. — Byzantinoslavica, Prague, 1929—
- Byzantion — Byzantion, Bruxelles, 1924 —
- Василевски — Tadeusz Wasilewski, Studia nad skladem wczesnosredniowiecznych sil zbrojnych na Rusi, Warszawa, 1958.
- В. В. — Византийский Временник, СПб., 1894—1927, М., 1947—
- Ганев — Венелин Ганев, Закон соудный людемь, София, 1959.
- De admin. imp. — Constantinus Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed. Moravcsik-Jenkins.
- ЖК — Память и жите... Константина философа, прьваего наставьника Словенскому языкоу, изд. Tadeusz Lehg-Splawinski, Poznan, 1959.
- ЖМ — Память и жите блаженаго отьца нашего и оучителя Мефодья архнепискоупа Моравска. То же издание.
- ЗС — Закон соудный людемь.
- Каменнат — Ἰωάννης κληρικὸς... τοῦ Κωνσταντῖνου εἰς τὴν ἀπόκρυφον τῆς Θεοφανουμένης, изд. Theophanus Continuatus, rec. Bekker, Bonnæ 1838, 487—600.
- Кормчая — Печатная Кормчая, Москва, 1804.
- Лавров, Материалы — П. Лавров, Материалы по истории возникновения славянской письменности, Ленинград, 1930.
- Никифор — Nicephori, archiepiscopi Constantinopolitani opuscula hictorica, ed. C. de Boor, Lipsiae, 1830, Breviarium, 1—77.
- Острогорский И. В. — Георгије Острогорски, Историја Византије, Београд, 1959.
- Тихомиров ЗС — Закон Судный людем краткой редакци. Подготовили к печати М. Н. Тихомиров, Л. В. Милов. Под редакцией М. Н. Тихомирова, Москва, 1961.
- Туницкий — Н. Туницкий, Св. Климент, Епископ Словенский, его жизнь и просветительная деятельность, Сергиев Посад, 1913.
- Феофан — Theophani Chronographia, rec. C. de Boor, Lipsiae, 1883.
- Scheffer — Arriani tactica et Mauricii ars militaris libri duodecim, ed. Scheffer, Upsaliae, 1664. Этого редкого издания мы не имели под руками, и цитаты из Стратегикона Псевдомиаврикия взяты из книги: „Византијски извори за историју народа Југославије“, т. I, Београд, 1955.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Наш труд имеет целью выяснить происхождение только краткой редакции Закона судного людем (далее ЗС), для чего главное значение имеет текст ЗС, сохранившийся в четырех древних рукописях русской Кормчей книги. Таковы:

А. Новгородская Кормчая, написанная, вероятно, в 1280 г. и не позднее 1291 г., хранится в Московском Государственном Историческом Музее, Синодальное собрание № 132. Описание: **1. И. И. Срезневский**, Обзорение древних русских списков Кормчей книги, СПб., 1897, стр. 85—112 (далее Срезневский, Обзорение). **2. Закон Судный людем краткой редакци**; подготовили к печати **М. Н. Тихомиров, Л. В. Милов** под редакцией академика **М. Н. Тихомирова**, М., 1961 (далее Тихомиров ЗС), стр. 8—11 и 29—31. Список ЗС в этой Кормчей — на л. 337—342. Варианты списка сравнительно со списком Варсонофиевской К. — Срезневский, Обзорение, Приложения 206—207. Текст списка — Тихомиров ЗС 35—40; в облегченной транскрипции с исправлениями по Устюжской и Варсонофиевской К. и Мерилу Праведному 104—109; фототипия списка 113—128.

Б. Варсонофиевская Кормчая последней четверти XIII века. Хранится в упомянутом Историческом Музее, Чудовское собрание № 4. Описание: **1. Срезневский**, Обзорение, Приложения 90—112 (а не 85—112 — Тихомиров ЗС прим. 26), совместно с Нов-

городской К. 2. Тихомиров ЗС 12 и 30—31. Текст списка — 185—1886. Издания текста: 1. Срезневский, Обзорение, Приложения 200—206 и 2. Тихомиров ЗС 41—46; фототипия 129—138.

В. Устюжская Кормчая XIII века, принадлежала Устюжскому Михайло-Архангельскому монастырю, потом хранилась в Московском Румянцевском Музее, почему часто цитируется как „Рум“, а в настоящее время находится в Московской Ленинской Библиотеке (Румянцевское собрание № 230). Описание: 1. Барон Г. Р о з е н к а м п ф, Обзорение Кормчей книги, М., 1829, 52—54, 104—112, 125—127; второе издание, СПб., 1839, не было нам доступно. 2. А. Х. В о с т о к о в, Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея, СПб., 1842, 273—279. 3. И. И. С р е з н е в с к и й, Обзорение 113—129. 4. А. П а в л о в, Первоначальный славяно-русский Номоканон, Казань, 1869, 22—25. 5. Е. Е. Г о л у б и н с к и й, История Русской Церкви т. I, ч. 1, изд. 2, М., 1901, 647, 650—653, 655—656. 6. В. Н. Б е н е ш е в и ч, Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Хлодастика, СПб., 1914, 199—212 (далее: Бенешевич, Синагога). 7. Т и х о м и р о в ЗС 12 и 31—33. 8. В. Е. У ш а к о в в статье „Устюжская Кормчая“ (Slavia, 1961, 1, 20—40) дает наиболее подробное описание самой рукописи, не касаясь ее содержания, и приходит к выводу, что ее „можно отнести к числу историко-культурных памятников, написанных в Ростово-Суздальской Руси на рубеже XIII—XIV веков“.

Текст ЗС в этой рукописи находится на л. 55—61 б. Указание Розенкампа и других старых авторов, будто ЗС находится на л. 48—53, ошибочно. Текст издан: Тихомиров ЗС 47—54, с вариантами из Иасафовской К., фототипия — 132 — 154.

Г. Иасафовская Кормчая, первой половины XVI века, принадлежала Московской Духовной Академии, а теперь хранится в Московской Ленинской Библиотеке (Собрание Моск. Д. Академии № 54). Описание: 1. Архим. Л е о н и д, Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св.-Тр. Сергиевой Лавры в Библиотеку Троицкой Духовной Семинарии (Чтения в Обществе Моск. Ист. и Древностей, 1887) и отдельно, М., 1887. 2. С р е з н е в с к и й, Обзорение 119—123 и 129—134 (совместно с Устюжской). 3. Б е н е ш е в и ч, Синагога, 201—212. 4. Т и х о м и р о в ЗС 14 и 33—34. Варианты сравнительно с Устюжской 47—54. Текст в рукописи на л. 38—42. Пока не издан, хотя есть основание предполагать, что протографом этого списка послужил особый, древний список (варианты: „вере“ вместо „правде“ в 1 гл., „оуроку“ вм. „оброкоу“ в 3 гл., „черноризичу“ вм. „чернцоу“ в 6 (5) гл. и др.). Негативная фотокопия л. 38а—42а дана при настоящей статье.

Заслуживает внимания и текст ЗС в печатной Кормчей, помещенный во всех ее 10 изданиях в 46 главе, хотя и подправленный, но имеющий в основе какую-то древнюю рукопись. Мы пользуемся московским изданием Кормчей 1804 года, где ЗС находится во второй части на л. 50—54. Только в печатной Кормчей счет глав ведется правильно, которому мы и следуем. Между тем оригинал Варсонофьевской и Новгородской Кормчих глав, следующую за четвертой, обозначил цифрой 6, почему и все дальнейшие главы обозначены числом на единицу большим, чем следовало бы. С другой стороны перепищик протографа Устюжской и Иасафовской Кормчих пропустил вторую страницу своего оригинала, на которой находилась вторая часть второй главы, озаглавленная „о послухе“, и вспомнил о ней только тогда, когда переписал уже седьмую главу, почему он и восьмую главу оставил без нумерации, а после нее, также без нумерации, переписал и вторую часть второй главы, почему в этих рукописях главы, начиная с восьмой (на самом деле с девятой), означаются цифрой на единицу меньшей, чем следовало бы.

В Болгарии Устюжский список ЗС был издан 4 раза: 1) Г. Д а н а и л о в, Един памятник за старото българско право, Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, т. XVIII, София, 1901, 20—24; 2) С. С. Б о б ч е в, Един памятник... критика труда Данаилова с новым изданием ЗС, Периодичко списание на Книжевното дружество LXII, София, 634—643; 3) О н ж е, Старобългарски правни памятници, София, 1903, 83—92 и 4) Венелин Г а н е в в приложении к своему обширному исследованию: Законь судный людемь, София, 1959 (стр. II+620), здесь же дан текст ЗС по Устюжской, Варсонофьевской и печатной Кормчей. Все эти издания менее исправны, чем у Тихомирова ЗС. М. А н д р е в в статье: „Към въпроса за произхода и същността на Закон судный людемь“ („Годишник софийския университет. Юридически факултет“, т. 49, София, 1958, 1—60) дал негативную фототипию ЗС по Устюжскому списку.

² Издана по Устюжской (Рум) и Иасафовской рукописям (см. прим. 1АВ) И. И. С р е з н е в с к и м в Обзорении древних русских списков Кормчей Книги, СПб., 1897 (Сборник Отдел. русского яз. и словесности И. Ак. Наук, т. LXV, № 2), Приложения, стр. 1—66. Литература указана в нашей статье „Апостол славянства св. Мефодий как канонист“, ЖМП, 1958, № 3, 38—51.

³ Издания: 1) Bart. К о р и т а r, Glagolita Clozianus, Wien, 1836; Это первое издание Клозова сборника дополнил Франц М и к л о ш и ч: Zum Glagolita Closianus, Wien, 1860; 2) V. V o n d r a k, Glagolita Closiv, Praha, 1894; 3) A. D o s t a l, Closianus, Praha, 1959.

⁴ Josef V a š i c a. 1) Anonimni homilie v rucopisi Closove, Časopis pro moderni filologii, XXXIII (1949) 6—9; 2) Origine Cyrillomethodieue du plus ancienn code slave dit „Zakon Sudnyi ljudem“, Byzantinoslavica XII (1951) 154—174; 3) Anonimni Homilie rukopisa Clozova po struci pravni, Slavia XXV, 2 (1956) 221—233; 4) Jazikova povaha Zakona sudneho ljudem, Slavia XXVII, 4 (1958) 521—537; 5) K otázce puvodu Zakona sudneho ljudem, Slavia XXX, 1 (1961), 1—19.

⁵ Fr. Grivec, 1) Clozov Kopitariev Glagolit v slovenski knjizevnosti in zgodovini, Rasprave Akademije Znanosti in Umetnosti I Ljubljana (1943), 343—408; 2) O tezkih mestih v Clozovem Glagolitu, Rasprave... (1950), 61—65; 3) Duo sermones s. Methodii Thessalonicensis, Orientalia Christiana Periodica, XVI, Roma, (1950), 440—448; 4) Zakon Sudnyj in Clozov Glagolit, „Slovo“ br. 3 (1953), 84—89; 5) Cyrillo-Methodiana... O Metodievem Nomokanonu, „Slovo“ 6—8, Zagreb (1957), 35—45.

⁶ A. Vaillant, Une homélie de Méthode, Revue des études slaves XXIII (1947), 34—47; см. также: Rajko Nachtigal, Starocrkvenoslovenske Studije, Ljubljana 1936; N. van Sijck, Die altkirchenslavisch Vita Constantini, Südostforschungen, Leipzig, 1941 (74—102); V. J. Stefañic, Novija istraživanja o Klosovu Glagoljasu, „Slovo“ 2 (1953): 67—74; Ст. М. Кульбакн, Лексичке студије, Глас Српске Ак. Наука, други разред, 182, Београд (1940), 1—43, Лексика старословенских превода хомилја 3—4; Клозов зборник 4—7.

⁷ Новейшие и лучшие издания Паннонских Житий: 1) П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения славянской письменности. Труды Славянской Комиссии. Изд. АН СССР, Л., 1930, 1—78; 2) Tadeusz Leh-Splawinski, Zywyoty Konstantina i Metodego, Poznan, 1959, 1—121; древнеславянский текст житий издан параллельно с польским переводом. Библиография о Кирилле и Мефодии до 1935 года дана в трудах: 1. Г. А. Ильинский, Опыт систематической Кирилло-Мефодиевской библиографии, София, 1934; о Паннонских Житиях § 25, стр. 20—24 и 2. М. Попруженко и Ст. Романский, Библиографски преглед на славянскитѣ кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия, София, 1935; о Паннонских Житиях стр. 27—35.

⁸ Глава 2: „По тому же и пьрци любяште и издѣтска чьстьныя бесѣды дѣяху“, то есть „Поэтому его любили адвокаты и когда он был еще молодым, вели с ним важные беседы“.

⁹ Лавров, Материалы 80—81.

¹⁰ Главный греческий источник — изданная в 1805 г. в Лейпциге и переизданная в 1807 г. в Лейпциге же, а в 1850 г. в Афинах, составленная учеником Евгения Булгариса перомонахом Афанасием Паросским небольшая (133 стр.) книжка: „Ὁβραχὸὺ χριστιανῶν“ (Полное заглавие — 12 строк), содержащая житие ученика солунских братьев епископа Словенского св. Климента, в начале которого сообщаются и некоторые новые подробности о свв. Кирилле и Мефодии, почерпнутые главным образом из утерянного „Χιλανδαρική Διήγησις“, хранившегося в Хилендаре. Об этих подробностях Н. П. Туничкий справедливо пишет, что их „общий характер таков, что самая придирчивая критика, основываясь на авторитете Паннонских Житий, едва ли могла бы усмотреть здесь противоречие последним или вообще заподозрить достоверность перечисленных сообщений“ (Св. Климент, Епископ Словенский, Серг. Посад, 1913, 36). А. Г. Ильинский (Byz. sl. I, 237) в рецензии на книгу Лаврова „Кирило та Методий...“ (Киев, 1928), предполагает, что „Хиландарское сказание, вероятно, было известно уже первым ученикам Кирилла и Мефодия, а быть может, и вышло из их среды“. Но все это справедливо только относительно жития солунских братьев до их моравской миссии, а когда начинается повествование об этой миссии, автор заменяет Моравию Болгарией, так что книжка теряет значение как источник. На основании этой книжки составлена небольшая редкая брошюра митрополита Сербии и потом епископа Будимского Димитрия Поповича (1750—1828): „Истинная повесть о Кириллѣ и Мефодии. В Будинѣ Градѣ 1823“. Экземпляр этой брошюры хранится в Центральной библиотеке Сербской Академии Наук (№ R 106). О Дионисии Поповиче см. Стојан Новаковић, Прилог к српској историји око 1790 г., Гласник Српског Ученог Друштва XX (1866) 98—101, и е го же Српска библиографија за новију книжевност, у Биограду 1869, 133—134; выдержки из „Истинной повести“, параллельно с текстом *Ὁβ. χριστιανῶν* в Приложении (стр. 263—270) к упомянутой книге Туницкого.

¹¹ „... иже хоцеть съвршенихъ сихъ бесѣдъ искати истинныхъ, в книгахъ его обрящеть я, елико прѣложн оучитель нашъ, архиепискоупъ Мефодий раздѣля на осмь словесъ... Этот Мефодиев труд потерян.“

¹² Отсюда видно, что составитель ЗС имел под руками библейский текст, где читаем: „Давид с ка за л... Какова часть ходившим на войну, такова часть должна быть и оставшимся при обозе... и постановил он это в закон и правило...“ (1 Царств 30, 23—25).

¹³ „Блоудящаго по божию закону достонть отдалятися нмъ божиим рабомъ“ (Уст. л. 56—56 об.). Доказывая моравское происхождение ЗС. Вашица слова „божиим рабомъ“ толкует в смысле духовных лиц, которые должны наложить епитимию на блудника, и видит здесь след западного влияния, где эти слова иногда употреблялись в таком смысле. Но „отдалятися“ не действительный, а возвратный залог, а слова „божи рабы“, как в Новом Завете (1 Петра 2, 16; Апок. 2, 20; 7, 3; 19, 2, 5 и др.), так и в древней христианской письменности (Варнава 19, 17; 1 Климента 60, 2; 2 Климента 29, 1 и др.) часто означают вообще членов Церкви и потому здесь следует видеть ссылку на предписание ап. Павла верующим „не сообщаться с блудниками“ (1 Кор. 5, 9 и 11). А в Исафовском списке ЗС (л. 38 об.) вместо „божиим рабомъ“ стоит: „божихъ даровъ“ и возможно, что так гласил и текст протографа ЗС, запреща в течение епитимии принимать причастие и антидор. Нельзя согласиться и с мнением Вашицы (см. прим. 4, № 5), будто знаток и переводчик почти всей Библии Мефодий в своих библейских цитатах вместо подлинного библейского греческого текста пользовался западным латинским сборником: „Collatio legum Mosaitarum et Romanarum“.

¹⁴ В Эклоге нет слов, соответствующих словам ЗС „в поусть мѣсть“ и „идеже не могоу быти боудеть помощи“, и они взяты из Библии (Второз. 22, 27).

¹⁵ М. А н д р е е в, Является ли „Закон соудный людѣмъ“ древнеболгарским юридическим памятником? Славянский Архив, Москва, 1959, 13.

¹⁶ Г. Б а р а ц, Кирилло-Мефодиевские вопросы, Труды Киевской Духовной Академии, 1891, II, 606—680; П. В. О д ж а к о в, Обычайно наследно право, Русе, 1885; В а ш и ц а, см. прим. 4 № 2.

¹⁷ Так как источники свидетельствуют, что Эклога издана девятого индикта, а во время царствования Льва Исавра этот индикт приходился и на 726 и на 741 год, то год издания Эклоги является спорным. Большинство авторов следуют мнению В. Г. В а с и л ь е в с к о г о, основательно доказывающего, что Эклога издана в 726 г. (Законодательство иконоборцев. Журнал Мин. Нар. Просвещения, ч. СХСХ, 274—278 и Труды, IV, 157—164). Н. П. Б л а г о е в однако доказывает (Еклога, София, 1932, 19—21), что Эклога издана в 741 году, так как в первые десять лет царствования (717—726) Лев был занят войнами: и так как в предисловии Эклоги выражается надежда, что она возвратит государству правосудие, существовавшее в нем до 695 г., а если в Эклоге не запрещается иконопочитание, то только потому, что об этом не было повода говорить в этом памятнике. Эти доводы нельзя признать вескими. Если Лев был занят войнами, то ведь, как известно, „когда короли строят, каменщикам приходится много работать“, а о таких „каменщиках“, которые на самом деле составляли Эклогу, говорит уже самое предисловие Эклоги — это патриций и квестор Никита, патрициис Никита и Марин, о которых упоминает и наша Кормчая Книга (гл. 49, л. 118 об.). О том, что Эклога стремится восстановить старое правосудие, говорит уже самое ее заглавие: „Избрание (Еклогѣ) из Институций, Дигест, Кодекса, Новелл Великого Юстиниана и исправление в смысле большего человеколюбия“ и непонятно, почему бы Лев понял необходимость в таком восстановлении и исправлении только перед смертью, а в течение своего двадцатичетырехлетнего царствования не понимал этого. Если Эклога считает необходимым определить наказание смертью манихеям и монтиантам (XVII, 52) — еретикам, почти исчезнувшим в эту эпоху и не имевшим никакого политического значения, то тем более Лев должен был упомянуть о защитниках иконопочитания, чья оппозиция не раз грозила ему потерей престола, если бы борьба против иконопочитания, уже началась во время издания Эклоги.

¹⁸ Chronographia, rec. de Boor, Lipsiae, 1885, p. 430, 20—21.

¹⁹ Мида Р а ј к о в и њ, Област Стримона и тема Стримон, Сборник радова Српске Академије Наука, LIX (1958), 3.

²⁰ De admin. imp. cap. 49: „Император, узнав это, дал такой приказ: Так как полная победа одержана апостолом, то подобае все войско неприятельское, добычу и доспехи отдать ему. Он приказал как самих неприятелей со всеми их семействами, их родными и близкими, так и все их имущество приписать к храму апостола в митрополии Патр. . . Он дал на это названную митрополию и грамоту. . . С того времени славяне, отданные митрополию, кормят стратигов, чиновников и всех посылаемых от народов послов, как заложников, имея своих стольников, поваров и всех приготавливающих кушанья для стола, причем митрополия нисколько об этом не заботится, но сами славяне сносят все эти припасы по определению и распределению своей общины (βυαδος)“ (Сборник документов по социально-эконом. истории Византии, Москва, 1951, 90—91).

²¹ „ . . . Лев издал грамоту, подробно излагающую, что должны доставлять приписанные (επιπορευόμενοι) под митрополита, чтобы он не обращал этого в деньги или, вообще, чтобы каким-нибудь образом не было учинено им какого-либо несправедливого убытка“ (там же, 91). Значит положение славян в Патрах было настолько тяжелым, что сам император нашел нужным защитить их. Вероятно таково же было и положение стримонцев по декрету Константина V, пока они не освободились от византийской власти. См. также К. Г р о т, Известия Константина Багрянородного о Сербях и Хорватах и их расселении на Балканском полуострове, СПб., 1879, 206—214.

²² E. A. S o p h o c l e s, Greek Lexicon, New York — Leipzig, 1888, p. 67.

²³ Acta Patr., т. II, 188—192; с параллельным русским переводом А. Павлова — Русская Историческая Библиотека, т. VI, СПб., 1880, [1908²], Приложения, 265—276. Г. А. О с т р о г о р с к и й (И. В. 513, прим. 1) датирует это послание 1394—1397 годами.

Из обширного труда Константина Багрянородного De cerimoniis aulae byzantinae (Lib. II, cap. XLVII: Salutationes legatorum. . .) видно, что представители византийской власти в сношениях с иностранными государствами вообще были обязаны титуловать византийского императора „ἡγεμῶν“ (Минь гр. СХII, col. 1255B — 1264C). Так как Мефодий был представителем византийской власти, а стримонцы даже в начале X века имели положение „славянских союзников“ (τῶν συμμάχων Σχληζήτων), как называет их Иоанн Камениат в своем труде о взятии Солуни (Theophanes Continuatus, Bonnae 1838, p. 515), то Мефодий был обязан в назначенном для стримонцев Судебнике титуловать византийского императора святым. О титулах византийского императора см. также L. В r e h i e r, L'origine des titres imperiaux à Byzance, BZ 15 (1906), 161; Г. О с т р о г о р с к и й, Автократор и самодержец, Глас Српске академије наука 86 (1935), 95 — 186; O. T r e i t n e r, Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938; 2-е изд. Darmstadt, 1956.

²⁴ О с т р о г о р с к и й, И. В. 508.

²⁵ „Встань, Цезарь, и спаси погибающий город“ и, будто бы, видели императора на боевом коне, ведущим свой народ против варваров (Феофан, а. 6505, p. 501, 10—14).

Alfred Lombard в книге: *Constantin V Empereur des Romains*, Paris, 1902, дает апологию, а иногда и панегирик Константина (см., напр., стр. 18 — 21, 168—170), сравнивая его с Карлом Великим. Критику этой книги дает И. Паргуар в ВВ XI (1904), 154—166. О положительных качествах Константина пишет и С. Станоевич в книге „Колонизация словен на Балканском полуострову“, Нови Сад, 1906, стр. 77 и 145.

²⁶ См. прим. 17.

²⁷ Уст. К. л. 3, 23—24; Иасаф. К. л. 2 об., 2—3. А тому, кто считал бы обязательное титулование Константина V святым в официальном акте несовместным со святостью самого Мефодия, следует напомнить, что каноны Карфагенского собора, внесенные в канонический кодекс Православной Церкви, карают анафемой тех, кто считает святых безгрешными (Книга Правил кан. 128 и 129; Афинская Синтагма, т. III, 567—570, кан. 114 и 115).

²⁸ ЖМ гл. 4 „шъд слоужи яко раб мньшоу братроу повиноуся емоу“. Здесь же сообщается, что он не согласился на предложение царя и патриарха возвести его в архиепископа. А в конце следующей главы говорится: „Начать же пакы съ покором повиноуся ся слоужити философу“.

²⁹ Минь гр. 107, 625В.

³⁰ См. С. Троицкий, Апостол славянства св. Мефодий как канонист, ЖМП, 1958, № 3, 38—51.

³¹ Вдовая мать крестника в отношении к куму — кума — правильно называется в списках Новгородском, л. 338 об., Троицком, л. 127 и Чудовском, л. 362 об. словом „купетра“, а в печатной Кормчей (л. 11, 51) словом „куепетра“, тогда как в других списках находим неудачные догадки переписчиков о смысле этого слова, а именно в Варсонофиевском, л. 186: „оужуку жетру свою“ (другими чернилами), в Устюжском, л. 58: „коупити робу“, в Иасафовском, л. 39: „вкоуть сестроу“. Обычно это слово производят от латинского „compater“, но такое словопроизводство не объясняет, откуда в славянском слове явилась буква *п*, а кроме того кума, как лицо мужского пола, нельзя назвать соматерью крестника. На самом деле „купетра“ есть транскрипция латинского „compater“. Вдовая мать крестника является носителем отцовского права по гражданскому закону, тогда как кум является духовным отцом крестника, почему оба они являются соотцами ребенка и не могут вступить в брак.

Западное влияние здесь несомненно, но оно существовало не только в Моравии, но и в Солуни, западном торговом центре Византии, находившемся в оживленных сношениях с Западом и в течение веков подчиненном папской власти.

³² Ганев, 161.

³³ Текст той части 6 главы ЗС, где говорилось о наказании за блуд с монахиней, в Устюжской рукописи (л. 56 об.) не сохранился, Ганев (251) это место заменяет словами: „изгорено място“. На самом деле это место не выжжено, а старательно изглажено, вероятно каким-нибудь блудником, имевшим основание опасаться за судьбу своего носа.

³⁴ Н. П. Благов. Еклога, София, 1932, 35, и Законь судный людемь. Критички бележки. Списание на Българската Академия Наука X, 6 (1915).

³⁵ Слово „людие“ иногда означало воинов и в древней Руси. См. Tadeusz Wasilewski, *Studie nad skladem spoleznym wczesnosredniowiecznych sil zbrojnych na Rusi*, *Studia Wczesnosredniowieczne*, t. IV, Warszawa, 1958, 301—389; „Дружина как группа определяется словами „гридь“ и „людие“ (387). В 968 году, когда Святослав был в Болгарии, „людие“ защищали Киев от печенегов, а переплывший Днепр отрок говорил воеводе Претичу, что если он на другой день не придет на помощь городу, то „людие“ сдадут город (Повесть временных лет, изд. под ред. Д. С. Лихачева, М., 1950, т. I, 47 — Василевски 380). Под 980 годом Летопись Нестора называет дружину Ярополка „людьми его“ (П. собрание р. летописей, СПб., 1908, I, 126 — Василевски 315, прим. 82). В дореволюционной России на товарных вагонах обычно писалось: „40 человек, 8 лошадей“, означавшее, что при мобилизации вагон может вместить 40 солдат.

³⁶ Об этом титуле Эклоги см.: S i n o g o w i t z, *Studien zum Strafrecht des Ekloga*, *Περὶ ἡγεσιῶν τῆς Ἀχαβερίας Ἀδριανῶν*, t. 21, ВЗ 52 (1952), 132—135.

³⁷ Д. Попович. Истинная повесть 7; Тунцикий, 264. Правдоподобность сообщения о мирском имени Мефодия подтверждается обычаем давать монашеские имена, начинающиеся с той же буквы, как и мирское имя постригаемого. Вероятно имя Михаил было дано Мефодию в честь того императора, при котором он родился — Михаила I Рангаве (811—813), защитника иконопочитания, что импонировало благочестивому отцу Мефодия.

³⁸ И. И. Срезневский. Обзорение, Приложения 3—4. В заглавии этом Мефодий употребляет слово „людьский“ в смысле „воинский“.

³⁹ Там же, 20.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ E. Dümmle. Die pannonische Legende S. Method, *Archiv für Kunde Österreichische Geschichtsquellen*, B. XIII (1854), S. 21.

⁴² Prof. Dr Franjo Racki, *Viek i delovanje sv. Cyrilla i Methoda*, II, 1959, Zagreb, 86.

⁴³ Fr. Dvorák. *Les Legendes de Constantine et de Methode vue de Byzance*, Prague, 1933, 17.

⁴⁴ Р. А. Наследова. Македонские славяне конца IX — начала X в. по данным Иоанна Каменнаты. ВВ XI (1956), 85, 87.

⁴⁵ Заселение Балканского полуострова славянами, М., 1872. Сочинения на М. С. Дринова, т. I, София, 1909, стр. 316: „Славянское население преобладало в Фес-

салин. . . На земле этих фессалийских Славян, в е р о я т н о, находилось „княженне словѣнско“, которым правил Мефодий. . . “

⁴⁶ *Geschichte der Bulgaren*, Prag, 1875, 152; русский перевод: История Болгар, Одесса, 1878, 150 и 187.

⁴⁷ Свв. Кирилл и Мефодий, Труды Киевской духовной академии. 1885, II, 118. Доводы Малышевского в пользу Фессалии неубедительны. Из того, что в VIII веке в Фессалии существовало славянское княжество, еще не следует, что в IX веке славянское княжество не могло быть и в Македонии, а его мнение, будто в северо-восточной части Македонии в четвертом десятилетии IX века был введен общий порядок управления, опровергается тем фактом, что и в начале X века стримонцы имели положение союзников (*ἑταίροι*) Византии и притом очень ненадежных (Каменнат, 514, 11—516, 4).

⁴⁸ См. прим. 10.

⁴⁹ Стр. 6; Туницкий, 264.

⁵⁰ Лавров, Материалы, 80.

⁵¹ В 836 году было покорено болгарами соседнее со Стримоном славянское племя Смолян, о чем свидетельствует надпись, найденная в Филиппах на мраморе одной базилики и изданная Дворником в *Bulletin de Correspondance Hellenique*, 1928, p. 125—156. См. Christian Gerard, *Les Bulgares de Volga et les Slaves du Danube*, Paris, 1939, 174—175.

⁵² Логофет Феоктист, покровитель Константина Философа. Труды К. дух. академии 1887, I, 265—297. О назначении Феоктиста логофетом 272 прим. О времени княжения Мефодия 293—294. То же мнение он высказывает и в статье: „Свв. Кирилл и Мефодий“ (Труды К. д. ак. 1885, II, 118).

⁵³ М а л ы ш е в с к и й, Логофет Феоктист, 269 и 273.

⁵⁴ *Les Legendes*, 17: „ce fut entre 843—856“.

⁵⁵ Т а м ж е, 113.

⁵⁶ Прве основе словенске књижевности међу балканских Словена, Београд, 1893, 100—101.

⁵⁷ О том, что брат императора Льва VI Мудрого Стефан поставлен Цареградским патриархом, когда Стефану было только 18 лет, есть статья С. К о л и а с в *Melanges Kyriakides*, Thessalonique 1953, p. 383—388. V. G r u m e l, *Revue des Etudes Byzantines* XVIII, 1960, p. 226. И Константин-Кирилл получил сан священника, когда ему не было и 20 лет, так как он родился в 827 году, а по сообщению греческих источников был рукоположен во священника патриархом Мефодием (842—846). Хр. Кодов в статье „Духовный чин на св. Кирилл“ (Духовная Культура, 1960, май, 16—20) доказывает, что слова ЖК „постригше и на поповство“ следует понимать в смысле: „отдадим его в духовное звание“, так как каноны (Неокесар. соб. 11, Шестого Всел. Соб. 14) запрещают рукополагать во священники до 30 лет. Но рукоположение Константина было совершено по решению государственной власти, которая часто не сообразовалась с канонами, что видно, например, из постановления еще более молодого Стефана патриархом.

⁵⁸ Но не 3—4 лет, как предполагает Малышевский (Логофет Феоктист, 294). Острогорский (И. В. 219, прим. 1 и *Byzantion* 7 (1932) 226 сл.), ссылаясь на статью Е. Штайна, доказывает, что Михаил III родился около 836 года, и, следовательно, в 842 году ему было уже не менее 6 лет. С этим согласуется и ЖК, из которого видно, что в 842 году логофет Феоктист вызвал Константина в Цареград „да ся би съ цесарем оучил“ (гл. 3) и что в 851 году „цесарь“ (Михаил) уже сам послал Константина к сарацинам (гл. 6).

⁵⁹ По-видимому, Феофил не был таким яростным иконоборцем, каким представляют его некоторые защитники иконопочитания. После смерти Феофила патриарх Мефодий (4 марта 843—14 июня 847), пострадавший за защиту иконопочитания исповедник, заявил от имени Синода, что вражда Феофила против иконопочитания прощена Богом, в чем он удостоверился чудесным образом (*Theoph. Contin.* IV 6 et 11, ed. Bonn. 651, 663—664; Минь гр. 109, 168CD et 176C — V. G r u m e l, *Les Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople*, vol. I, fasc. II (1936), p. 43—44, № 415).

⁶⁰ Истинная повесть 6; Туницкий, 264.

⁶¹ Лавров, Материалы, Проложное Житие Мефодия по рукописям: 1) б. Успенского собора и 2) Ядмирского (102—104).

⁶² Глава 18 ЖК сообщает, что Кирилл „почи о Господи сы. МВ. летома месяца февраля в. ДІ. день индикта втораго от сътворенья же сего мира. ЗТОЗ-е лето“.

⁶³ Иосиф Генезий, *Визлѣтх*, *Вопнае* 1834, 1016—1021; Продолжатель Феофана, *Вопнае* 1838, 52—54.

⁶⁴ См. прим. 61.

⁶⁵ См. прим. 60.

⁶⁶ Rudolf von J h e r i n g, *Zweck im Recht*, Vorwort, Leipzig 1877; русский перевод, СПб., 1881.

⁶⁷ *Les Legendes*, 10.

⁶⁸ Ф е о ф а н, 364, 11—18 и К о н с т а н т и н VII, *De thematibus*, с. 3.

⁶⁹ *Les Philippes* 124; „Je plus obscur“.

⁷⁰ *De thematibus*, с. 3.

⁷¹ Феофан 430, 21—22: Τὸ αὐτὸ τῶ ἐταί Κωνσταντίνος τὰς κατὰ Μακεδονίαν Σιλαβηνίξ ἡμετέρας καὶ τοῦ λοιποῦ ὁπορευόντος ἀποίχεν.

⁷² Туницкий, 274.

⁷³ См. прим. 41.

- ⁷⁴ См. прим. 42.
- ⁷⁵ Les Legendes, 15—18.
- ⁷⁶ Les Philippes, p. 128, n. 1.
- ⁷⁷ Ј а д р а н Ф е р л у г а, Ниже војно-административне јединице тематског уређења. Виз. Институт, Зборник радова, кн. 2, Београд, 1953, 77.
- ⁷⁸ См. прим. 61.
- ⁷⁹ Феофан 463, 23—464, 2.
- ⁸⁰ Феофан 491, 13.
- ⁸¹ Феофан 501, 1—2.
- ⁸² См. прим. 51, а также: F. D v o r n i k, La vie de Saint Gregoire le Decapolite et les Slaves Macedoniens au IX siecle, Paris, 1926, p. 36—37, 62.
- ⁸³ См. прим. 61.
- ⁸⁴ Л а в р о в, Материалы, 80—81.
- ⁸⁵ Op. cit. (см. прим. 19), 1.
- ⁸⁶ Туницкий, 172.
- ⁸⁷ De admin. imp., с. 32.
- ⁸⁸ Глас САН СЛХХVI (1938) 245—284. На основании лингвистического материала Скок предполагает, что славяне (но не сербы) жили здесь и до Ираклия и пришли сюда в VI веке вместе с аvaraми (278).
- ⁸⁹ Bellum Gothicum, ed. Jacobus Haury, Lipsiae, 1906, III, 379.
- ⁹⁰ Strategicon XII, 6, Scheffer 272; Извори I, 130.
- ⁹¹ Tactica XVIII, 100, Минь гр. 107, 968D — 969A.
- ⁹² Historiae, ed. de Boor Lipsiae 1887, VI, 2, 224, 11—12.
- ⁹³ „Стримонцы были наиболее активными и грозными (redoutables) из всех славян, населявших Македонию“ (Ch. G e r a r d, Les Bulgares de la Volga et les Slaves du Danube, Paris, 1939, 133—134).
- ⁹⁴ Miracula S. Demetrii, I, 14, Минь гр. 116, 1300; II, 4, Tougard 102, 20, 156, 75; 166, 87; 182, 106; 184, 107; Сборник док. XIV, §§ 125, 133, 139, 162, стр. 96—98.
- ⁹⁵ И. Каменат. О взятии Солуни сарацинами: „Не было никого, кто бы искуснее их (стримонцев) попадал в цель и ничто не могло противостоять силе их стрел“ (Th. Continuat, ed. Bekker, Bonnae, 1838, 523, 7, а также: 524, 5—8; 528, 9—10 и 535, 17—18).
- ⁹⁶ Strategicon XII, 5; Scheffer 272—273, 276; Извори I, 130, 134; Ст. Станојевић и В. Ђоровић, Одабрани извори за српску историју, 27—32; Сборник док. 82—84.
- ⁹⁷ Strategicon XII, 5, Scheffer 281; Извори I, 138.
- ⁹⁸ Miracula II, 4, Tougard 156, 76—78; 182—186; Vita S. Gregorii Dec. 10, p. 54, 23—26; Tactica XVIII, 99—101, Минь гр. 107, 968—969.
- ⁹⁹ Miracula Sancti Demetrii II, 4 — Tougard 148—166, 65—87; Извори I, 198—205; Фрањо Баршић, Чуда Димитрија Солунског као историски извори, Посебна издања Српске академије наука, книга ССХХ, Београд, 1953, 106—108. В 691—692 гг. в Малой Азии около 20 000 славянских воинов, по-видимому, возмущенные нарушением договора с арабами Юстинианом II, перешли на сторону арабов и византийское войско вынуждено было бежать (Феофан, 365, 30—366, 20). Поражение царя Никифора Крумом в 811 году отчасти объясняется помощью, оказанной Круму славянами (H. G r e g u a r, Un puceau fragment du Scriptor incertus de Leone Armenio, Byzantion XI (1936) 423, 28).
- ¹⁰⁰ Чудеса св. Димитрия II, 4, Tougard 166, № 86 и 176, № 96.
- ¹⁰¹ Т а м ж е, 168, № 89.
- ¹⁰² См. прим. 71.
- ¹⁰³ П. Н и к и ф о р, Breviarium 36, 17—37, 9.
- ¹⁰⁴ См. прим. 95.
- ¹⁰⁵ Стратегикон XII, 5, Scheffer, p. 272—273. И. М я т л е в в статье „Причины, по которым болгарский народ миновал в своем развитии стадию рабовладения“ (Историски Студии, София 1955, 234—310) доказывает, что рабство не было распространено в Болгарии, а это говорит против происхождения ЗС в этой стране.
- ¹⁰⁶ По обычному славянскому праву наказание за убийство („вражда“) было правом и даже обязанностью ближайших родственников убитого, и только в случае их отсутствия — обязанностью рода или племени. См. д-р К а р л о К а д л е ц, Првобитно словенско право пре Х века, Београд, 1924, 89 сл.; А. С о л о в њ е в, Το φρικόν, један словенски утицај у византиском праву, Архив за правне и друштвене науке XXV (Београд, 1932), 23—33; Кара за убийство в византийской и славянской праве, Записки Русского Научного Института в Белграде VII, 1932, 331—351; G. P u i l l a r d et A. S o l o v i e v, Το φρικόν, Une influence slave sur le droit penal byzantine, Μεταφραζα Παπποδωξ, Athenes, 1934, 211—232.
- ¹⁰⁷ См., например, грамоту Константинопольского патриарха Антония русскому великому князю Василию Димитриевичу 1394—97 гг.: „Царь. . . поставляется царем и самодержцем Ромеев, то есть всех христиан. . . Великий царь господин и начальник вселенной. . . Послушай верховного апостола Петра, говорящего. . . : „Бога бойтесь, царя чтите“, не сказал „царей“, чтобы кто не стал подразумевать именующихся царями у разных народов, но сказал „царя“, указывая на то, что один только царь во вселенной, ибо если и некоторые другие из христиан присваивают себе имя царя, то все эти примеры суть нечто противозаконное и противозаконное, более дело тирании и насилья“ (Русская Историческая Библиотечка, т. VI, СПб., 1880 [и 1908²] 272, 274, 276). А царем в это время был Мануил II Палеолог (1391—1425), сателлит султана Баязида, и подвластная Мануилу территория была ограничена стенами Константинополя. См. также: Fr. D ö l g e r, Byzanz als weit-

geschichtliche Potenz, Wort und Wahrheit, München, 1949; O. Trettinger, Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihre Gestaltung. . . 2 Aufl., Darmstadt, 1956.

¹⁰⁸ Эклога XVII, 1: ἰσ' ἀλλακτά. 'Αλλακτῶν — iustus vel baculum, non flagellum (Du Gange, Glossarium, Vratislaviae, 1891), то есть „трость или палка, не бич“. В других случаях телесное наказание означает в Эклоге глаголом τῶπτω, который ЗС переводит „да тепеть“ или „тепеться“ (гл. 9, 14, 18, 25, 27, 29) — бить, ударять, а иногда и — бичевать. Стремясь дать наиболее действительную защиту праву убежища, ЗС добавляет к тексту Эклоги: „кто любю будеть“. Значит всякому нарушителю этого права, не исключая и жупанов, грозит то же жестокое наказание.

¹⁰⁹ Ст. Станоевич в труде: „Византија и Срби“, кн. друга — Колонизација словена на Балканском полуострову, Нови Сад 1906, стр. 242, ссылаясь на византийских историков, приводит несколько таких случаев.

¹¹⁰ Там же, стр. 137, 241, 243.

¹¹¹ Там же, стр. 141, 242.

¹¹² Там же, стр. 142, 243.

¹¹³ Такова, например, Кормчая 1493 года, № 412, принадлежавшая Соловецкому монастырю, позднее Казанской духовной академии, а ныне Московскому Историческому музею. Описана в журнале „Православный Собеседник“ (Казань), январь, 1882; см. Н. С. Суворов, Следы западного католического церковного права в памятниках древнерусского права, 51—52, прим. 87.

¹¹⁴ В статье: „Закон судный людей“ (Списи на Българска академия наука, кн. X, стр. 127) Благоев доказывает, что ЗС составил некий болгарский монах, но в „Лекциях по истории на българско право“, София 1926, признает, что правдоподобное мнение о болгарском происхождении ЗС „не е подкреплено съ исторически факти“ (стр. 22). Однако в книге „Еклога“ (София, 1932) он опять пишет, что ЗС есть „една компиляция, която, вероятно, некой български монах е съставил. . . за църковните люди, кои су били посветени на манастира“ (стр. 35). Но невероятно, чтобы некий монах стал компилировать закон, в котором нет ни слова о монастыре и его доходах, а подробно говорится о том, как нужно делить военную добычу.

¹¹⁵ См. прим. 97.

¹¹⁶ Камениат о взятии Солуни арабами: „Это (нежелание большинства славян защищать Солунь) произошло от того, что они простодушны и вверены очень плохим вождям (ἄρχοντας), предпочитающим личную выгоду общему благу, обычно строящим козни соседу, падким на подарки и интересующимся только его имуществом“ (стр. 515).

¹¹⁷ Лев VI Мудрый, Тактика IV, 10, Минь гр. 107, 701D.

¹¹⁸ То есть фиску в Солуни.

¹¹⁹ Камениат, 515. 2; 546, 3.

¹²⁰ О свидетелях на суде в древнеславянском праве см. С. Прохаска, Posluch et Vidok dans le droit slave, Byzantinoslavica XX; 2 (1959) 231—251.

¹²¹ Вашица в упомянутой статье о характере языка в ЗС (Slavia XXVII, 4, 1958, 521—537) видит здесь указание на скотоложство (531—534), но слово „житие“ указывает не на такой акт, а на известный образ жизни. Как мы видели, Мефодий обычно руководится канонами Василия Великого, а в этих канонах скотским именуется не скотоложство, а образ жизни многобрачного. Это видим в его 65 каноне как в греческом оригинале (Ioanni Scholastici Synagoga L titularum; ed. V. Benešević, München 1937, tit. 43, p. 135: πολυγαμίαν ὡς κτηνοβίαν), так и в Мефодиевом сокращенном переводе этой Синагоги (Срезневский, Обзорение. . . Кормчей книги, Приложение, стр. 55: Многобрачя. . . яко скотьско).

¹²² Вашица (op. cit., 534) предполагает, что здесь имеется ошибка переписчика, и толкует это место, считаясь с обширной редакцией ЗС по изданию Дубенского, где вместо „непобедими“ стоит „небдими“, что Вашица толкует в смысле „невменяемые“, а вместо „на присягу“ стоит „на прю“. Но текст всех рукописей краткой редакции ЗС гласит именно „непобѣдими“ и весь этот период перечисляет свидетелей, которых „не достонит ни въ едину прю примати“, так что вторичное упоминание о „при“ было бы излишним повторением, что трудно допустить в лаконическом стиле ЗС. На самом деле последний период второй главы ЗС имеет тот вполне ясный смысл, что свидетели, несмотря на убеждения отказавшихся присягать, отводятся от свидетельства, так как их упорный отказ от присяги дает основание сомневаться в истинности их показания.

¹²³ Минь гр. 107, 625B. Здесь годовая работа наемника оценивается всего в два златника.

¹²⁴ Минь лат. CXIX, p. 1013A.

¹²⁵ Нужно добавить, что хотя слово „сшествіе“ и встречается в древнеславянских памятниках, но не имеет здесь того смысла, который придает ему Вашица, а означает или сходжение, снисхождение или — совпадение, случайность. См. И. И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка, III, 868.

¹²⁶ Не „сохранила“, а исправила. Составитель обширной редакции ЗС изменял и дополнял текст краткой редакции этого памятника сообразно тексту Эклоги и других источников.

¹²⁷ Op. cit., Slavia XXVII/4 (1958) 532.

¹²⁸ Изд. 1804 г., II, л. 60, грань четвертая: „дѣвамъ же вящшимъ быти дванадесете лѣтъ“.

¹²⁹ Там же, глава 49, зачаток вторый, глава 1: „женѣ же отъ трехъ надесеть лѣтъ“.

¹³⁰ Лавров, Материалы, 162—164.

¹³¹ Г. Бараци, Кирилло-Мефодиевские вопросы, Труды Киевской д. академии

1891, II, 606—680; Собрание трудов по вопросу об еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности, Париж, 1927, 349—375.

¹³² V. G a r d t h a u s e n, Griechische Palaeographie, B. II, 2 Aufl., Leipzig, 1918. См. приложенные снимки с рукописи 862 года № 3 и с рукописи 880 года № 4а, из которых видно, что в эпоху Мефодия буква „г“ у греков в унциальном и маюскульном письме писалась не как „γ“, а как „Γ“, а что правая часть буквы „κ“ писалась отдельно от левого столбика, это видно из снимка на стр. 151 Греческой палеографии Гардгаузена. И позднее греческая цифра 13 иногда писалась очень похоже на цифру 20. Примером может служить хранящаяся в Московском Историческом музее самая древняя рукопись Синтагмы Матфея Властаря, датированная 1342 годом, а составлена эти Синтагма, как известно, в 1335 году.

¹³³ Такую же ошибку сделал переводчик греческого оригинала Проложного жития Мефодия, сохранившегося в славянской рукописи 1405 года (Л а в р о в, Материалы, 102—103). Здесь сообщается, будто царь поставил Мефодия князем „въ Словѣнѣхъ“, когда ему было только 12 лет. Между тем в Львовской рукописи этого жития говорится, что Мефодий был поставлен князем, когда ему было 20 лет, что вполне соответствует другим датам, а именно, что Мефодий родился около 811 года, был вызван в Константинополь в 829 году, а князем был назначен, прослужив там некоторое время.

Нужно обратить внимание на обозначение места Мефодиева княжества: „въ Словѣнѣхъ“. Очевидно это — перевод греческого ἐν Σκλαβονίαις, а „Σκλαβονία“ у греческих авторов служило специальным названием для населенной славянами Македонии (см. Извори I, 222, прим. 9).

нѣтесниовілюдіи . немогѣше понести гнѣдъ поре
нїа : Ветеръ кажетъ во Златѣ . мисова покондаѣ
и дневнаи пощѣ : Видѣра глашомитѣ . самі про
повѣда тигра дѣщюю годнѣ . на рѣбланіе св
тавѣдѣаѣ : Законъ соупылаше : Прѣже всѣмъ
правдаи дѣстѣнної обѣжнѣ в ретіатн . тѣмъ
нѣстѣмъ шѣстѣмъ прѣвѣнъ дѣнѣмъ в ннѣа б
гѣа . мисовѣ мисовѣа . внѣрѣ прѣвѣа вѣа мѣ
пангрнѣа гѣ . да шѣаю тѣа вѣбѣжнѣра совѣт
нѣмъ нѣ . мисовѣмъ гѣсподѣта в тѣмъ гѣ
нѣповѣрѣ прѣвѣн прѣнѣа гѣ . да прѣдѣа тѣа со вѣ
нѣмъ нѣма вѣн . нѣцѣа нѣа да тѣа мѣнѣн :
Рѣсѣ мисовѣ прѣнѣа вѣсѣдѣ . нѣшѣ нѣтѣ дѣстѣннѣ
нѣшѣо соуднѣнѣ нѣ повѣдѣа нѣ . бѣсѣ нѣдѣтѣа мѣ
ногѣа тѣнѣсѣдѣ прѣнѣнѣо нѣ мѣа дѣтѣннѣсѣ . нѣшѣ нѣнѣ
нѣо . дѣнѣ прѣтѣнѣ нѣ послѣдѣ . мисовѣ законѣа вѣжнѣ
вѣлнѣтѣ прѣа тѣнѣдѣ на гѣ прѣа тѣнѣа нѣтѣ . гѣжѣ
падрѣа гѣа тѣ . бѣтѣнѣ законѣа нѣ мисовѣа нѣа
дѣнѣжѣсѣ гѣо нѣхрѣаннѣа . прѣнѣа тѣа да бѣдѣа :
Нѣхѣдѣнѣсѣоу нѣстѣа тѣа нѣа вѣрѣа . повѣа тѣа хрѣ
нѣтѣа мѣа вѣсѣ нѣ прѣа дѣннѣа словѣа нѣ вѣщѣн . нѣ
бѣдѣа мѣа свѣсѣ нѣмъ нѣтѣн . нѣ мѣа тѣа . нѣа совѣ
тѣа нѣ вѣрнѣнѣа нѣа . нѣ мѣа шѣа бѣа да тѣа
сѣвѣрѣа мѣа свѣсѣ нѣа . нѣа тѣа прѣа мѣа гѣа нѣ
лѣ повѣа дѣа брѣанн . нѣ мѣа нѣрѣа погѣа . нѣа жѣа
дѣа шѣа повѣа дѣа . нѣсѣтѣа дѣа тѣа дѣстѣннѣа
вѣнѣа тѣа нѣнѣа . дѣа прѣа свѣсѣ нѣа . вѣнѣа тѣа

As I understand
the
Pavel
ne
Cm. 11

+

+

„Закон судный людем“ в рукописи Исафовской Кормчей (Гос. Библиотека им. Ленина, Собрание Московской духовной академии, № 54), л. 38а

а б е т в е н . и а щ и в е л п р о и а ж е н ѣ н о р д ѣ в а д а е т ѣ .
 и а щ и е т е р о ш н е и с л о в ѣ т ѣ п р е ш е с т в ѣ а . в е л о у
 і а з а в ѣ п а д а т и . і і в е с е д о с т о н і с е н ѣ н е д ѣ л ѣ м ѣ
 с п е с а д ѣ и с е п ѣ т а т и . і і с о т н е с а х ѣ в е т ѣ д ѣ в ѣ н
 в е л ѣ к ѣ ш и н н и ц ѣ м ѣ с ѣ л ѣ . а щ е в е л і с ѣ і с о у к ѣ ж и
 і с е н ѣ а н м а о e d ѣ т и . д а с е г о д ѣ в е л о д о с т о н і в
 о б н о в а т и н і s o t ѣ . п о в е л ѣ п о в е л ѣ н ѣ в ѣ і n
 e d s o n ѣ n a c t a в л а т н ѣ у п о в а т о щ и n a x ѣ б ѣ . в о
 в е с e n e s ѣ і s o u k ѣ ж е n ѣ г л a y c e л ѣ ш a t i n . г р а т и
 к ѣ і n n і r a k ѣ n в ѣ р ѣ і n в о n п о з ѣ v a d ѣ a o y c t p o ѣ
 a o n ѣ t ѣ v p a e t ѣ г a k ѣ o a ш e t ѣ . в e s e l ѣ i s o a t ѣ a
 a z a в ѣ c e n ѣ v і o л м ѣ n ѣ : - c o p ѣ v a c ѣ n ѣ o b ѣ n t e t ѣ x ѣ :
 д ѣ с e t o n і v ѣ п р е в ѣ ш a t ѣ x o d ѣ n n і c t e t e p ѣ
 л o z ѣ c n a t ѣ : ѡ в ѣ : c o t o y k ѣ п o c ѣ ш a t ѣ n ѣ y c
 д н о e t ѣ o y . п o d o k ѣ і k e п o c ѣ ш a t ѣ n ѣ b p a z ѣ n
 в o y c ѣ і t i . п o c ѣ d ѣ ж и t a t ѣ n і d ѣ p o y v o ѡ v ѣ t i
 c в е р ш a р і n n o e . д а c y d e c л o v o в a ш e v ѣ c a t ѣ n i c
 л і o p a e t a p e n o . в e d ѣ t i n і a n o ѣ n n o m ѣ o m
 k e ѡ в ѣ c ѣ v a t i n . л і k e v o n ѣ p d e t ѣ . л і p a z ѣ
 п o c ѣ ш a t i . т ѣ o k e e t ѣ n a ш e g o ѡ в ѣ t o v a n і a :
 e t ѣ o v a c ѣ n ѣ o b ѣ n t e t ѣ x ѣ : Н ѣ k e z ѣ p o c e m t ѣ
 л o . л і t t i c ѣ c n a m a t ѣ d . л і ѡ y c e n і n п л a m e n ѣ
 n і t t ѣ d ѣ n n ѣ v o c p ѣ t ѣ . і e d ѣ ѡ b ѣ t i n e c a n ѣ
 e d n o y : Н ѣ k e ѡ в a n t a e і n p р ѣ c p ѣ ш e n і c л o k o
 v і o n n p р і e m ѣ . ѡ в a n t a ѡ ц a t e c o v і t ѣ k a c o ѡ b
 p і e n ѣ . n m o l і n p р o e t ѣ d a n і a . і k e o c p ѣ ш
 ѡ d ѣ t i n e c a n ѣ e d n ѣ d : Н ѣ k e в ѣ d ѣ t ѣ o p і o c p ѣ

„Закон судный людем“ в рукописи Исафовской Кормчей, л. 42а

ИЗВЛЕЧЕНИЕ
ИЗ СЛАВЯНСКОГО СБОРНИКА ТВОРЕНИЙ
СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МЕФОДИЯ

Русский перевод и предисловие
епископа МИХАИЛА (ЧУБ)

1. Молитва св. Мефодия (из сочинения „О воскресении“).
 2. О жизни и о разумной деятельности.
 3. О различении яств и о телще, упоминаемой в книге Левит, пеплом которой окроплялись грешники.
 4. Святого Мефодия, епископа Филиппийского, к [С]истелно „О проказе“.
 5. Того же Мефодия о пиявице, о которой говорится в книге Притчей, и о (словах) „Небеса проповедуют Славу Божию“.
-

ПРЕДИСЛОВИЕ

К концу третьего века христианство распространилось почти по всем областям Римской империи и вышло за ее пределы. Широко раздвинув свои географические границы, Церковь имела к этому времени в числе своих членов представителей множества различных народностей и разных слоев общества и, в то же время, деятельно благоустроивала свою внутреннюю жизнь, с успехом боролась с внешними и внутренними врагами и закладывала прочные основы богословской науки.

Еще до Миланского эдикта Церковь, в лице виднейших своих представителей, использовала все возможности для великой созидательной работы, для развития различных отраслей богословского знания. Вспыхивавшие то в отдельных областях, то повсеместно языческие гонения не в силах были прекратить эту созидательную деятельность Церкви, хотя и являлись серьезной помехой на пути нормального развития и нередко уничтожали (полностью или частично) плоды созидательного труда. По вполне понятным причинам та часть богословского наследия этой ранней эпохи, которая сохранилась до наших дней, обладает совершенно исключительной ценностью.

Непревзойденная по своему значению святоотеческая письменность, созданная трудами великих вселенских учителей четвертого и пятого столетий, напряженная работа догматической мысли в эпоху Вселенских соборов, аскетические и мистические прозрения подвижников Египта, Синая, Сирии и Палестины — все это было подготовлено предшествовавшим развитием. Бурный расцвет богословской литературы после Миланского эдикта может быть понят и по достоинству оценен только в том случае, если будут должным образом определены связи, соединяющие эту эпоху с предшествующей. Непрерывность исторических традиций имеет в данном случае исключительно важное значение.

С этой точки зрения самое серьезное внимание исследователя привлекает к себе литературное наследие св. епископа Мефодия, который прославился ученой защитой церковных преданий на исходе третьего столетия, а в конце Великого гонения увенчался мученическим исповеданием веры. Литературная деятельность св. Мефодия, как видно, совпадает с концом доникейского периода развития богословской мысли, и, в известной степени, может рассматриваться, как своеобразный итог этого развития.

Сохранившиеся сведения о жизни св. Мефодия отличаются крайней ограниченностью. Желание выяснить, по возможности, хотя бы важнейшие факты, относящиеся к его биографии, заставляет исследователя погрузиться в лабиринт ранее сделанных противоречивых высказываний, мнений и догадок, но окончательный итог этих поисков является весьма скудным. Достаточно сказать, что до настоящего времени, несмотря на большие усилия специалистов, не существует твердо установившегося эпитета, который указывал бы на неоспоримо засвидетельствованный факт его архиерейского служения в определенном городе. Необходимо также отме-

тительное обстоятельство, что в „Церковной истории“ Евсевия Кесарийского вовсе не упоминается имя св. Мефодия. Причину этого, по мнению авторитетных патрологов, следует искать в общеизвестном ярко выраженном антиоригенизме св. Мефодия: умолчание о нем такого восторженного почитателя Оригена, каким был Евсевий, может служить классическим примером предвзятой пристрастности. Весьма прочно установившееся предание, восходящее к Леонтию Византийскому, долго указывало епископскую кафедру св. Мефодия в Патарах в Ликии. Имя Мефодия „Патарского“ сделалось знаменитым в Средние века в связи с приписанным ему тогда апокрифическим „Откровением“. С течением времени богословская наука, несмотря на многовековую ассоциацию, установившуюся между именем св. Мефодия и Патарами, а также несмотря на несомненность связей его с Ликией вообще и с Патарами в особенности, должна была предпринять поиски его епископской кафедры в другом месте¹. Наиболее вероятной в настоящее время представляется та версия, согласно которой св. Мефодий — уроженец Ликии — был епископом в г. Филиппах в Македонии. Славянские рукописи, сохранившие до наших дней значительную долю того, что было написано св. Мефодием, многократно свидетельствуют о Филиппах, как о месте его епископского служения.

Наиболее значительным выводом из всех исследований и изысканий, посвященных св. Мефодию, является факт несомненного преобладания во всей его деятельности интересов литературного, богословского и философского порядка. Им он посвятил всю свою жизнь и ради них перенес много испытаний. Наиболее надежно засвидетельствованной датой его мученической кончины является 311 год.

Несмотря на умолчание, сделанное Евсевием Кесарийским в „Церковной истории“, можно с несомненной уверенностью утверждать, что св. Мефодий уже при жизни был авторитетнейшим богословом. В последующие века его многократно цитировали не только единомышленники, но и противники. Интересно отметить, что тот же Евсевий, не называя имени св. Мефодия, пользовался его творениями. Судьба духовного наследия св. Мефодия в последующих веках весьма своеобразна; в течение ряда столетий с его именем связывали сочинения, вовсе ему не принадлежащие. В то же время подлинные его творения или постепенно отодвигались на второй план или пребывали в неизвестности. Лишь сравнительно недавно патрология точно установила круг произведений, несомненно принадлежащих св. Мефодию. В этом деле основная заслуга принадлежит покойному профессору Н. Г. Бонвечу (Bonwetsch)². На русском языке существует перевод лишь части творений св. Мефодия, сделанный проф. Е. Ловягиным еще в прошлом столетии с изданий греческого текста³. Даже в этот перевод, сделанный специалистом, вошли две проповеди, совершенно неосновательно приписанные св. Мефодию. Между тем, в патрологической науке уже давно сделалось известным, что дошедшие до нас греческие тексты (неоднократно издававшиеся и переводившиеся на разные языки) далеко не исчерпывают собою всего объема сохранившихся произведений св. епископа. Совершенно исключительную ценность имеют в данном случае древние славянские переводы трудов св. Мефодия. Рукописные сборники, в которых дошли до нас эти переводы, в древности бережно хранились, изучались и переписывались монахами. В настоящее время значительная часть этих

¹ В результате этих поисков патрология XIX века, следуя за блаж. Иеронимом, признала св. Мефодия епископом Олимпа в Ликии.

² Н. Г. Бонвеч — уроженец б. Саратовской губ., профессор евангелической теологии в Дерпте (Тарту), затем в Геттингене, автор ряда ценных патрологических и церковно-исторических исследований. Скончался в 1925 году.

³ „Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полное собрание его творений, переведенных с греческого под ред. проф. СПб. дух. академии Евграфа Ловягина. СПб., 1877“. В 1905 году вышло второе издание.

сборников входит в состав драгоценных рукописных собраний важнейших книгохранилищ нашей страны. (Некоторые из славянских рукописей с творениями св. Мефодия известны и за пределами СССР, в частности в Румынской Народной Республике.) Эти славянские тексты, сохранившие до наших дней мысли автора, писавшего в конце третьего и в первые годы четвертого века, восходят к древнему славянскому переводу, сделанному в Болгарии не позднее десятого века. Тексты эти в значительной своей части совпадают с сохранившимися греческими текстами, но, наряду с этим, весьма солидная доля наличного славянского рукописного наследства св. Мефодия не имеет для себя параллелей в греческих рукописях. Иными словами, во многих случаях славянский перевод является единственным источником нашего ознакомления с подлинными творениями св. отца. В этом и заключается значение славянских текстов, о которых здесь идет речь. Для иллюстрации сказанного достаточно отметить, что общеизвестный греческий текст знаменитого полемического произведения св. Мефодия „О воскресении“, доставившего ему славу виднейшего антиоригениста, в значительной степени дополняется и контролируется славянским переводом. В то же время некоторые творения св. Мефодия сохранились исключительно в славянском тексте⁴.

Ознакомление с содержанием этой — славянской — части литературного наследства св. Мефодия до настоящего времени было возможно только по изданиям проф. Н. Г. Бонвеча⁵. Но эти издания, при всех своих исключительных научных достоинствах, имеют одну своеобразную особенность: если греческий текст дается здесь в подлиннике — на основании наиболее авторитетных рукописей, — то для славянского текста имеется лишь немецкий перевод. Перевод этот сделан весьма тщательно, с хорошим знанием особенностей древнего славянского языка. Однако никто не станет оспаривать тот факт, что, как бы далеко ни ушел в своем развитии современный русский язык от того языка, на котором написаны уже не раз упоминающиеся здесь славянские рукописи, созвучность русского и древнеславянского языков (в самом обширном значении этого выражения) значительно больше, чем созвучность немецкого языка с языком славянским. Во всяком случае, для успеха перевода это обстоятельство имеет большое значение. Для русского читателя узнавать содержание творений св. Мефодия, сохранившихся только в славянском тексте, из немецкого перевода — значит, по меньшей мере, снижать познавательную ценность изучаемого материала. Таковы те соображения, которые явились побудительной причиной, заставившей автора этих строк заняться работой над славянскими рукописями творений св. Мефодия и предпринять опыт перевода некоторой части вышеназванных славянских текстов на современный русский язык.

Вместе с тем результаты предлагаемого вниманию читателей труда являются частичным исполнением пожеланий проф. Е. Ловягина, высказанных им в уже упомянутой книге, „чтобы все славянские переводы (творений св. Мефодия) были пересмотрены и изданы, как редкие сокровища, частью дополняющие текст изданных греческих творений св. Мефодия, частью не известные ни на каком другом языке“⁶.

Необходимо иметь в виду, что в настоящее время патрология располагает весьма разнообразным материалом, обеспечивающим возможность

⁴ Правда, для одного из этих трактатов („О прокаже“) сохранились и греческие фрагменты, но общий объем их значительно меньше, чем объем славянского текста.

⁵ Первое издание — N. G. Bonwetsch. Methodius von Olympus. 1891. Второе издание — N. G. Bonwetsch. Methodius. Lpz., 1917. Последнее из этих двух изданий является наиболее полным, и по нему цитируются творения св. Мефодия во всех позднейших исследованиях. В нижеследующем изложении цитация также основана на этом издании.

⁶ Е. Л о в я г и н. Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. СПб., 1905, стр. 22—23.

ознакомления с значительной частью произведений, написанных св. Мефодием. Некоторая часть этих сочинений сохранилась целиком, с другими мы можем знакомиться на основании более или менее обширных фрагментов, извлечений и изложений. Славянские тексты, о которых здесь идет речь, по крайней мере в известной части своей являются именно такими извлечениями и изложениями, по всей вероятности, весьма немногим отличающимися от подлинника. (Кроме славянских переводов творений св. Мефодия сохранились — в виде сравнительно небольших фрагментов — древние сирийские и армянские переводы.) До наших дней целиком дошел текст „Пира десяти дев“ и сочинения „О свободе воли“; для „Пира десяти дев“ — и только для него — рукописное предание сохранило полностью греческий текст, в то время как для трактата „О свободе воли“ имеется большой греческий фрагмент (приблизительно $\frac{1}{3}$ всего объема текста) и полный текст славянского перевода. Кроме того, мы имеем приближающийся к полноте текст обширного трактата „О воскресении“, реконструируемый на основании взаимно дополняющих друг друга греческих и славянских рукописей, и славянские тексты небольших трактатов „О жизни и разумной деятельности“ („О житии и деянии разумные“), „О различении яств и о телце, упоминаемой в книге Левит, пеплом которой окроплялись грешники“ („О разлучении яди и о юнции мением в левитице еже пепелом грешнии кропахуся“), „О прокаже“ („О прокажении“) ⁷ и „О пиваице, о которой говорится в книге Притчей, и о словах „Небеса проповедуют славу Божию““ („О пиваице сущии в притчах и о небеса исповедают славу Божию“). Из сочинения „О сотворенном“ сохранились краткие выдержки; из сочинений „Против Порфирия“, „О мучениках“ и из толкования на книгу Иова имеются только отдельные небольшие фрагменты. Таков объем сохранившегося до наших дней литературного наследия св. Мефодия. (Существуют указания на принадлежащие ему же толкования на Песнь Песней, на книгу пророка Аввакума и на книгу Бытия; упоминаются также названия трактатов „Об Аэндорской волшебнице“ и „О теле“; эти сочинения утеряны.) Излюбленными литературными формами св. Мефодия являются диалоги и письма. В этих формах нашли свое выражение литературные приемы соответствующей эпохи, но вполне возможно, что письма св. епископа были реальными ответами на адресованные к нему вопросы.

В нижеследующей публикации дается перевод молитвы св. Мефодия, которой заканчивается сочинение „О воскресении“, и четырех трактатов: „О жизни и разумной деятельности“, „О различении яств“, „О прокаже“ и „О пиваице“.

Молитва св. Мефодия, известная только в славянском тексте, вне всякого сомнения, принадлежит к числу наиболее ранних христианских молитв. Употребленные в ней формулировки и выражения чрезвычайно характерны для суждения о догматическом словоупотреблении доникейской эпохи. Заслуживает особого внимания то место молитвы, где говорится о победе над смертью, совершенной страданиями и умерщвлением Бесстрастного и Бессмертного. Здесь встречаются и скрещиваются слова и мысли, знакомые уже древнейшей христианской Церкви (сравн. Игнатий Богоносец, „Послание к Полликарпу“, 3, 2; Григорий Неокесарийский, „Послание к Феопомпу“, 7, 8, 10) и прочно вошедшие в молитвенный обиход последующих веков (сравн., напр., в „Последовании на сон грядущим“ в современных молитвословах Молитва вторая). Вся молитва имеет большое значение для суждения о прочности и устойчивости церковных традиций и, в частности, о способах сохранения и передачи этих традиций.

⁷ Сохранившиеся греческие фрагменты трактата „О прокаже“ (очень небольшие по объему) местами дают несколько более подробный текст, чем соответствующий славянский перевод. Хотя в объемном выражении речь идет всего о нескольких строках, указанное обстоятельство свидетельствует о том, что славянский переводчик в некоторых случаях довольствовался парафразом.

Основная мысль трактата „О жизни“⁸ — христианское и, вместе с тем, философское (приближающееся к стоической морали) увещание довольствоваться тем, что Бог даровал в земной жизни, терпеливо переносить искушения и ждать непреходящих благ будущего.

Все три следующие трактата, переводы которых здесь даются, имеют своей основной задачей истолковать в христианском смысле иудейские обрядовые предписания; наряду с этим в них много элементов нравоучительного и догматического характера. Заслуживают большого внимания высказывания, имеющие значение для церковной истории; здесь можно найти ценные указания на применявшиеся в древней Церкви методы покаянной дисциплины и на установившуюся литургическую практику; можно услышать также жалобы на проникавшие в церковное общество — даже в среду высшей иерархии — слабости и пороки. По местам звучат мотивы автобиографического характера.

Внимательно читываясь в текст этих сочинений, можно найти в них и элементы полемики, определяемой той фактической обстановкой, с которой приходилось иметь дело св. Мефодию⁹.

Основной рукописью для работы над текстом названных творений явился „Сборник“ XVI века, хранящийся в Ленинграде в Государственной Публичной Библиотеке имени Салтыкова-Щедрина (Q I 265)¹⁰.

Текст основной рукописи сличен с текстом следующих рукописей:

- 1) Рукопись Библиотеки Академии Наук Союза ССР 16. 16. 2 (XVII в.).
- 2) Рукопись Библиотеки им. Ленина из собрания Московской духовной академии №41, ранее находившаяся в Троице-Сергиевой Лавре (нач. XVII в.).
- 3) Рукопись Государственного Исторического Музея из Синадального собрания №170 (XVI в.).
- 4) Рукопись Библиотеки им. Ленина из собрания Моск. дух. академии № 40, написанная для Арсения Суханова (XVII в.).
- 5) Рукопись Библиотеки им. Ленина из собрания Общества Истории и Древностей Российских № 137 (XVII в.).

Кроме указанных выше рукописей, были привлечены следующие:

- 6) Рукопись Госуд. Исторического Музея из Уваровского собрания № 115 (XVI в.).
- 7) Рукопись Госуд. Истор. Музея из собрания Чудовского монастыря № 233 (XVI—XVII в.).
- 8) Рукопись Госуд. Истор. Музея из собрания Чудовского монастыря № 205 (XVII в.).
- 9) Рукопись Госуд. Истор. Музея из собрания Единоверческого монастыря № 12 (XVII в.).
- 10) Рукопись Госуд. Истор. Музея из собрания Барсова № 264 (подделка — довольно искусная — под XVI век, воспроизводящая, по-видимому, слово в слово текст старинной рукописи, послужившей образцом для настоящей).

Сравнение текста рукописей №№ 6—10, хранящихся в Государственном Историческом Музее, с текстом основной рукописи не выявило сколько-нибудь заслуживающих внимания вариантов. Основные варианты, выявленные при сличении основной рукописи Q I 265 с рукописями №№ 1—5, учтены при работе над переводом в соответствии с основными правилами палеографии.

⁸ В славянских сборниках творений св. Мефодия этот трактат помещается на втором месте (после сочинения „О свободе воли“), почему и обозначается обычно, как „слово второе“. Первые главы этого трактата, из-за насыщенности философской терминологией, особенно трудны для перевода.

⁹ При чтении трактата „О прокажении“ следует помнить, что по замыслу автора это диалог. Имена собеседников — Еввулий, Снстелий и Евфимий. В Еввулии легко узнать самого Мефодия. Сочинение „О различении яств“ — письмо, адресованное Френепе и Килонии. В начале этого трактата упоминаются сочинения „О девстве“ („Пир десяти дев“) и „О воскресении“. Трактат „О пиявице“ — письмо к Евстохию.

¹⁰ Рукопись эта принадлежала прежде Ф. А. Толстому. На ней основан также перевод творений св. Мефодия (речь идет о славянских текстах) в изданиях проф. Н. Г. Бонвеча.

Задачей настоящей публикации является стремление дать читателям результаты произведенной работы — общепонятный русский перевод творений св. Мефодия в той их части, границы которой указаны выше. В некоторых случаях перевод этот, в силу необходимости, обусловленной особенностями текста, переходит в парафраз. Слова и выражения, переведенные приблизительно или же вставленные в текст для связи речи, заключены в скобки. В подстрочном аппарате, во избежание могущих возникнуть недоразумений, в большинстве случаев сначала воспроизводится выражение, вызвавшее необходимость примечания, в русском переводе, а затем приводится соответствующее славянское выражение — обычно из основной рукописи, а иногда вариант из какой-либо другой вышепоименованной рукописи. Поскольку в данной публикации неоднократно предлагаются варианты перевода, не совпадающие с переводом Бонвеча, постольку возникла необходимость в специальных оговорках, помещенных в аппарате — в некоторых случаях, с соответствующей ссылкой на отдельные слова и выражения немецкого перевода. Употребляемые в аппарате сокращения расшифровываются следующим образом:

БО=N. G. Bonwetsch. Methodius, Leipzig, 1917. Цифра, стоящая после „БО“, обозначает страницу этой книги.

Срезн.=Срезневский И. И. „Материалы для словаря древнерусского языка“. СПб., 1893—1912.

Выражение „пропуск в рукописи“ отмечает несомненный разрыв смысловой последовательности текста, выявляемый лишь при чтении, так как внешне эти разрывы в рукописях ничем не отмечены; указанные смысловые разрывы имеются во всех изученных рукописях, а потому можно утверждать, что утеря той или иной части текста (в большинстве случаев, несомненно, в объеме не меньше целого листа) произошла уже в той первоначальной рукописи, которая послужила образцом для последующих переписчиков.

Ссылки на Свящ. Писание после цитат не принадлежат св. Мефодию. Они вставлены в текст перевода для удобства чтения, причем прямые цитаты снабжены ссылками в круглых () скобках, а не прямые цитаты и реминисценции — в квадратных скобках []. Перевод цитируемых св. Мефодием текстов на русский язык следует, по возможности близко, славянскому подлиннику рукописей, часто в какой-то степени отклоняясь от принятого в настоящее время чтения. Большая часть этих отклонений приходится на цитаты из Ветхого Завета, что вызывается самым существом дела: св. Мефодий цитирует по тексту Септуагинты¹¹. Попытка цитировать по славянскому тексту Библии в ее современном виде привела бы к ряду недоразумений, так как и в этом случае не удалось бы избежать ряда чувствительных отклонений от общепринятого в настоящее время текста¹².

Количество библейских цитат (прямых и косвенных) в предлагаемом переводе несколько больше, чем у проф. Н. Г. Бонвеча. Это объясняется тем, что ему, как иностранцу, несмотря на хорошее знание русского и славянского языков, подчас было затруднительно узнавать цитаты „на слух“. Внебиблейские цитаты в настоящей работе не указаны. Единственным исключением из данного положения являются те случаи, где имеется соприкосновение текста творений св. Мефодия с литературой, объединяемой в настоящее время под именем „Аграфы“¹³. Эти случаи отмечены в подстрочных примечаниях. По связи речи следует здесь же отметить, что

¹¹ Для иллюстрации достаточно привести один пример: современный русский текст книги Притчей 30, 15 и след. даже не дает ключа к постановке вопроса в основной части трактата „О пиваише“.

¹² Сравн. проф. Н. Е. Евсеев. Рукописное предание Славянской Библии, СПб., 1911.

¹³ См. напр. A. R e s c h. Agrapha. Leipzig, 1906. Об аграфы в творениях св. Мефодия см. „Ж. М. П.“, 1954 г., № 6, стр. 43—50.

проф. Н. Г. Бонвеч совсем не затрагивает тему о наличии аграфов в творениях св. Мефодия.

Деление текста творений св. Мефодия на главы и отделы соответствует делению, принятому в последнем издании проф. Н. Г. Бонвеча.

Поскольку в настоящей публикации не было возможности дать хотя бы транскрибированный тем или иным способом славянский текст выбранных для перевода творений св. Мефодия, представляется существенно необходимым снабдить этот перевод некоторым количеством фотографических репродукций, которые могут дать читателям известное понятие о рукописях, послуживших основой для этой работы.

МОЛИТВА СВ. МЕФОДИЯ

(ИЗ СОЧИНЕНИЯ „О ВОСКРЕСЕНИИ“)

(Связью между текстом III части сочинения „О воскресении“ и заключительной молитвой является следующее предложение: „Мы же, окончив это слово, воздадим хвалу Богу“)

Господи Боже мой, я прославляю Тебя. Я воспеваю имя Твое, ибо Ты сотворил чудесные дела, (привел в исполнение) мысль изначальную и истинную. Ибо, когда мы в Адаме нарушили заповедь Твою¹, (нас) победоносно поглотила смерть. Но Ты вновь отъял всякую слезу от всякого лица (Ис. 25, 8). Милость же Твоя и истина (Пс. 84, 11), и любовь и щедроты умножились во мне.

Потому благословляют Тебя (смирненные) люди, ибо Ты послал с неба Помощника [Евр. 13, 6] для каждой смиренной души — научающее нас истине Слово Твое, Которое, будучи непричастным страданиям, восприняло по Твоей воле это подверженное многим страданиям тело, чтобы страданием без страданий² избавить (его) от страданий, ради страданий сделавшись страданием для страданий, и чтобы угасить смерть умерщвлением Бессмертного [1 Кор. 15, 53], сделавшись смертью для смерти. Таким образом, ради Твоего милосердия, смертное изменилось в бессмертное и подверженное страданиям в то, что не подвержено страданиям. Ибо решительно никто не воспротивился Твоему повелению [Рим. 9, 19]. Ты сотворил существующее из несуществующего и ничто из него не лишено Твоего искусства и украшения. Ибо нет Бога кроме Тебя [Ис. 44, 6], Владыки жизни и смерти, но Ты Господь и Владыка всего.

Твои творения ангелы и архангелы и все силы и все духи; Твое мироздание и все звезды и все, над чем сияет свет, и каждый день, и каждая ночь, и время, и всякие высоты, и (всякие) глубины.

Ты содержишь все Пресвятою Твоею Премудростию, Которая прежде всех веков воссияла из Тебя.

Тебе, Господи, чрез Твоего Архидиакона и Единородного Сына Иисуса Христа, Господа и Спасителя нашего³, Которым Ты ввел человека в нетление, я приношу дар благохваления — сердечный плод уст (Евр. 13, 15), ибо Ты радуешься, оправдывая тех, которые возжелали почитать Его, прославляемого мысленными приношениями, словесными жертвами [Рим. 12, 1] и духовными дарами.

И я молюсь и преклоняюсь, чтобы Ты очистил мои грехи и не вменил мне грехов [Пс. 50, 4], ибо хорошо открывать Тебе грехи, так как Ты

¹ БО 420 предполагает, что после слов „нарушили заповедь Твою“ в тексте имеется пропуск. В следующих словах он видит цитату из Ис. 25, 8, но приводит эту цитату не по переводу 70-ти, а по масоретскому тексту.

² В славянском тексте разных рукописей имеются варианты „да страстию бестрастное“ и „да страстию безстрастную“. Второй вариант представляется более удобным для перевода.

³ Согласование падежей дополнений, имеющих в славянском тексте, может быть передано в русском переводе лишь предположительно. БО 422 дает перевод, близкий к предлагаемому.

многомилостив, и долготерпелив, и благ, и щедр, и наше зло печалит Тебя⁴. Поэтому я молюсь, — ибо все мои грехи открыты для Тебя [Пс. 31, 5], — помилуй и избавь меня, Господи, от грядущего гнева [1 Сол. 1, 10] и от неугасающего огня [Мрк. 9, 44], которому Ты предашь тех, которые не познали Тебя и не сохранили Твоих заповедей, когда будешь праведно судить мир. Тебе, Господи, я приношу исповедание, пою и прославляю Твое пресвятое и многославное имя, умоляя Тебя чрез Твоего Утешителя Духа, Совершителя душ наших, и чрез Иисуса Христа, возлюбленного Сына Твоего, чтобы мне не вменены были грехи. А если Ты соизволишь оправдать, то кто будет судить (Рим. 8, 34), или кто скажет Тебе: что это Ты сделал?

Итак, Господи, не погуби меня с нечестивыми, но облагодетельствуй, отпусти мне весь долг. Будь благ, Господи, утверди, облагодетельствуй, восприми и избавь нас от нынешней суеты⁵. Сам направь наши мысли, чтобы нам не соблазняться ради Тебя (Мф. 11, 6). Ведь человек гораздо более склонен увлекаться дурным, ибо многие воюют [Еф. 6, 12] против него и постоянно склоняют к злу.

Поэтому, о Господи, будь для нас твердою стеною (Пс. 30, 3) и отгонителем безумных помыслов, чтобы погубить изобретателя зла, чтобы иссушить плотскую брань. А если Ты не сохранишь нас, то мы напрасно бодрствуем и напрасно трудимся (Пс. 126, 1). Отсеки скверны наши, молимся (Тебе), и будь нам Помощник и Заступник и Врач, о Великий Податель и Великий Благодетель, чтобы мы были в силах, здравствуя верою, творить Твои заповеди. Ибо болящего не делает (лучшим) болезнь и он не имеет силы для дел, (но) нетерпелив и склонен к дурным мыслям.

Исцели же нас, Господи, исцели, утратив недуги наших сердец, чтобы нам, имеющим просвещенные очи (Еф. 1, 18), уже нельзя было уснуть в смерть. Ибо Твоя слава и держава во Христе Иисусе Духом Святым от вечности и теперь и в будущие века. Аминь.

⁴ „Наше зло печалит Тебя“ — БО 422 предполагает в слав. тексте чтение „каяться“ вм. „каяся“. Такое чтение лишь усложняет перевод.

⁵ „От нынешней суеты“ — БО 423 читает в слав. „судства“ вместо „суиства“ и переводит: *erlöse uns von dem bevorstehenden Gericht.*

О ЖИЗНИ И О РАЗУМНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

(СЛОВО ВТОРОЕ „О ЖИТИИ И ДЕЯНИИ РАЗУМЪНЕ“)

I

1. Многим из людей приходится удивляться изменению жизни, (когда они каким-либо образом)⁶ от изобилия переходят к худшему. Такие (люди), из-за пристрастия к (тому, что от них) отнято, и из-за оскудения потребного (для жизни), не научившись довольствоваться худшим, часто неразумно порицают даже Провидение.

2. А я скажу, что нам, так как мы — люди и удостоены господства над тем, что сотворено ради нас, нельзя показаться хуже сотворенного для нас, (нельзя) ни превозноситься множеством богатства, ни быть нетерпеливыми по причине скудости нынешних (благ); ведь неразумно находиться в порабощении у того, над чем мы получили власть.

3. (Если) богачи считают весьма малым и худым многое, то неимущие считают, что лишение всего (служит) им (средством) для воздержания; не имея нынешних (благ), они как бы имеют нынешние [1 Кор. 7, 29 и сл.] (блага); многие такие больше (богачей).

4. Если бы от имени была какая-нибудь польза, то у людей было бы сколько-нибудь (правдоподобное) извинение. А если (здесь) нет никакой пользы [Иоан. 6, 63], — как вредно изменять⁷ Божию мысль! — то (они) бессмысленно трудятся, не принимая того, что приключается (с ними), и не уразумевают, что (сами) ввергают себя в злейшую беду. Они принимают от Бога наказание за непокорность и сами себя наказывают раньше того отдаленного наказания, отравляемые ядом печали.

5. Непостоянству жизни и человеческой быстрой изменчивости неведомо, (как) творится благо. К одному мы привыкли чрез опыт, а иное видели (у) страдающих...⁸

6. Ибо у (нее) много переходов и изменений из одного (состояния) в другое; иногда (происходит) возвышение из низшего, иногда разрушение большего величайшим (действием) бесстрастных законов...

...и только прикоснуться, хотя и голова клонится вниз⁹.

7. А мы поступаем по своей воле, зная, что, если отговорка бессилием не будет принята, то за непослушание постигает тем большее лишение.

II

1. Неужели несправедливо считать себя подлежащим вечной смерти за сопротивление тому, что угодно Богу?

⁶ „Когда они каким-либо образом“ — такой перевод может быть дан лишь предположительно. В слав. тексте здесь возможно искажение смысла подлинника. БО 209 предлагает читать „иже какоже“ вм. „и никакоже“. Не исключена возможность и другого чтения, например, „оним какоже“.

⁷ „Как вредно изменять“ — БО 209 принимает чтение „лзе“ вм. „зле“ и переводит: wie ist es möglich.

⁸ Перевод дается лишь предположительно. По-видимому, здесь имеется не подающееся расшифровке искажение текста (сравн. БО 210).

⁹ Место маловразумительное; в рукописи очевидно пропуск (сравн. БО 210).

2. Так корабельщик повинуется кормчему, и воин — воеводе, и вол идет под ярмо, и конь сдерживается уздой, и остальные животные, по (положенному) им закону, слушаются и повинуются тем, кому они поручены.

3. Как же их главе — человеку — не слушаться Бога? (Он) с радостью (должен) принимать небесное, и старательно¹⁰ исполнять то, что приказано, и радоваться повелению, как признанный достойным (быть исполнителем) Божиего повеления.

4. А мы, будучи людьми и нося бременную тяжесть, объемлющую нас, при виде (того, что) красиво, радуемся (тому), что (служит) только для наслаждения, считая это добром [Быт. 1, 31]. Этому-то мы и радуемся, как какой-нибудь привлекательной красоте, думая, что отсюда только и получим пользу.

5. Бог же, создавший нас и сотворивший, — поскольку (Он) хочет, чтобы человек спасался не даром — (постольку Он) не велит людям поращать себя наслаждениям, конец которых — смерть (Рим. 6, 21).

6. Избыток снедей и роскошное питание расслабляют человека, и они (люди), сделавшись более слабыми из-за избытка пищи, становятся непригодными для исполнения Божиих повелений.

III

1. (Напротив), человек становится более сильным и крепким телесно посредством многих трудов, получая (при этом) от трудов и от житейских скорбей и более здоровую душу. Так подается людям (рассуждение), приготавливающее человеческий ум к чему-то высокому.

2. Лучше, пережив временные лишения¹¹, наслаждаться потом непрекращающимися [2 Кор. 4, 17—18] благами, нежели, напившись кратковременными удовольствиями, подвергнуться жестокой и непрекращающейся муке¹². А что скорбь приносит пользу, наслаждение же (влечет за собою) несчастье, — это, полагаю, не ведомо никому из людей. (Это) подобно учению детей: (ведь) строги те, которые заставляют учиться.

3. Разве не очевидно, что благотворность понесенных прежде трудов¹³ узнается (впоследствии) при самом завершении их? (Разве не очевидно также, что) пострадавшие (в то время, когда еще) не знали полезного и не ведали будущих благ (Евр. 10, 1), получают от этого сладостный и блаженный плод?

4. Так и врачуемые телесно, страдая от болезней¹⁴, не сразу требуют выздоровления, но получают (помощь¹⁵ в) болезни чрез надежду будущего выздоровления.

5. Борец¹⁶ учится (в течение долгого) времени и с юности обучается трудами и лишениями, употребляет скудную пищу и вкушает противные яства, избегая сладких, не наслаждаясь тем, что (употребляет) в пищу, для того чтобы прославить свое отечество (теми) правилами, (по которым живет).

¹⁰ „Старательно“ — БО 210 переводит „поспешне“ словом „соро“. Следует предположить, что в греческом тексте здесь было употреблено ἐνεργως.

¹¹ „Временные лишения“ — Срезн. (т. II, стр. 1218) переводит „в поруких временных“ словами „в бедственные времена“.

¹² „Жестокой... муке“. Греческим эквивалентом славянского „иностранной“, несомненно, является ξενωδους. БО 211 переводит: eine fremde Pein.

¹³ „Благотворность... трудов“. Слав. „благодравие“ передает смысл греч. ἀρετή (Срезн., т. I, стр. 102). У БО 211 переведено: Tugend.

¹⁴ „Страдая от болезней“ — для удобства передачи смысла славянского текста на русский язык следует предпочесть чтение „боляще“ вм. „болеесте“, предлагаемое у БО 211.

¹⁵ „Помощь“ — такой перевод возможен, если читать в слав. тексте „поспешне“ = спешитъ вм. „поспешне“.

¹⁶ „Борец“ — в славянском тексте „мученик“. В подлиннике, несомненно, не μαχητης, а ἀθλητης.

6. Это бывает в том, что (имеет) малое (значение), но заметно для всех. Общие цели жизни понятны, и все то, что было сказано о мучительных лишениях, невидимо приносит пользу в будущем. А люди не скоро познают эти блага, (еще) не пришедшие (но известные) нам¹⁷, верующим в Того, Кто знает их. Так нам (надлежит) рассуждать и (об этом следует) молиться.

7. Так мы и научены: угодное Ему полезно и для нас, хорошо знающих (это) и уверенных в том, что (служащее) для нашей пользы, (угодно и Ему)¹⁸.

8. Ибо жизненные изменения, — хотя это и не сразу бывает очевидно для тех, с которыми они происходят, — восстанавливают¹⁹ стройный порядок. Так, многократно меняя потребности, в нищете и в богатстве, мы обнаруживаем сами в своей жизни одинаковое (устройство).

9. Если даже некоторые, держась одних (и тех же) привычек, до конца сохраняют неизменный уклад (жизни), то (и они) вскоре, оставивши все, по смерти испытывают общую (превратность). Единственно лишь те, которые сохраняют земное на небесах [Филип. 3, 20; сравн. Мф. 5, 20], имеют жизнь, отличающуюся от этой (то есть от описанной выше).

IV

1. Если же и подвергнется (кто-нибудь) снова беде, пусть не огорчается (этой) переменой. Таков закон, и хорошо повиноваться ему. Что из всего сущего всегда сохраняется, оказываясь неизменным? Разве ты не видишь, как круговращением многих дней изменяются времена года?

2. Хотя зима для некоторых несносна, но (она) необходима для жизни. Ведь она кормит их и орошает землю; опечалив человека суровостью погоды, (она) вскоре показывает пользу и благодетельные изменения воздуха, благодаря чему земля, увенчавшись, приносит людям многие и различные плоды.

3. Многие избегают солнечного зноя, но ведь он заставляет спеть (то), что (является) для нас пищею. Часто огорчают нас дожди, но (они) служат для орошения земли. Наступает перемена и (для) лета, и (время) приближается к зиме, так что осень сбором плодов показывает (результат) взаимодействия обонх (= зимы и лета).

4. И солнце изменяет (состояние) воздуха, переменив (свое) положение. Посмотри, о человек, и на эту луну: каким образом она, ущербляясь, уменьшается и, прибывая, снова увеличивается!

5. Видим мы и природу звезд, которыми увенчано небо, как и они имеют свою участь; наблюдаем и их движения в различных образах и в меняющихся очертаниях взаимных перемещений, так что в небесном хороводе, как говорят, без изменения пребывает одна только Медведица.

6. Но и она не остается неподвижной, так как и она вращается в заключающей ее сфере; причем, как говорят, из-за промедления вращение это совершается не своевременно²⁰.

7. Посмотрим также и на природу источников, как и они, не удерживаясь в своих местах, изливают обильные струи, которые не остаются соединенными в том месте, где были, но протекают во многие (места) и могут быть видны (каждая струя) сами по себе. Питаемые своими сочетаниями, (они) дают начало великим и многочисленным рекам.

¹⁷ „Но известные нам“ — перевод предположительный, основанный на чтении славянского текста „нами же ведома“ вм. „нами неведома“ (срав. БО 211—212).

¹⁸ „угодно и Ему“ — перевод, основанный на чтении „и Оному любя“ (срав. БО 212).

¹⁹ „восстанавливают“ — „бывают паки“, вероятно, соответствует греческому $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\gamma\text{-}\gamma\epsilon\text{-}\nu\acute{\eta}\omega$.

²⁰ „не своевременно“ — „бесчастна“, греч. вероятно $\acute{\alpha}\sigma\phi\acute{o}\tau\eta$. БО 213 предлагает перевод „безучастно“ (или „незадачливо“). См. Срезн., т. I, стр. 80.

1. Таковы деятельность и изменения природы творений. Поэтому, о человек, — хотя бы ты был богатым, хотя бы бедным, хотя бы царем, — и ты не должен любить неизменного постоянства, но (должен) удалиться от него. Смотри же и на другой мир, на великое множество людей²¹; (тогда) ты будешь видеть ясно и уразумеешь Премудрость (м. б. Промысл)²².

2. Здесь ты увидишь многие превратности, случаемся с многими людьми, влекущие за собою перемены в образе жизни. Ты увидишь здесь многих, возносящихся из унижения и падающих с высоты [Лк. 1, 52 и 18, 14].

3. Таковы таинства нашей жизни. Божество узаконило также (тайнства) для людей, изменяя места и образы (жизни), как это угодно Ему в каждом отдельном (случае). Нам же надлежит слушаться, следовать [1 Петр. 2, 21], а не сопротивляться.

4. О человек, — творение Божие, Божий образ, — не печалься, (оказываясь) руководимым, не считай тягостным повеление, не смей ослушаться, будучи вразумляем, ведь (Он) вразумляет тебя с любовью [Евр. 12, 6; сравн. Апок. 3, 19]. Иных (Он вразумляет), как уже согрешивших, а других, — чтобы не грешили.

5. Если ты приблизишься к морю, не бойся его угроз: и там ты найдешь Божии следы, по которым надлежит шествовать [1 Петр. 2, 21] без страха (сквозь) воды и бури и леса, доверившись истинному пути.

6. Горестно, в самом деле, — и для перенесших это, и для слушающих — разорение царства. Насладившиеся удовольствиями, в бедствии будут скорбеть²³ сильнее, лишённые (этих удовольствий).

7. Но так как это не происходит без Бога, то вместо того, чтобы печалиться²⁴ о случившемся, следует искать (его) причину, дабы хорошо уразуметь (вызванные этой причиной) следствия. Желаящий научиться узнает от Того, от Кого (это) исходит, что воля Божия (заключается в том), чтобы верующие принимали от Него (попускаемое Им)²⁵.

VI

1. Знай также, человек: — если тебе кажется, (что ты) чего-нибудь лишаешься, то (это) не вечное, а временное, и было (оно у тебя) для употребления, а не собственностью.

2. А те, которые держатся за нынешнее, как за вечное, не получают обонх: одного лишаются, а другое имеют (лишь по видимости)²⁶. (Но) одно исчезает, умирает, как тень, а другое пребывает вечно, как (истинно) существующее²⁷; из того же, что происходит (с чем-либо), познается природа (данной) вещи.

3. Ибо если (она) не разрушилась, то (она) вечна, если же разрушилась, то (она) уничтожена. Разве не временное (то, что) является только, как сон в ночное время, и призрачность²⁸ чего доказывается [1 Кор. 3, 13] с наступлением дня?

²¹ Расстановка знаков и перевод не совпадают с БО 213.

²² „Премудрость“ (Промысл); слав. „ум“, возможно, соответствует греч. *πρόνοια*. См. Срезн., т. II, стр. 1213.

²³ „в бедствии будут скорбеть“ — „требующен. . . печаль подимуть“. БО 214 переводит: *begehrend* = „требуя“. „Требовати“ = быть в нужде, бедствовать, скорбеть. Срав. Срезн., т. III, стр. 1023.

²⁴ „печалиться“ — „попеченна“ от глаг. „попечися“ = греч. *καταλύδω*. См. Срезн., т. II, стр. 1191.

²⁵ „попускаемое“ — „еже и протися“ от греч. *πρόωρασει*. См. Срезн., т. II, стр. 1575.

²⁶ „имеют лишь по видимости“ — БО 214 предлагает чтение „яко не приемлюще“ вм. „яко и приемлюще“ — *nicht empfangend*.

²⁷ „как истинно существующее“ — „яко и суша“; вероятно, = греч. *τι ὄντα*.

²⁸ „призрачность“ — „мнение“ = греч. *δόξα*.

4. Итак, отчаявшимся в мнимых благах остается просить грядущих, которые и получают привлекаемые ими, возлюбившие (их) и просившие.

5. Здешние мнимые блага являются образом истинных (благ) [Кол. 2, 17]. Поэтому (они), расцветая ненадолго, сразу же и увядают; [1 Петр. 1, 24]; таким образом (вечно) пребывает одно лишь слово Божие (1 Петр. 1, 25). Ибо царство не разделилось (Мф. 12, 25), дабы и здесь исполнился Божий глагол.

6. Снимем багряницу и отвергнем пурпур, ибо он не успокаивает жаждущую душу [Лк. 16, 19, 24]. Откажемся от больших и обширных житниц (Лк. 12, 18), наполненных всевозможными плодами: их ведь нет, когда отходит наша душа. Если мы и мир приобретем, то не получим никакой пользы (Мф. 16, 26), погубив души. Довольно (для меня) того, что (имеется в) достаточном (количестве); (довольно) и умеренной пищи, чтобы я, разбогатев [Притч. 30, 9], не забыл Владыку.

VII

1. Таковы Божии наставления. (В соответствии с) этими правилами поступал Господь наш. Разве ты не видишь, что и Он, хотя (Он) и наполняет небеса и землю (Иер. 23, 24), не возлюбил (постоянного) пребывания, но Сам удалился (от него) и (этим) спасительным удалением Первый показал добродетельную и достойную жизнь²⁹.

2. Выражение „совлекся“ употреблено вместо того, чтобы сказать „Он не имел нужды в Божественной силе во время страдания“, равно как и (выражение) „облекся“ значит: „Ему нужны были человеческая бедность и смирение“.

Он совлекся Божества и облекся [Филип. 2, 7] человечеством; пребывая среди нас, нищих, пренебрег богатством; подражая нищим же, назвал их блаженными (Лк. 6, 20), обещав (им) богатство бессмертное и истинное и царство неразрушаемое (Евр. 12, 28). А нынешним богачам (Он) сказал, (что от них) отнимется [Лк. 6, 24] Его награда, потому что вместо вечности они возлюбили эту временную пищу.

3. Будем же и мы совершать подвиги, пренебрегая нынешним, которое проходит, как тень, и возлюбив грядущее, ибо оно вечно и его никто не отнимет: ведь это Божий дар и (он) бессмертен.

4. Заботясь о тех (грядущих) благах необходимо пренебрегать здешними мнимыми благами [2 Кор. 4, 18], от власти над которыми отрекся и Господь, хотя (именно) Он их сотворил, уступив другому [Иоан. 14, 30], то есть диаволу — злему духу, предоставив и людям власть (Лк. 10, 19) над временным.

5. Поэтому не (годится) держаться за эти блага: ведь (вот) какого господина эта собственность; и он дает ее кому хочет (Лк. 4, 6). Дает (он ее) своим единомышленникам, считающим его господином и поклоняющимся [Лк. 4, 7] ему.

6. А нам надлежит, если мы решили последовать Богу, отказаться от широкого и пространного (пути) (Мф. 7, 13), — ибо это путь смерти — и перейти на путь узкий и скорбный, ибо он ведет к жизни (Мф. 7, 14).

7. Если ты лишишься имущества, считай богатство³⁰ за ничто; ведь вместо одного приобретешь (многое³¹) [Мф. 19, 29]. Если (лишишься) и кого-нибудь из любимых — и они не погибли для тебя; тех, которых ты лишился на краткое время, будешь иметь вечно.

²⁹ „добродетельную. . . жизнь“ — „благожизненное“; вероятно, = греч. εὐδαιμονία. См. Срезн., т. I, стр. 99.

³⁰ „считай богатство“ и т. д. БО 216 читает „приобретение им нищетою“ и переводит: du hast Gewinn durch Armut.

³¹ „многое“. Это дополнение предлагает БО 216.

1. Посмотри на того мужа, проповедника явления Святого, который, на малое (время) быв послан в мир, даже немного не задержался в нем, (но) пренебрег едва не всем, находящимся здесь. Он питался саранчею и диким медом и одевался верблюжьей шерстью (Мф. 3, 4). Поэтому из всех рожденных (Он) явился наибольшим (Мф. 11, 11) ради простоты (своей) одежды, неизысканности пищи и скудости стола.

2. Посмотри и на ту нищую вдовицу, у которой все имение — две медные монеты (Лк. 21, 2 и след.): пренебрегая и этим, (она) подаянием превзошла многих богачей.

3. Если же кто-нибудь хочет творить небесные заповеди и выполнять до конца закон спасения, (тот) найдет многие причины бывающих здесь огорчений: (случаются они) и с тем, кто воздерживается от супружества, в то время, как природа еще требует (этого) и позволяет, — и с тем, кто, имея две одежды (Лк. 3, 11), делится с нищим и нагим, — и с тем, кто не презирает требующих пищи или служит жаждущему [Мф. 25, 35 и 36], хотя бы (напив его) студеной водой (Мф. 10, 42), — и с тем, кто принимает в дом (Ис. 58, 7) не имеющего крова и (возможности) высушить (мокрую одежду) — и с тем, кто соединил свою душу с пленником или служит недужному в (его) болезни.

4. Такой (человек) будет причислен к лику стоящих направо (Мф. 25, 34) от Судии; будет почтен Царем, так что наименуется Божиим сыном [1 Иоан. 3, 1], в неизреченном мире будет (он) жить, питаясь Божиим изобилием, когда прекратится счет времени³² [Апок. 10, 6].

³² Слав. „временем исчислится не могуше“.

О РАЗЛИЧЕНИИ ЯСТВ И О ТЕЛИЦЕ, УПОМИНАЕМОЙ В КНИГЕ ЛЕВИТ³³, ПЕПЛОМ КОТОРОЙ ОКРОПЛЯЛИСЬ ГРЕШНИКИ

(О РАЗЛУЧЕНИИ ЯДИ И О ЮНИЦЕ МЕНИМЕН В ЛЕВИТИЦЕ
ЕЯЖЕ ПЕПЕЛОМЪ ГРЕШНИИ КРОПЯХУСЯ)

I

1. Нам бы следовало удовольствоваться этими сочинениями, ибо многочисленны те (произведения)³⁴, которые были составлены ранее. Обуреваемые многими искушениями, мы не нашли еще избавления³⁵ от них. Ведь ты знаешь, Френопия, как совершавшая вместе с нами подвиги и принявшая участие во многих трудах и молитвах и лишениях, (знаешь,) как часто бывала ты со мною в каждом искушении (ради) слова! Какие страдания причинил мне сатана по окончании труда „О девстве“ из-за этого сочинения! Какие напасти учинил он мне снова, не позволив окончить сочинение „О воскресении“!

2. Он воздвиг (против) нас волны, как бы непроходимые горы — говорю об обидах, — нагромождая искушения, так что мы не надеялись (остаться) в живых (2 Кор. 1, 8), хотя такие случаи служат на пользу. А нынешние люди больше любят клевету и мерзость, обвинения и обманы даже (по отношению) к благодетелям, охотнее слушая о ближних худое, нежели доброе.

3. Однако, если и такие неприязненные бури обрушились на меня, я не перестану писать, ибо это есть общая (часть) в какой-либо степени держатихся истины — (такие) наговоры. И не теперь только это возникло, но от (времен) самих пророков, которые радовались, будучи ненавидимыми, (ибо) их противниками были злые демоны.

4. Демоны ни к чему так не стремятся, как к тому, чтобы, прельщая, отводить людей от их Творца и от Его Первородного и Единородного Сына Иисуса Христа; они противятся праведным помышлениям, (исходящим от) Того, Кто является Наставником идущих по истинному пути и подражающих лучшему. (Демоны) запинаят (Евр. 12, 1)³⁶ мысли, возводящие ум к бессмертию. И (вот), для того чтобы осудить их и обличить, открылся для людей путь спасения (Деян. 16, 17).

5. Поэтому они прилагают усилия к тому, чтобы мы пребывали в неведении как о естественных, так и о богословских науках, завидуют тем, кто изучает смысл Писания, (и добиваются того), чтобы у них (=изучающих Писание) появились бессмысленные душевные движения.

6. Ибо, когда окажется, что душа не имеет твердости, не слышала свя-

³³ О рыжей телице говорится в книге Числ, гл. 19.

³⁴ „Произведения“ — поминания; вероятно, греч. *ὑπομνήματα*. Срав. латин. *commentarii*.

³⁵ „избавления“ — „раздрешения“; греч. *ῥυτὴς*.

³⁶ „запинают“ — перевод несколько отличается от БО 428 („hindernd“); в первом издании было „hemmend“. У Срезневского слово „запыньча“ отсутствует (сравни. греч. *ἐμπειρητής*).

тых слов и не знает Творца и Отца всего, не видела изливающегося оттуда блага, (тогда) ее привлекает ³⁷ Каннова слава, призраки которой показывают ³⁸ демоны, способствующие (возникновению) бессмысленных помыслов.

II

1. Однако, (независимо от того), что является причиной восстающих на нас искушений — демоны или другое что-либо, — мы не устрашимся, ибо имеем Помощника Господа нашего Иисуса Христа.

2. Если мы принимаем наказание [1 Кор. 11, 32] за давние прегрешения в этой жизни, то нам надлежит радоваться, ибо (будущий) суд будет для нас легок. Или же мы подвергаемся искушениям подобно тем святым мужам, если крепко и мужественно противостоим скорбям; (это для того), чтобы вера наша была известна. А неискушенный непригоден для Бога ³⁹ [Иак. 1, 2, 12]. Таким образом надлежит радоваться и прославлять Бога за то, что Он сподобил (нас) вкусить тех бедствий.

3. Ведь пророк, не как малое что-нибудь, испрашивает (себе) подвиг скорби, говоря: Испуши меня, Господи, испуши меня; сокруши ⁴⁰ внутренности мои и сердце мое (Пс. 25, 2). И апостол Павел ⁴¹ говорит: Всякую радость испытывайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение (Иак. 1, 2—3). Так эти скорби, по моему мнению, являются полезными. В противном случае он не написал бы и следующего, говоря: они были побиваемы камнями и перепиливаемы (Евр. 11, 37) и так далее. И к Тимофею в послании не говорил бы он: желающие жить благочестиво во Христе гонимы будут (2 Тим. 3, 12).

4. Хорошее (дело) — не ослабевать тому, кого наказывает Бог, дабы и у нас, как у тех неуверовавших людей, не упали душевные члены [Евр. 3, 17]. Ибо, не пожелавши следовать за ангелом из-за трудности пути, (они) по этой причине не вошли в Обетованную землю (Числ., гл. 14); несчастные, отступившие от Бога, (убоявшись) небольшого труда, они за это и приняли наказание [1 Кор. 10, 5], когда рассыпались их члены.

5. Поэтому да не подвергнемся и мы укоризне ⁴² и пусть никто не разлучает нас [Рим. 8, 35] с философией ⁴³ из-за трудностей или по какой-либо иной причине.

III

1. Настанет ведь (время), когда мы, странствуя, пройдем (чрез) эту жизнь и, нисколько не пострадав от душевных зверей, скажем: С терпением претерпевал я, (уповая) на Господа, и Он призрел на меня (Пс. 39, 2) и от всех скорбей моих избавил меня (Пс. 33, 5). Сначала надлежит потрудиться. а потом почивать [2 Тим. 2, 12].

2. Так и земледelec не просит, чтобы семена проросли, прежде чем [Иак. 5, 7] будут запряжены волы и вспашут (землю); но он тем более надеется на это после трудов. Если мы пойдем также к мореплавателям, то не так станем удивляться неискусному кормчему, как умелому и сохранившему корабль среди многих бурь.

³⁷ „привлекает“ — „внявшившись“; вероятно, греч. προσήλω.

³⁸ „показывают“ — „мечтуют“, греч. φανταζώ.

³⁹ Сравни Тертуллиан „О крещении“, 20, „Дидакалия“ XI и „Апостольские постановления“ II, 8. A. R e s c h, Agrapha, Lpz., 1906, S. 130—132 = Agraphon 90. „Vir, qui non est temptatus, non est probatus a Deo“ (Ἄνθρωπος ἰδομένης ἀπειράτουτος παρὰ τοῦ Θεοῦ). БО не указывает эту цитату.

⁴⁰ В современном тексте Библии „расплавь“.

⁴¹ Цитата из Иак. 1, 2—3. Сравни подобную ошибку в цитации в самом заголовке этого сочинения.

⁴² „да не подвергнемся и мы укоризне“ — „не поручно ны буди“ — БО 429 „tadelnswert“. У Срезн. „поручно“ отсутствует; м. б. корень слова — „поруха“.

⁴³ „философия“ — „мудростная любви“ — φιλοσοφία.

3. Желаящему вкусить великих Божних даров надлежит принять много страданий. И на общественных играх бегут все, но один получает награду. Так бегите, чтобы достигнуть (1 Кор. 9, 24). (Это говорит, восклицая, Павел. А большая поспешность (связана) с препятствиями; таковы для бегущего ямы и скалы⁴⁴, которые страшны не знающему дороги, бессильному; знающий же (дорогу) и сильный, перенеся трудности пути, спасется).

4. Почему (сохранилась) память о возлюбившем добро, целомудренном и братолюбивом (Иосифе)⁴⁵? Такая память и в такие (долгие) века!

Если ты, отнимая, лишешь его всего того терпения и продажи братьями и клеветы [Быт. 37, 28; сравн. Быт. 39, 17] той женщины, (то) ты отнимешь от него все его мужество и красоту. Так и с Давидом: если лишешь его кротости и терпения, (то) лишешь его всей добродетели.

5. Если же и Даниила лишешь мудрости или (того, что он) претерпел от того Вила и дракона и от еще более (чем дракон) злых людей, разжегших печь, и многие другие скорби...⁴⁶ [Дан. 1, 20; 13 и 14 гл.; 3, 19—22].

...А Моисей чем больше всего [Числ. 12, 3] (для нас) удивителен? Не больше ли всего терпением? Если лишешь его всего этого, (то) уменьшишь его добродетель.

6. Имеешь ты (и) других подвижников — назову Илию и Иеремию, Исанию и Елисея, которые совершали подвиги и сопротивлялись тем великим тиранам, — и их голод и наготу и всяческие труды. А куда отнести труды апостолов, которые обошли всю землю и море?

IV

1. Но, сказав так много об этом, перейдем к последующему, твердо уразумев, что не следует приходить в ужас от приключаящихся напастей, — особенно (тем, которые) приняли в собственность (Божие) слово. Отверзай, сказано, уста твои словом Божиим (Притч. 31, 8)⁴⁷.

2. Поэтому, о возлюбленная и верная в Господе Килония, — ибо к тебе с этого места мое слово, — я весьма радуюсь твоей истинной мудрости. Ибо истинная мудрость есть та, о которой рассуждает Соломон: Начало мудрости — страх Божий (Притч. 1, 7). Это для многих показалось трудным, ибо на таких (людей) находят многие искушения. Говорю я об этом (по той причине), что брат, (написавший) мне послание, сказал мне то же самое: „Все твои бедствия и все (то, что) ты терпишь — Господни, как принятое тобою ради Его имени“ [Евр. 12, 5—6; сравн. Притч. 3, 11—12].

3. Таков путь тех, которые жаждут небесного [Мф. 6, 33; сравн. Кол. 3, 1] и стремятся к обладанию им. (Но), если путь этот узок (Мф. 7, 14), то он и краток и выводит приходящих на великий простор и на свет.

4. Таков порядок для получения нами вечной жизни и этих неувядающих венцов (1 Петр. 5, 4). И Иаков сказал: Блажен человек, который переносит искушение, потому что, сделавшись искусным, он получит венец жизни (Иак. 1, 12). И какая польза человеку, — (употребим) Христово изречение — какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душу свою погубит? (Мф. 16, 26).

5. И притом жизнь эта весьма несчастна и не имеет ничего истинного, а Давид сказал: Дни наши — в них семьдесят лет, а при большей крепости — восемьдесят лет; и большая часть их труд и болезнь (Пс. 89, 10).

6. Поэтому (Моисей) захотел страдать с народом Божиим (Евр. 11, 25). А народ Божий — это те, которые получили дар горнего призвания [Кол. 3, 1—2] и, ради (этого), приняли многие скорби [Деян. 14, 22].

⁴⁴ „скалы“ — „брези“; от греч. *κρημίνες*. БО 429 переводит Wälle.

⁴⁵ „Иосиф“ вставлено для ясности (сравн. БО 429).

⁴⁶ Несомненно, в тексте имеется пропуск.

⁴⁷ Притч. 31, 8. Русский перевод: „Отверзай уста свои за безгласных“. Славянский перевод: „Отверзай уста твою слову Божию“.

Поэтому они не слышали, как тот богач, что они получили доброе свое в жизни своей (Лк. 16, 25).

7. И исполнены те, славные изначала (Вар. 3, 26) люди, не сумели ничего достигнуть той силой и гордостью, как сказал и пророк Иеремия: Но они погибли от того, что не имели мудрости (Вар. 3, 28).

V

1. А нам Бог дал знать все, угодное [1 Кор. 2, 12] Ему. Ибо счастливы мы, сказано, что мы знаем угодное Богу (Вар. 4, 4). А угодно Богу благо-разумие⁴⁸. Благоразумие же состоит в том, чтобы иметь здравый разум и не колебаться злобою мятущихся мыслей.

2. Всякое душевное преступление есть болезнь. А болезнь не смешивается с благом, как (другое) благо⁴⁹, но исцеляется (тогда), когда воспринимает благо. Правда — это здоровье, а неправда — болезнь. Поэтому душа, (ничего) не потерпевшая, и мысль, (не укрепленная) приближением искушений, не имеют здравого и твердого разумения⁵⁰. Потому и пророк, научая нас большему мужеству, говорит: Испытал нас Бог, расплавил нас, как расплавляется серебро (Пс. 65, 10). И снова (говорит он) о том же: С терпением претерпевал я, (уповая) на Господа, и Он призрел на меня (Пс. 39, 2).

3. Поэтому мы предпочитаем, по апостолу, пребывать в болезнях, в укоризнах, в бедствиях, в изгнаниях, в тесных обстоятельствах (2 Кор. 6, 4—5). Настанет (время), когда претерпевшие (все это) услышат от Господа то, что Он сказал Иову: Неужели ты думаешь, что Я что-нибудь другое возвещал тебе кроме (того, что нужно) для явления твоей праведности (Иов 40, 3). Итак, о Килония, и мы постараемся участвовать (в том, о чем говорится) в этом изречении.

4. Это можно показать и на примере растений. Как растения, осыпанные удобрением, возрастают и становятся более красивыми и приносят сладкие и хорошие плоды, так и наши души возрастают в истине и во всякой добродетели (в то время), когда находят искушения. И в Евангелии говорится о той бесплодной смоковнице [Лк. 13, 6, 8], о которой садовник умоляет, чтобы осыпать ее удобрением.

Почему Иов сидел на гноище?

5. Поэтому-то и Иов сидел на гноище⁵¹ (Иов 2, 8), во время испытания и, пребывая там, дожидался извещения от Бога. Весьма великое благо — терпение в испытаниях. Презирая все земное, он сидел на этом гноище, как бы в царской палате.

6. Поистине, о возлюбленная Килония, когда богатство умножается, не прилагай (к нему) сердца⁵² (Пс. 61, 11). Если же случится с нами оскудение богатства, или болезненные напасти, или обманы и клевета, — (нам) надлежит крепиться. Если даже мы захотим, чтобы (эти невзгоды) отошли от нас, мы не в силах будем отогнать все это. Поэтому лучше будем принимать все это с терпением. Ибо, будучи судимы, мы наказываемся от Бога, чтобы не быть осужденными с миром (1 Кор. 11, 32).

7. Апостол в послании к Тимофею говорит: Ты последовал мне в учении, житии, расположении, вере, терпении, любви, молчании, в гонениях, в страданиях (2 Тим. 3, 10—11). Усердно буду наставлять тебя в уразумении этих слов, потому что не ему одному (сказано это). Это наставление изречено для всех нас, ибо нам велено помышлять о горнем (Кол. 3, 2).

⁴⁸ „благоразумие“ — „целоумие“. Греч. *σοφροσύνη*.

⁴⁹ Перевод предположительный.

⁵⁰ Перевод предположительный.

⁵¹ В современном тексте Библии „в пепле“.

⁵² БО 432 переводит: *Mit Gerechtigkeit aber nun, o liebe Kilonia, bereichere, wenn Reichthum dahinfließt, dein Herz. В первом издании. . . bekleide.*

1. Мы достаточно сказали здесь о тех, которые терпят ради правды [Мф. 5, 10]. Надлежит сказать и о том, о чем ты спрашиваешь в послании, говоря о мертвце, скончавшемся в доме. А это изречение таково:

2. Если человек умер в доме, то входящий в дом и то, что в доме, нечисто будет семь дней; и всякий открытый сосуд нечист. И пусть возьмут (пепла) сожженной телицы и смешают с водою и очистят сосуд. И пусть возьмет иссоп чистый муж и омочит в воде и окропит дом, и сосуды, и живущих, и всех, бывших в доме этом. И пусть окропит чистый муж нечистых в третий и в седьмой день. И человек, который не очистится, пусть будет истреблен из сонмища своего, ибо он осквернил святилище Господа, ибо не окроплен водою окропления; поэтому он нечист. И да будет (это) вам уставом вечным. И кропивший водою окропления пусть вымоет одежды свои; и (тот, кто) прикасается к воде, будет нечист (Числ. 19, 14—21).

3. Надлежит понять, что установивший эту заповедь Спаситель наш не позволяет разумыть ее просто. „Не нуждается“, сказал Он Петру, „омытый в ином очищении“ [Иоан. 13, 10]. Ясно, что очистившийся однажды вторым рождением не оскверняется ничем из того, что установлено⁵³ в (Моисеевом) законе, а именно — мертвецом или костью мертвеца или иным чем-нибудь. Не подобает омывать внешность чаши (Мф. 23, 25) и пренебрегать внутреннюю чистотою, то есть душевною.

4. Различение (родов) пищи отменяется не только гласом, бывшим с неба, который сказал Петру: Что Бог очистил, ты тем не гнушайся (Деян. 10, 15), но и тем, что Господь сказал Своим ученикам: Не то, что входит в человека, оскверняет человека, но то, что выходит (Мф. 15, 11).

5. Глас, бывший Петру, можно понимать и (так, что он относится) к язычникам, так как Бог не позволяет исключать из веры никого. Так и великий Петр, беседуя с Корнилием, сказал: Вы знаете хорошо, что непозволительно мужу иудею молиться с мужем язычником. Но мне Бог открыл, чтобы я не почитал нечистым ни одного человека (Деян. 10, 28), проходящего к вере.

6. Итак, не этим только уничтожилось соблюдение обычаев о пище, но и тем, что изрек Господь. А для того, чтобы, объявляя закон отменяемым постепенно, не вдаваться в многословие, отвергнем его совершенно, как апостолы. Не следует, сказали они, уверовавшим впрягаться в то ярмо, которого не могли снести и наши отцы (Деян. 15, 10).

7. Ибо, когда произошло разногласие в Церкви, и когда говорили, что уверовавшим должно обрезываться (Деян. 15, 2, 5), как сказано в Деяниях, апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения этого дела. И встав Петр сказал всем: мужи и братия, вы знаете, что Бог избрал из вас от давних дней, чтобы из монх уст язычники услышали Евангелие. И Сердцеведец Бог дал им свидетельство, даровав им Духа Святого (Деян. 15, 6, 8). И вскоре Иаков сказал: Я полагаю не затруднять обращающихся к Богу язычников, а написать им, чтобы они воздерживались от скверны языческой, от идолопоклонничества, от прелюбодеяния, от удушения и крови (Деян. 15, 19). И вскоре затем: И угодно было апостолам, избрав доверенных людей, послать (их) к язычникам — Павла и Варнаву и Иуду и Силу, называемого Варсавою, написавши (и) вручивши им следующее: Апостолы и пресвитеры братиям, находящимся в Антиохии и в Сирии, — радоваться. Поелику мы услышали, что некоторые, вышедшие от нас, смутили вас тем, чего мы им не поручали, то нам заблагорассудилось, собравшись вместе и избравши мужей, послать их к вам с возлюбленными нашими Варнавою и Павлом, людьми, предавшими души свои за имя Иисуса Христа (Деян. 15, 22—26). И вскоре: Угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас большего бремени, но только воздерживаться от идоложертвенного и прелюбодеяния и удушения (Деян. 15, 28—29).

⁵³ „что установлено“ — „номененных“, греч. τὰ νομιζόμενα.

8. (Таково) повеление Духа Святого и апостолов: не вынуждать язычников соблюдать Моисеев закон. (Это) сказано для тех, кто понимает закон телесно, кто соблюдает омовения сосудов и многие другие (Мрк. 7, 4) обычаи.

VII

1. (Может быть), кто-нибудь станет допытываться, почему Бог не позволил (иудеям)⁵⁴ вкушать (мясо) всяких животных, как всем людям, но заповедал им некоторое воздержание, разделив (животных) на чистых и нечистых.

2. Не для того ли (дано это повеление), чтобы жизнь была чистой и непричастной проказе? Жить (следует так), чтобы (не только) не есть мяса, (но) и не иметь неправедных мыслей⁵⁵, ибо мы можем жить, (питаясь) теми плодами, которые дает нам земля. Но мы поступаем не по правде: тогда как эти животные раньше ничем не обидели нас, (мы) закалываем их для своего наслаждения. Не достаточно ли было бы для нас наслаждаться честью (от них) и их трудами? Но мы и после такой большой службы влечем их на заклятие, делая зло, (причиняемое) им, своим наслаждением.

3. А если Бог позволил есть животных, так как Бог сотворил их для нашего наслаждения, то почему мы не едим тех, которые не участвуют в служении нам, но тех, которые в особенности трудятся для нас. Работящих на пашне волов, дающих молоко коров и украшающих нас своим руном овец мы закалываем и убиваем. Если же кто вкушал свинины, тот очищался с угрозой.

4. Скажем же, для кого⁵⁶ это узаконено Богом на спасение. Так как Бог не заповедал ничего бесполезного, (то), чтобы показать для многих пути к богопочитанию, Он отлучил их от Египетской пищи и, вместо того, возвел их к благоразумию. Так и врачи исцеляют многих больных, (начавшая им) иную пищу.

5. Сначала ведь, из-за дыма идоловения, нужен был такой закон (чрез который бы) они получили множество добродетелей и были бы испытаны, насколько они усердны к этому закону. Надлежит быть тому, чтобы не послушавшие Бога в малом тем более оказались непослушными во многом, а послушные в малом хранили бы и многое (Лк. 16, 10).

6. Поэтому законом прежде всего и установлены правила о пище, о жертвах и об ином, наиболее простом, хотя (и тогда) не было неизвестно⁵⁷, что человек не может быть осквернен [Мрк. 7, 15] всем, входящим в него. Нужно было, чтобы наши души научились малым, дабы они могли сохранить более необходимое. Как учителя, рисуя для детей простые линии, учат их этими (линиями), так и Бог вместо линий дал закон, чтобы научившиеся сначала им восходили (затем) выше.

7. Так и Павел возвестил, что закон есть тень будущих благ, а не самый образ будущих вещей (Евр. 10, 1), так как тень не является истинным изображением вещей. Изображение объясняет то, что изображается им, и показывает в подобии как бы пришедшим то, что еще не наступило. Что тень по сравнению с изображением, то и закон (Моисеев) по сравнению с Евангелием, а что изображение по сравнению с самими вещами, то Евангелие по сравнению с грядущим.

VIII

1. Поскольку таково положение (дел), необходимо (следует), что и эта заповедь о пище есть тень будущих благ (Евр. 10, 1), которые открыты и

⁵⁴ „иудеям“ добавлено и у БО 435.

⁵⁵ Перевод предположительный.

⁵⁶ „для кого“ — у БО 436 переведено: wegen dessen.

⁵⁷ „неизвестно“ — во втором издании БО 436 исправил ошибку первого издания: . . nicht unwissend заменило прежде . . nicht wissend.

выяснены Евангелием [2 Кор. 3, 14]; (следует) не столько иметь попечение о пище и о (животных), имеющих раздвоенные копыта, сколько о правде и о духовной пище и о богоугодных делах⁵⁸.

Что (обозначает) раздвоение копыт? Что такое пережевывание жвачки?

2. Что там раздвоенные копыта, то здесь деятельная и благоразумная жизнь. А что в том случае есть отрывание пищи, то здесь разумное понимание Писания; (это необходимо для того), чтобы не потерпеть нам вреда, если примем только простой смысл Писания.

3. Закон же разделяет животных не только на чистых и нечистых, так как постановления о яствах имеют много (смешивающихся) совпадений. Так кабан, поскольку не отгрыгает жвачку, нечист [Левит. 11, 7], а поскольку имеет раздвоенные копыта, является чистым. И верблюд [Левит. 11, 4], поскольку не имеет раздвоения копыт, является нечистым, но поскольку отгрыгает пищу, (постольку) он чист. Если же они с одной стороны чисты, а с другой нечисты, (то они) наполовину чисты и нечисты. Совершенно нечисты не имеющие раздвоения копыт и не отгрыгающие пищу. А чисты (те, которые) имеют и то и другое, то есть и раздвоение (копыт) [Левит. 11, 3] и отрывание пищи.

4. Итак, кабан наполовину чист, а слон совершенно нечист, так как не отгрыгает пищи и не имеет раздвоения копыт. А закон повелевает остерегаться, чтобы не прикоснуться [Левит. 11, 8] к костям их и всего мертвого. Почему же гнушаются наполовину чистым, а совершенно нечистым — то есть, слонем не гнушаются⁵⁹, но даже пользуются костями его и зубами и иным, не соблюдая заповеди? Каким же образом пророк в псалме создает из костей его дом для Христа? Из чертогов слоновой кости говорит он, из них увеселяют Тебя. Дочери царей в почете у Тебя (Пс. 44, 9—10). Между тем закон повелевает ни разу не прикасаться к кости такого животного.

О том, что простое истолкование Писания, без духовного (понимания), является „покрывалом“

5. Неужели Писание само себе противоречит или пророки не согласны с законом? Напротив, ведь по достоинству (признаются)⁶⁰ согласующимися между собою Писания Господни, ведущие к (одному и) тому же знанию и к (одной и той же) жизни и приводящие к единой надежде. Если, таким образом, откроется покрывало (2 Кор. 3, 16), (закрывающее) Писание, — а оно не может открыться иначе, как только (тогда, когда) мы обратимся к Господу Иисусу Христу, — тогда мы открытым лицом увидим славу (2 Кор. 3, 18) Его, возвещаемую Ветхозаветными Писаниями.

6. Не станем строить для Него дом из слоновой кости и из золота. И пророк не повелевает этого, хотя иудеи и пустословят так именно о Христе. А мы знаем, что Божество радуется не мертвому искусству⁶¹ человеческого умения, но тому, что живет и никогда не истлевает.

7. Башни⁶² (1 Кор. 15, 42) — это душевные тела, о которых радуется Господь, видя их безгрешными в воскресении. Поэтому-то наши тела и названы башнями из слоновой кости (Пс. 44, 9), которые, светясь подобно слоновой кости, воспринимают (Божие) Царство добрыми делами. Бог радуется им, как (об этом) говорит пророк: Возрадовался Я, когда сказали Мне: пойдем в дом Господень (Пс. 121, 1).

⁵⁸ „о богоугодных делах“ — БО 437 переводит: Handlungen der Menschenliebe.

⁵⁹ „гнушаются“ — „скарעדуются“ (см. Срезн., т. III, стр. 366) — у БО 437: man verunreinigt sich.

⁶⁰ „по достоинству признаются“ — „достоинo славити“ (см. Срезн., т. III, стр. 106).

⁶¹ „искусству“ — „къзнем“; у БО 438: Gebeinen.

⁶² „башни“ — „сынове“ (Срезн., т. III, стр. 874), у БО 438: Denn das Elfenbein sind die geistigen Leiber.

1. Так будем же и мы (по этой причине) шествовать путем Слова. Тени просветлели, закон исполнился [Мф. 5, 17], приблизилась надежда, явилась истина, пришел конец (1 Кор. 10, 11) времен. Бог послал Сына Своего, Который восхотел искупить (Галат. 4, 4—5) человека, находящегося под законом. Не только кровь... и пепел телицы (Евр. 9, 13) и иссоп могут очищать нечистых. Уже окончились все заповеди закона. Не (этот закон) был тем⁶³, чего ожидали [Мф. 11, 3], но Господь Христос.

2. Пришла надежда, проповедано Евангелие, мы научились от Большого (Мф. 11, 11). Где теперь требуется очищение, (совершаемое) по букве Писания? Ибо закон и пророки прорекли до Иоанна (Мф. 11, 13); после Иоанна думающие очищаться по закону нарушают закон: ведь закон очищал чрез омовения и очищения. А после пришествия Христова пепел телицы оскудел, им же (иудеям, продолжающим соблюдать закон) не позволено ни употреблять пепел другой телицы, кроме той, которая узаконена Моисеем, ни обходиться без этого способа очищения, ни избежать, не очистившись, наказания.

3. Ибо вот, сказано, определение закона, которое заповедал Господь, говоря: скажи сынам Израилевым, пусть приведет каждый из них к тебе рыжую телицу чистую, не имеющую в себе порока, и на которую не возлагалось ярмо. И отдадут ее Елеазару священнику, и выведут ее вон из стана, на место чистое, и заколют ее пред ним (Числ. 19, 2—3). А затем еще такой закон: Человек, если войдет в дом умершего, будет нечист, (а также) все, что (есть) в доме том (Числ. 19, 14); и всякий, кто прикоснется, нечист (Числ. 19, 16); и пусть возьмет пепла, ставшего очищением, и соединит с водою и иссопом и очистит нечистых (Числ. 19, 17—18). И вскоре: Человек, если осквернится и не очистится, то должна истребиться душа та из собрания, ибо он осквернил святилище Господа, ибо он не окроплен водою очищения. И да будет (это) вам законом вечным (Числ. 19, 20—21).

X

1. Иудей, если (они) хотят жить по закону, не должны уже ни брать руками книги закона, ни закалывать овец, ни соблюдать пасху, чтобы (им) не подвергнуться гневу, как осквернителям святилища Господа.

2. Ибо сказано: Всякий человек, если осквернится и не очистится, то должна истребиться душа та из собрания, ибо она не очистилась водою очищения (Числ. 19, 20).

3. Не об одной только воде сказано (это), но о смешанной с пеплом телицы. Таково очищение по закону, причем Бог не обещал очищения чрез одну только воду, чтобы они (не вздумали) хвалиться. (Не должны они) ни прикасаться к гробу, ни входить в дом умершего, ни проходить чрез кладбище: все это непозволительно.

4. Поэтому-то и прекращена жизнь по закону с того времени, когда оскудел пепел (телицы), и они подверглись наказанию, по Божиему устройению, для того чтобы они оказались вынужденными искать Того, кто искупил бы [Галат. 4, 5] их из-под закона. Говорю же, сказал апостол, всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон (Галат. 5, 3).

5. Исполнились времена, не стало пепла (телицы). Уже не на каменных скрижалях (2 Кор. 3, 3) пишется: возлюби Господа Бога твоего (Втор. 6, 5). (Если) находившиеся под законом (оказывались) вынужденными против воли служить Господу, то (напротив) на плотяных скрижалях (2 Кор. 3, 3) (сердца пишется) о добровольном служении Богу для тех, кто хочет жить вечно.

⁶³ У БО 439: Nicht das erwartete Szepter war es.

6. С удовольствием спросил бы я их: как они велят нам исполнять закон — так ли, как нам повелевает сам закон и Дух Святой, или так, как они сами понимают исполнение (закона)? Если так, как они (понимают), то они предписывают не что иное, как нарушение закона, ибо закон (повелевает), чтобы прикоснувшийся к мертвой кости или к мертвецу, если он не очистится, был бы истреблен из своего народа; (это заповедано), чтобы они не прикасались к святыне. А они, прикасаясь к мертвецам и к костям, не только не очищаются, но оскверняют и святыню, приближаясь к ней. Если же (они велят исполнять закон) так, как повелевает Святой Дух, то разве они не являются самыми бесстыдными (людьми)?

7. Если они велят нам жить по (предписаниям) Духа, то они, очевидно, (сами) поступают вопреки этому, ибо не тот иудей, кто внешне таков, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, не по букве, а по Духу; ему и похвала не от людей, но от Бога (Рим. 2, 28—29).

XI

1. А таинство телицы сохраняется среди нас, содержащих закон не по букве, но духовно, и служащих уже не теням и подобиям и образам, но действительно самой истине.

2. Ибо эти символы изобрела человеческая немощь, вкладывая в них свою слепоту, (и) чрез них⁶⁴ воспринимает истину. Человечество, будучи еще немощно и пребывая вне Божественной благости, по причине случившегося прежде⁶⁵ прельщения, приняло символы истины, чрез которые оно познает (самую) истину. А те, чьи души здравы и могут познавать Творца чрез красоту небес, не нуждаются ни в символах, ни в изображениях. Поэтому необходимо было, чтобы в законе прежде всего указывалось, как от него возможно будет (восходить) к духовным (предметам), о которых нас поучает Господь наш Иисус Христос, говоря, что вкусившие истины будут поклоняться Богу не в Иерусалиме и не на горе Гаризим, но будут в духе и истине (Иоан. 4, 21, 23) воздевать к Нему чистые руки (1 Тим. 2, 8).

3. Святое, не (объемлемое) местом и пространством, оскорбляется⁶⁶ таким почитанием и служением, когда явилась истинная Теллица, подобием Которой была та (ветхозаветная), и когда явилось истинное Очищение. Смотря, сказано, сделай все по тому образцу, какой показан тебе (Исх. 25, 40).

О том, что „телица“ есть плоть Христова

4. Итак, истинная телица — это плоть Христова, которую Он восприял для очищения мира; рыжей (=красной) она называется ради страданий, не имеющей порока — ради невинности, не носящей ярма — как чистая от всякого греха, не приученной к упряжи (Числ. 19, 2, 3, 9) — как бесстрастная. Она закаляется вне стана, вне Иерусалима, на чистом месте (Евр. 13, 11), без смешения с чем бы то ни было. Ее кровию освящается Церковь. Ее пеплом очищаются люди, а Ее смертью все язычники⁶⁷ искуплены от смерти.

5. Иеремия говорит: Господь — Помощь моя, Прибежище мое, Надежда в дни скорби. К Тебе придут язычники от краев земли и скажут: ложно сотворили отцы наши идолов (Иерем. 16, 19). Поэтому-то (телица) и сжигается, как говорит Писание: И сожгут ее, сказано, и кожу ее, и мясо, и кровь ее с нечистою ею сожгут (Числ. 19, 5).

6. Тайны установлены для просвещения и озарения и оживления науцаемых. (Так) мясо ее (телицы) — это святые дела, кровь — слово истол-

⁶⁴ „чрез них“ — „от оных“. У БО 441 von anderen, — без сомнения, на основании чтения в других рукописях „от инех“. Следующая фраза оправдывает предлагаемый здесь перевод.

⁶⁵ „случившегося прежде“ — „варьшя“ (у Срезн. этого слова нет).

⁶⁶ „оскорбляется“ — БО 441; Nicht hat Er Wohlgefallen.

⁶⁷ „язычники“ — „страны“; см. Срезн., т. III, стр. 536.

кования, кожа — подобие веры и (подобие) очищения⁶⁸ (верою), имея которую, принесем ее Богу в дар. Нечистоты — это преступления, гноящиеся раны [Ис. 1, 6], ибо Он взял (на Себя) наши немощи (Ис. 53, 4) и т. д.

7. Поэтому закон повелевает все сжигать, ибо духовная жизнь разумна и (нам) надлежит просвещаться ею по (мере) духовного оживления в наших сердцах, чтобы нам не помышлять о Нем ничего темного и чтобы (мы), словно изведенные из темницы, узрели на высоте Божий свет [Мф. 5, 14], как будто на какой-нибудь высокой горе, принимая пришествие Святого Духа. Ибо, как светильник для тела есть око [Мф. 6, 22], так ум — (светильник) души. Когда ты оставишь темноту буквы, (тогда) будешь вечно пребывать в свете.

XII

Почему мясо агнца едят „испеченное“

1. Вот — и мясо агнца едят не сваренным в воде, но испеченным на огне (Исх. 12, 9). Ибо не позволено слово о Христе принимать недопеченным (Исх. 12, 9) или сырым. Ведь Он был совершенным агнцем (Исх. 12, 5): как овца, сказано, веден был Он на заклание (Исх. 53, 7) и т. д. Когда Он изводит народ (Свой) из Египта и избавляет от мучителя, (тогда) Он является агнцем, когда же вновь очищает грех, (тогда) Он является непорочной телицей.

2. На сожигаемую (телицу) кладут следующее: кедровое дерево, иссоп и нить из червленной шерсти (Числ. 19, 6). (Это) для того, чтобы мы узнали⁶⁹ через их (посредство, как) возвещают нам этими символами (Священные) Книги (и как) указывает нам Писание, что нельзя, производя исследование о плоти Христовой, не возвышаться, вместе с тем, (умом) к Святой Троице⁷⁰. Таково пришествие Слова для нас, держащихся этого верования и ни в чем не соблазняющихся⁷¹ [Мф. 11, 6], о воплощении Предвечного Слова.

3. Кедровое дерево, из-за того, что оно не гниет и всегда зеленеет, мы рассматриваем, (как символ) познания Отца всего (сущего), имеющего нетление и бессмертие. Иссоп мы рассматриваем, (как символ) пришествия Единородного Сына, (о Котором было) предсказано, что Он придет, дабы исцелить и спасти: ведь это растение в особенности помогает при телесном изнурении⁷². И Господь наш Иисус Христом оживил нас, изнуренных и истлевших, и возвел в прежнюю славу. Нить из червленной пряжи мы истолковываем, как обозначающую общение Святого Духа, Которым души наши запечатлены (Ефес. 4, 30) во благо, и дары Которого сияют⁷³ из наших тел.

4. Итак, вот образ Троицы в этих (предметах), влагаемых в огонь: телица с тремя...⁷⁴.

5. ...Так как человеку (свойственна) двойственность и над ним властвуют две жизни [Рим. 7, 23] — чистая и мутная, — то (для него) потребовалась помощь, чтобы (он мог) избрать добрую жизнь, признаки (которой), проявляющиеся в обновлении, — внезапное просвещение души, чрез что совершенно очищается грех.

6. Пепел же, окропляемый на осквернившихся, иногда знаменует погребение тела Христова, потому что Он ради нас водворился в прахе

⁶⁸ „очищения“ — „очищенне“ (вероятно, ἵλαστίσιον).

⁶⁹ „чтобы мы узнали“ — „да почоем“; БО 443 предлагает чтение „да почуем“.

⁷⁰ Перевод отчасти предположительный. БО 443 переводит приблизительно так же. В первом издании „непричастно“ рассматривалось, как начало отдельного предложения.

⁷¹ „не соблазняющихся“ — „не възменящихся“: вероятно, греч. ἀμάρτωροι.

⁷² „при... изнурении“ — „схновеннью“; вероятно, греч. τηχεθών.

⁷³ „дары Которого сияют“ — „даром Его сиятися“; БО 443: Seine Gaben herausgenom-men werden (очевидно, БО читает „даром Его сиятися“).

⁷⁴ В рукописи пропуск (сравн. БО 443).

земном [Пс. 21, 16], — а иногда обозначает (раскаяние)⁷⁵ в грехах. Как там, еще до пришествия Христова, очищались пеплом (почему Писание называло Христову смерть „перстью смертной“ и „пеплом“), так и здесь очищаются крестящиеся в смерть Христа (Рим. 6, 3), Который омывает нас от ран, нанесенных преступлением. Апостол говорит: Крестившиеся во Христа, в смерть Его крестились. Мы погреблись с Ним крещением (Рим. 6, 3—4) и т. д.

7. Для чего же Писание называет Христову смерть перстью (Пс. 21, 16) и пеплом (Числ. 19, 17)? (О том, что Христос пострадал не призрачно, но действительно). — Для того, чтобы понстине явно было, что не призрачно, но в действительности претерпел Христос спасительные страдания, без изменения восприняв нашу плоть, Он действительно вкусил смерть подобно нам [Рим. 6, 5]. Поэтому уверовавшие в Него, но не проповедающие о том, что Он действительно ради нас претерпел страдания, пребывают еще в грехах (1 Кор. 15, 17).

8. По этой причине народу (израильскому) не предписано пользоваться пеплом иной телицы, если недостаточно будет первой, дабы явно было, что ⁷⁶ Христос умер за нас (Рим. 5, 8) для спасения⁷⁷ мира. Умерший, говорит Апостол, Он уже не умирает, смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога (Рим. 6, 9—10), вводя плоть в вечную жизнь.

XIII

1. Что же сказано далее: ибо надлежит рассмотреть и последующее? — И вот закон: если человек умрет в доме, то всякий, кто придет в тот дом, нечист будет, и все, что в нем (Числ. 19, 14). Здесь говорится не об обыкновенной смерти, но о душевной: ведь и душа умирает — не временную смертью, но вечною, как и пророк говорит: душа согрешающая — та умрет (Иезек. 18, 4).

2. Это для нее истинная смерть, а именно (смерть) от грехов. Ибо красота души и одеяние и украшение — добрая жизнь по Писанию. Мудрые жены, сказано, устроили дома́ (Притч. 14, 1). Потому и Господь, повелевая каждому из нас созидать дома́ добродетелями, уподобляет нас мудрому мужу [Мф. 7, 24], создающему свой дом на камнях, называя Камнем Себя, а домом крепость веры.

3. Если же человек умрет душевною смертью и ты войдешь в его дом (Числ. 19, 14), то есть в (его) привычки и в дела, то ты сразу же осквернишь свою совесть и затемнишь рассудок. Однако, если ты покаешься, прежде чем зло успело разлечь тебя в душе и в теле, (то) ты придешь и очистишься Святым Телом.

4. И всякий открытый сосуд и необязанный нечист (Числ. 19, 15). Так всякая душа, повязанная „повязанием“⁷⁸ любви [Кол. 3, 14] и закрытая, не может принять ту нечистоту. А что открыто слабостью и что не имеет на себе знамения Христова [2 Тим. 2, 19], то будет осквернено обманом лукавого. Так и Иеремия возвестил народу о том, что смерть входит в двери (Иер. 9, 21) их, называя дверями чувства.

5. Если же захочется (точно определить)⁷⁹ эти слова, которые изречены в законе о умерших, (а именно) о том, что действительно нечист уже тот, кто прикоснулся к мертвецу, то мы скажем: почему же следует считать

⁷⁵ „раскаяние“; чтение „покаяние“ более вразумительно, чем „покланяние“ (сравни. БО 444).

⁷⁶ „дабы явно было, что...“ БО 444 переводит: *um rein zu erscheinen*, основываясь на чтении в др. рукописях.

⁷⁷ „для спасения“ — „спасения деля“; БО 444: *Erlösung*, следовало: *Rettung* или *Heil*.

⁷⁸ „повязанием“ — „повузом“; греч. *σύνδεσμος*.

⁷⁹ „определить“ — „вчиняти“; вероятно, греч. *εἰσάγειν*.

пребывающим в нечистоте того, кто прикоснулся к умершему? Как это (следует понимать)? Так ли, что мы, будто и нам не надлежит умереть, гнушаемся телами умерших? Или же так, что и нам надлежит умереть? Если так, будто (нам) не надлежит умереть, то мы ничего не скажем. А если так, что (и нам) надлежит умереть — ведь ни для кого невозможно не вкусить смерти — (то) какая это несообразность⁸⁰ — гнушаться телами умирающих, как будто и (мы) не должны будем сделаться такими же, каковы умирающие! А умершие значительно чище нас, если (они) не обременены⁸¹ грехами, так как избежали поводов⁸² к греху. Ибо умерший, — сказано, — оправдался⁸³ от греха (Рим. 6, 7).

6. Если бы оно (=тело) не было чисто, то захотел ли бы Господь воскресить его и удостоить Небесного Царства? А о воскресении мертвых Господь сказал⁸⁴, беседуя с Моисеем [Исх. 3, 6]: Бог не есть (Бог) мертвых, но живых (Мф. 22, 32). Итак, если Бог есть (Бог) живых — живыми же являются тела, расставшиеся с жизнью, так как они имеют надежду воскресения, — то они не осквернены, ибо о них промышляет Бог.

7. Как же кости Иосифа [Исх. 13, 19] не оскверняли приближавшихся к ним? Ведь весь народ шел с ними.

XIV

1. И всякий, кто пройдет сквозь поле мертвых или прикоснется к умершему, или к кости человеческой, или ко гробу, нечист будет (Числ. 19, 16).

2. Что такое „поле мертвых“?

„Поле мертвых“ — это помысл невоздержания, многим причинивший вред. Бесчисленны те, которых он умертвил, принося призрачные наслаждения. О том, чтобы избежать этих козней⁸⁵, молился и мудрый Сирах, говоря: Господь, Отец и Владыка жизни моей! Не оставь меня на волю их. Пожелания чрева и сладострастие да не овладеют мною (Сир. 23, 1, 5). Блажен поистине муж, который не ходит на совет нечестивых (Пс. 1, 1) и издалека отвращается от злых дел.

3. (Что обозначает прикосновение) „к кости мертвого человека“ или „к гробу мертвеца“? — „Костью“ называются отступившие от веры и не являющиеся членами Церкви, но отсеченные [Иоан. 15, 2] и умершие, потерявшие всякое движение жизни и лишившиеся пречестной Главы — Господа нашего, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое (Ефес. 4, 16), возрастает в святой храм в Господе (Ефес. 2, 21)⁸⁶.

4. „Гроб“ и „могила“ — это лицемеры, ибо они украшают себя извне, будучи внутри злыми. И Господь уподобил таких (людей) окрашенным гробам (Мф. 23, 27).

5. Прикоснувшись к тому, что запрещено законом, закон повелевает очищаться. Хорошо, согрешив хотя бы в малом, вскоре же очищаться, прежде чем мы погрузимся в глубину зол.

6. Седьмой день (Числ. 19, 19), в который нечистый объявляется чистым, обозначает время от греха до исповеди, (поскольку) не наступило (еще) совершенное исполнение времен. Ибо, если бы не были исполнены эти семь дней, то в конце времен не нашлось бы места покаянию⁸⁷ (Евр. 12, 17). (Пусть) седьмой день, то есть конец жизни, окажется чистым.

7. Пепел (Числ. 19, 17) обозначает смирение, как и Давид сказал: Сердце сокрушенное Бог не отвергнет (Пс. 50, 19). И Ниневитяне покая-

⁸⁰ „несообразность“ — „бездобрие“; вероятно греч. *μητις* (нем. Ungereimtheit—БО 445).

⁸¹ „обременены“ — „удручены“ (geknechtet БО 445).

⁸² „поводов“ — „вины“; вероятно, греч. *ὀφθαλμοί* (нем. Schuld—БО 445).

⁸³ „оправдался“ — „оправдился“ — *ὁμολογήσας*.

⁸⁴ БО 446 — wie Moses sagte.

⁸⁵ По-гречески здесь, вероятно, *μηδολογία*.

⁸⁶ БО 444. . . Tempel des Herrn (сравни в Библии Лютера. . . Tempel in dem Herrn . . .)

⁸⁷ БО 447 дает другой перевод.

лись во вретнице и в пепле⁸⁸ (Иона 3, 6). Так и Эсфирь, пеплом и прахом посыпав голову (Эсф. 4, 17), умолила Господа о своих соотечественниках. Так и Авраам (воззвал) к Богу: Я прах и пепел (Быт. 18, 27). И в сто первом псалме сказано: Я ем пепел, как хлеб, и питье мое растворяю слезами (Пс. 101, 10); (этим) показывается великое смирение, приносимое от всего сердца. И еще (сказано) о том же: Славьте Господа, ибо Он благ, ибо во век милость Его (Пс. 105, 1).

XV

1. Таковы истинные очищения боящихся Бога и таковы окропления тех, которые усвершают себя⁸⁹ Христовым Телом, очищающим лучше, чем кровь телицы и прочие законные очищения, не только тела, но и души. Кольми паче, сказал апостол, кровь Христа очистит совесть вашу от мертвых дел для служения Богу Живому (Евр. 9, 14). Ему слава ныне и всегда и во веки веков. Аминь.

⁸⁸ „во вретнице и пепле“ — „мехомь и пепелом“; см. Срезн. т. I, стр. 321 и т. II, стр. 252.

⁸⁹ „усвершают себя“ — „свършающимся“; вероятно греч. $\chi\lambda\eta\rho\tau\acute{\iota}\omega$ (нем. *vollendet werden*—БО 447).

СВЯТОГО МЕФОДИЯ, ЕПИСКОПА ФИЛИППИЙСКОГО, К [СИСТЕЛИЮ „О ПРОКАЗЕ“

(СВЯТАГО МЕФОДИЯ, ЕПИСКОПА ФИЛИПЬСКАГО К ИСТЕЛИЮ
О ПРОКАЖЕНИИ)

I

1. [Систелий]⁹⁰ Откуда, Еввулий? Не правда ли, с охоты⁹¹ за особым (истолкованием) смысла Божественного писания? [Автор=Еввулий] Утром некто из (домашних) Систелия постучал в дверь и, когда мой слуга открыл ему, он сообщил мне, что Систелий зовет нас к себе. Поднявшись, я сразу же отправился туда.

2. И когда мы были вблизи жилища, Систелий встретил меня и, обняв, сказал: [Систелий] На время покинув нас, (ты) лишил нас (истолкования) смысла Писаний. Подобно тому, как облако, находя на солнце, не позволяет отчетливо видеть (его), так и там, где отсутствует хорошее наставление, душа бывает темна и ум омрачен. И я отвечал ему: [Еввулий] Ты хорошо сказал.

3. Войдя в дом, мы сели. И Систелий сказал: [Систелий] Рассмотрим же Писание на (основании) самой истины. Лекарством прогоним эту злую проказу, исцеляя болезнь словами, как врачеванием, говоря: Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос (Еф. 5, 14).

4. Итак, сказал он, вот время для твоих речей, в которых⁹² ты объяснишь то, что (сказано) в Законе о проказе, причем Господь часто повелевает в Законе (истолковывать подобиями)⁹³... [Очевидно, речь Еввулия] Обильное дарование⁹⁴ принимает тот, кто жаждет Божественных даров.

II

1. Однако не подумай, что я хочу отказаться от получения этой благодати, хотя я и немощен и делом и словом⁹⁵. А Тот, Кто насаждает слово в душу каждого из нас, исторгнет корни зла из наших сердец и насадит всякие добродетели в наши души.

2. Ибо, когда засохнет растение, подобное крапиве, тогда расцветает цвет добродетели. Этот (цвет добродетели) Христос, говоря иносказательно, уподобляет горчичному семени [Мф. 13, 31—32], сказав, что оно приносит нам великое (изобилие)⁹⁶.

⁹⁰ В скобках даны имена участников беседы.

⁹¹ „с охоты“ — „от путиловя“ — *ἀπο κολυμβήσιον* (см. БО 451). Во втором издании БО дает значительно улучшенный, по сравнению с первым изданием, перевод первых слов Систелия.

⁹² „в которых. . .“ По-видимому, следует предпочесть чтение „ндеже“ невразумительному „иди же“ (сравн. БО 451).

⁹³ Перевод предположительный; БО 452 — *allegorisch zu deuten*.

⁹⁴ В тексте имеется перерыв (сравн. БО 452).

⁹⁵ БО 452 переводит иначе.

⁹⁶ „... что оно приносит нам великое (изобилие)“ — БО 452 расшифровывает „ным“, как „небесным“ и переводит: *dass es einen grossen Bestand den (Vögeln) des Himmels bringe*.

3. Так Божественное семя веры, сходя к нашим немощам, сперва уменьшается, а когда оно упадет в борозды души, то возрастает до величия и восходит на высоту благочестия чрез духовное разумение.

4. И справедливо Господь называет Отца Своего Насадителем таких растений. Всякое растение, сказал Он, которое не насадил Отец Мой, искоренится (Мф. 15, 13). Пойми же, что не по причине разнообразия душ, как думали некоторые, говорит Он (это), но (речь здесь идет) о правильном учении и о богословии, которые невидимо насадил в сердцах наших усердный Насадитель, искореняющий из наших сердец негодные растения, то есть злые помыслы и дела.

5. Если же мы не так веруем, то будем последователями многобеззаконного Маркиона, который говорит, (будто) есть иной благой (Бог), кроме сущего Бога, и (будто) из-за этого души творца мира не могут получить возвещаемую жизнь благого (Бога), будучи лишенными доброго насаждения. Но на это мы теперь не станем обращать внимания: ведь для этих рассуждений нет времени.

III

1. [По-видимому, речь Сисстелия] Ты справедливо говоришь, что (на это) не следует обращать внимания и что, в то время как разумное богатство создается Богом, (нам) надлежит иметь крепкие плоды мудрости, по слову апостола, говорящего: Мы — Божия нива (1 Кор. 3, 9).

2. Чтобы недуг не распространялся и не делался очевидным для всех, нам надлежит исцелять его [Евр. 12, 13] Евангельскими песнями и наблюдать, чтобы кто не лишился благодати Божией, чтобы какой (горький) корень, возрастая, не причинил вреда, и чтобы не осквернились многие (Евр. 12, 15). Так сказал апостол в послании к Евреям.

3. И Закон учит нас, говоря: И сказал Моисею Господь и Аарону, говоря: Если у человека будет на коже знамение проказы, (пусть) придет он к Аарону священнику или к одному из сыновей его, и осмотрит священник проказу на коже его, знамение язвы, явно ли (видна) проказа на коже плоти его (Лев. 13, 1—3).

4. И вскоре (после того): И осмотрит священник проказу в седьмой день — и вот, проказа увеличивается, не изменилась проказа на коже; и (пусть) отлучит его священник на семь дней вторично; и вот, одинакова проказа, не изменилась. И (пусть) очистит его священник, ибо это знак (проказы), и (пусть) он вымоет свои одежды (Лев. 13, 5—6).

5. И вскоре (после того): И если проказа пристанет к одежде, к одежде шерстяной, или льняной, или к любому изделию кожаному, и (если) будет проказа красная или зеленая (Лев. 13, 47—49)...

...Затем в дальнейшем...⁹⁷.

IV

1. [Еввулий] Мало сказав, ты порицаешь. Но, Сисстелий, (будем) говорить о том, о чем надлежит, то есть о Законе. Будем держаться духовного изъяснения этих понятий, дабы не буквально, но духовно уразуметь Писание Закона.

2. В последующем изложении добавлено: Если же, после отлучения, проказа, показанная священнику, распространится по одежде, или по коже, или по основе, или по утку, (то эта) проказа есть увеличивающаяся проказа; (он) печист. (И пусть) он сожжет одежду, или основу, или уток [Лев. 13, 51—52] и так далее.

3. А вот объяснение того, что сказано в Законе о проказе. Я полагаю, что пророк употребил эти слова, как бы некие покровы и тени [2 Кор. 3, 14], ибо Богу так было угодно привести нас к свету истины.

⁹⁷ Пропуск в рукописи.

4. По этой причине, думаю я, и блаженный Павел сказал: Если же и закрыто Евангелие наше, (то) оно закрыто для погибших, неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет Евангелия славы Христа, Который есть Образ Невидимого (2 Кор. 4, 3—4); причем ясно сказано, что для верующих и спасаемых Евангелие открыто, а для погибающих [1 Кор. 1, 18] закрыто, как бы извне удерживаемое медными скобами.

5. Понимающий Писание внешним (образом) отходит, лишаясь духовного смысла, как тот, кто видит пустые стены, построенные из камня. А тот, кто крепко ударит и разорвет духовную завесу, приобретя крылья Божиим Духом, как птица долетает до внутреннего смысла Писаний, который есть Святое Святых, и, достигнув великого света, питается молниями истинной красоты.

6. Подобно тому, как деревья зимою обнажаются, (лишаясь) украшения плодов, а весною вновь обретают свою красоту, покрываясь листьями, так, полагаю, и слова пророков, понимаемые буквально, представляются как бы сухими, не имеющими смысла, а понимаемые с мудростью (представляются) доброплодными и покрытыми листьями, имеющими цветы многообразного разумения. Поэтому, о Систелий, и мы, отказавшись от буквального понимания, будем тщательно исследовать духовный (смысл) Писания.

V

1. Наставляемые Христом, мы говорим, что пророк установил для нас избегать четырех (видов) проказы, различающихся (между собою): белой, желтой, зеленой и красной [Лев. 13, 19, 49]. Ибо желтая и белая (проказа), исшедшая из здорового тела, вскоре покрывает человека гноем, а зеленая и красная (проказа), показавшаяся в язвах или в струпьях, уничтожает все тело.

2. Вот что подобно четырем видам проказы, губящим душу. Белой, наполовину желтой (проказе) уподобляется прелюбодеяние, ибо от прелюбодеяния кровь превращается в желтую пену.

3. Желтая же (проказа) сравнивается (в свою очередь) со страхом и с боязнью, которые Господь повелел нам попирать, говоря: Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить (Мф. 10, 28).

4. А красная (проказа в свою очередь подобна) гневу, из-за которого гневающиеся краснеют. Зеленая же (проказа в свою очередь подобна) зависти и унынию, так как от этого происходит изнурение и зеленая бледнота. Поэтому Писание (называет) сестру Моисея прокаженною [Числ. 12, 10] за то, что она злословила брата. Все это приносит людям вред, как бы поливая человеческую природу злом из какого-то мутного источника неприязни.

5. И блаженный пророк Иеремия говорит: Не сеите между тернами, но обрежьте себя для Господа вашего и снимите необрезание с сердец ваших (Иер. 4, 3—4); (это значит): обрежьте злые страсти, чтобы принести Богу непорочность.

6. Думаю я, что и Господь дал Своим ученикам эти заповеди: ходить без посоха и без двух одежд (Мф. 10, 10), (по той причине), что благовествующим подобает иметь неугасающую радость и не нуждаясь...⁹⁸.

7. ...и „новым“ [Еф. 4, 24] называет человека, а (ради) злых дел снова „ветхим“ [Еф. 4, 22].

8. Поэтому, чтобы нам, соединяясь с ними, не вступать в общение с (кем) не следует, Господь велит употреблять одну одежду целомудрия⁹⁹, не

⁹⁸ Пропуск в рукописи.

⁹⁹ „одежду целомудрия“ — м. б. „одежду благоразумия“ (греч. σωφροσύνη). БО 457 — Besonnenheit (в скобках: Enthaltbarkeit).

позволяя [Мф. 24, 4] ученикам принимать прельщающих помыслов, и убеждает¹⁰⁰ одеваться в одну только небесную простую одежду.

9. Обувь (Мф. 10, 10), изготовляемая из мертвых кож, и тесная, сравнивается с вредным для души унынием, (причем говорится) о непозволительности в дальнейшем надевать (на себя), как обувь, заботы [Лк. 8, 14] этой жизни. Выражаясь же просто, мы, омытые однажды Господом [Иоан. 13, 10], не (должны) уходить в тление смерти.

VI

1. Поэтому будем избегать услаждения страстями, будем избегать страстных порывов плоти, ибо это — белая проказа. Будем избегать гнева, высокомерия и клеветы, ибо это — красная проказа. Будем избегать лицемерия и страха во время гонения [Мф. 13, 21], ибо это — желтая проказа. Будем избегать тоски и зависти, ибо это — зеленая проказа.

2. Если даже самая незначительная часть (какой-нибудь) из этих (страстей) вселится в наш ум, (то) она погубит у нас и душу и тело, если мы вскоре не отвергнем ее и не излечим покаянием.

3. Поэтому мы не можем позволить никакой злой похоти свить себе гнездо в нашем духе, но, как древние показывали священникам (телесную проказу), так и мы (должны показывать душевную проказу) иереям.

4. Ибо нам, по слову Христа, надлежит особенно оберегать себя. Ведь Господь сказал: Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, (что) всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем (Мф. 5, 27—28).

5. Он назвал прелюбодеем того, кто имеет похотение, а не того, кто сотворил (прелюбодеяние), ибо прелюбодеяние есть дело и плод этого (похотения)¹⁰¹. Поэтому Он говорит, что не тот совершенно чист, кто попирает похотения, но тот, кто не внемлет им; Он повелевает полностью искоренять не плод прелюбодеяния, но (его) семя, которое подобно смоковнице, высухой прежде плодоношения [Мрк. 11, 13].

6. Как бессмысленный гнев на брата есть семя убийства [1 Иоан. 3, 15], — по этой причине и Иоанн считает его подлежащим (той) секире, (которая) отсекает корни (Мф. 3, 10) зла, — (так) древние отсекали плод прелюбодеяния, а Спаситель — семена (его), желая совершенно истребить зло, как некую проказу.

VII

1. Что же еще говорит Писание? И осмотрит священник знак на коже его; и (вот) волосы на знаке изменились в белые, и знак на плоти оказывается углубленным в кожу тела. (Это) есть знак проказы (Лев. 13, 3) и т. д.

2. Подобно тому, как красота есть плод нашего тела, так благоразумие¹⁰² (есть плод) души. Если же (душа) изменяется слабостью и похотением — ибо это обозначает белая проказа, — то (благоразумие) начинает уменьшаться.

3. Подумай, как Павел повелевает внутреннему человеку не стареть, но обновляться (Еф. 3, 16; 4, 23). Подобно (этому) и у Осии говорится: Ефрем стал (как неповоротливый хлеб). Чужие пожирали силу его, — и он не замечал; седина (покрыла его) — и он не уразумел (Осия 7, 8—9).

4. Если же (согрешающий не) обновляясь, а старея, поседет в злых страстях, пусть идет к иерею для исповеди,

5. чтобы быть отлученному от общины и каяться со слезами.

¹⁰⁰ „убеждает“ — „молить“; БО 457 предлагает чтение „молити“ и переводит соответствующий ряд слов придаточным предложением.

¹⁰¹ Перевод предположительный; БО 458 предлагает читать „любодеяние“ вм. „любодеяния“ — это облегчает понимание.

¹⁰² „благоразумие“ — м. б. „целомудрие“ (целомудне) — *σοφροσύνη*.

6. И через неделю или через две пусть посетит его (иерей): поскорбел ли он, оплакал ли он себя; и так, по милосердию Божию, да будет он восстановлен в своем достоинстве.

7. Если же он не печалится о своем грехе и пребывает без покаяния, пусть будет отлучен от Церкви. Сказано: У всякого прокаженного пусть будут разодраны одежды, и голова его пусть будет не покрыта, и уста его пусть будут закрыты, и во все дни, доколе на нем проказа, пусть будет (он) нечист и вне стана пусть будет жилище его (Лев. 13, 45—46).

8. Страстолюбие обозначается худыми одеждами, а непокрытой головой — внутренний человек. Ведь согрешающий должен быть лишен этой помощи, так как пребывающий в грехах недостоин принимать эти спасительные таинства.

VIII

1. Это (сказано) о видимом. Тайное же наше и (скрытое) в сердце поручено ангелу — попечителю той Церкви, (чтобы) наш внутренний человек был под тщательным наблюдением¹⁰³.

2. Поэтому, если даже мы можем, согрешая, скрываться и входим в церковь, он обнажает нас духовным мечом [Евр. 4, 12—13].

3. Завязывание уст (обозначает) молчание грешника [Лев. 13, 45]. Ибо грешнику говорит Бог: Что ты проповедуешь уставы Мои? (Пс. 49, 16) и т. д.

4. Жилище же его (прокаженного) вне стана [Лев. 13, 46], то есть вне Царства Небесного, так как вне, говорит апостол, всякий грешник (Апок. 22, 15). Ибо, если он считается (находящимся) внутри, (то) он прельщает себя: он находится снаружи, он находится вне. Так (и живущий) праведно находится внутри, если (даже) и считается находящимся вне.

5. И он имеет прекрасные одежды, его голова покрыта: на голове (у него) шлем спасения (Еф. 6, 17); и уста (его) развязаны для исследования Писания и язык его открыт мудростью [Ис. 50, 4].

IX

1. Поэтому будем беречься от всего этого... Ибо что за забота для Бога говорить об одеждах или об основе или о шерсти¹⁰⁴ или о (чем-либо) ином?

2. Будем же истолковывать это по исследованию; (будем считать, что) „основа“ обозначает разум, „уток“ — душу, „кожа“ — тело, а „одежда“ — всего человека; „шерсть“ (обозначает) мужчину, „лен“ — женщину.

3. И если знак проказы будет на одежде, на одежде шерстяной, или на одежде льняной (Лев. 13, 47) ... И вскоре (после этого): И будет знак зеленоватый на коже, или на одежде, или на основе, или на утке, или на шерсти (Лев. 13, 49)...¹⁰⁵.

4. „Основую“ образно названа душевная сила. Ибо человек есть сложное существо, (состоящее) из души и из плоти. Первое греховное (движение) начинается от внешних зрительных прельщений; (оно же) входит и чрез слух и, (как) сказано, сочетается с умом, как некая проказа. Так и Господь сказал о неверовавших (по поводу) отпущения грехов: Что помышляете в сердцах ваших? (Мрк. 2, 8). Ибо в (их) умах была эта проказа неверия. Сказано также: он зачал зло и родил беззаконие (Иов 15, 35).

5. Под „утком“ следует понимать страстолюбие, ибо страсть ткется, возрастая, (при содействии) воли.

¹⁰³ „под . . . наблюдением“ — „посещати“; греч. ἐπισκέπτεσθαι (БО 461 . . . zu besuchen).

¹⁰⁴ „о шерсти“ — „о кльцех“ — κλωβός; БО, переводя славянский текст в первом издании стр. 318, пропустил это слово.

¹⁰⁵ „на шерсти“ — „на кльцех“; см. предыдущее примечание. БО (в первом издании стр. 318) перевел: „на основе“ — am Zettel или Einschlag.

1. Что далее говорит Писание? Хотя...¹⁰⁶ и недостаточных. И если распространилась¹⁰⁷, после освидетельствования священником, проказа по одежде, или по основе, или по коже, или по утку, (то это) проказа едкая и кожа нечистая. И он должен сжечь одежду, или уток шерстяной, или всякую кожаную вещь, ибо (это) проказа едкая¹⁰⁸; должно сжечь на огне (Лев. 13, 51—52).

2. Это сказано еще раз о покаявшихся и совершенно оставивших грехи; повелено „сжигать одежду“; то есть облачение греха.

4¹⁰⁹. Поэтому и другой пророк говорит: Иерусалим, город святой, уже более не будет проходить чрез тебя необрезанный и нечистый (Ис. 52, 1), но обрезанный и чистый — подразумевается — от прежнего прельщения. Ибо То Самое Слово и Господь не перестает обрезать нас благоразумием¹¹⁰.

5. Какой же закон даешь Ты, Господи, Твоим рабам? Скажи и нам: „Если вы исполните волю Отца Моего [Мф. 7, 21], то будете, как светильники [Мф. 5, 16], наполненные вечной жизнью. Бодрствуйте [Мф. 24, 42] же, чтобы вам возможно было со Мною войти в пучину нетления. Поэтому сохраняйте свои светильники неугасающими [Лк. 12, 35], чтобы войти в чертог вечности“¹¹¹.

XI

1. И когда я это сказал, заговорил Евфимий: [Евфимий] Поистине, так размышляя об этом сам с собою, и я, когда слушаю о возвышенном, — возвышенными же я считаю слова Христовы — весьма радуюсь, как бы оживляемый ими, почитаю их, как бы возводя взор к тому, что на небесах, словно забывая себя и считая себя ишедшим из мира.

2. А я (ответил): [Еввулий] Так как надлежит довести до конца ткань речи, возвратившись назад, соединим (старое) с новым. Ибо мы беседовали, сделав хорошее начало речи, но не окончили ее.

3. Припомним, как мы говорили, что человек состоит из души и из плоти¹¹². Поэтому и установлено законами об утке и коже, (чтобы) не согрешать ни умом, ни плотию, ни намерением¹¹³. Разве ты не знаешь¹¹⁴, что многие являются прокаженными по уму, но здоровы душою и телом? Или же здоровы умом, но телесно и душевно больны.

4. Так (например), мы не говорим того, что (утверждают) еретики, ибо — это грех ума¹¹⁵. Они, исповедуя Христа, дают обеты (соблюдать) справедливость и истину, как бы сохраняя¹¹⁶ в чистоте уток и кожу, но ум (их) болен проказою неправоверия. Ибо они (грешат) хулою или на Самое То

¹⁰⁶ Пропуск в рукописи.

¹⁰⁷ „если распространилась“ — слав. „аще же не разливается“. В Лев. 13, 51 отрицание „не“ отсутствует; его не должно быть и по смыслу речи.

¹⁰⁸ „это проказа едкая“ — „прокажение едино есть“. БО в перв. издании стр. 318 ошибочно перевел: weil es ein Aussatz ist.

¹⁰⁹ Отдел „3“ имеется только в тексте греческих фрагментов (БО 464).

¹¹⁰ БО 464 . . . hört nicht auf . . . zu beschneiden unsere Vernunft.

¹¹¹ Выражение „скажи и нам“ указывает на то, что последующие слова были уже кому-то сказаны. Не являются ли эти строки аграфом? Среди известных аграфов наиболее близок к рассматриваемому текст, указанный Рэшем у Псевдо-Киприана „Об игроках“ гл. 3 . . . nolite extinguere lumen, quod in vobis effulsit. . . (R e s c h, op. cit., S. 134—135). БО не отмечает указанные строки. Так и в других случаях. (Сравни. „О разлучении яди“ II, 2 и в нижеследующем тексте трактата „О прокажении“ XV, 3 и XVIII, 1). Более подробно см. „ЖМП“ 1954, № 6, стр. 43—50.

¹¹² БО 465 добавляет (в скобках) Geist.

¹¹³ „намерением“ — „по помыслу“; БО 465 — Begierde.

¹¹⁴ „не знаешь“, по-видимому, „не веси“ вм. „не вси“.

¹¹⁵ БО 465 переводит иначе.

¹¹⁶ „сохраняя“: по-видимому, „храняше“ вм. „храняше“.

Существо — то есть на Отца, или на Его Предвечное Слово, или на Пресвятого Духа.

5. По справедливости мы говорим поэтому, что еретники больны злою проказою.

XII

1. И я сказал¹¹⁷. Это видно даже детям, (а именно) что все те, которые любят величаться и высокомерно гордятся, имея здравый смысл и правильное учение, хранят в святости чистое тело, но в душе болеют властолюбием¹¹⁸, как бы с неба взирая на братьев, и, с презрением (к ним), величаются тем, что разумеют Писание и занимают должность учителей.

2. Поэтому они протягивают навстречу (бедному) руки, считая за обиду (себе) целовать бедного в уста. Таким образом, духовное превозношение справедливо считать проказою.

3. Так и в Притчах сказано: Господь гордым противится, а смиренным дает благодать (Притч. 3, 34). Что же? Земля и прах [Быт. 18, 27] будут ли сопротивляться Богу или же (будут) смиряться?

4. Но мы смиряемся перед подобострастными нам людьми, а похвала нам будет от Бога.

5. Итак, об этом (сказано довольно). Но многие, будучи здоровы умом и душою, как бы там (в Ветхом Завете) основою и утком, нечисты кожею, то есть плотским сладострастием, прельщаемые этими многообразными вещами¹¹⁹. Поэтому нам надлежит охранять себя, чтобы не потонуть в этой великой буре. Таково, о Снстелий, наше врачевание.

XIII

[Снстелий повествует о своей беседе с премудрой Ликиянкой]

1. И сказав это, я встал и пошел. А он, поднявшись и схватив меня за одежду¹²⁰, воскликнул: Возвратись, чтобы и мне рассказать тебе о том, что я слышал однажды в Ликии, — о добродетелях (одной) женщины, сведущей в Писании и благоразумной, которая, философствуя, поучала (тому, что сказано) Господом. О том, что я слышал от нее, я и расскажу вам.

2. Итак, эта гостеприимная¹²¹ и благоразумная, усматривающая также везде (духовный)¹²² смысл, говорила: Ищущему истины прежде всего надлежит не утрашаться и не смущаться высотой разума. А если кто будет рассуждать иначе, тот упадет в пропасть скудоумия. Отчаявшись и как бы вернувшись с середины дороги, он разленился, не стяжав (духовного)¹²³ смысла, и, по Евангельскому изречению, оставив на половине дело (построения) башни [Лк. 14, 28].

3. Поэтому надлежит терпеть и не унывать; ибо у того, кто терпеливо исследует совершенства¹²⁴ Писания, зрение проясняется. (Это) подобно тому, как пророк Илия, после того вихря, раздиравшего горы и скалы, после землетрясения и после огня, после (всего этого) ощутил веяние того

¹¹⁷ В тексте пропуск. С XII, 1 речь идет уже не об еретиках. (Сравни. греч. текст БО 466).

¹¹⁸ „властолюбием“ — „любовьчальством“; греч. φιλαρχία.

¹¹⁹ „многообразными вещами“ — „мечтеными... вещьми“ (от греч. πολυποικίλος, сравни. ниже примеч. 130). БО 467 производит „мечтеными“ от ψυχολογία и дает такой перевод — durch diese sichtbaren Dinge.

¹²⁰ „за одежду“ — „за котугу“; греч. ὑπόδη.

¹²¹ „гостеприимная“ — „любошюжая“. У Срезн. этого слова нет. БО 467 — Wissbegierige (Fremdes liebende). Состав слова аналогичен выражениям „любострадный“, „люботрудие“, „любоничие“ и т. п. Греческое слово, возможно, являлось производным от ψυχοφιλία. М. б., это собственное имя премудрой ликиянки — Филоксена?

¹²² „духовный“ — вставка, предлагаемая БО 467.

¹²³ „духовного“ — вставка, предлагаемая БО 467.

¹²⁴ „совершенства“ — „доброты“; по-видимому, греч. ἀρεταί. БО 467 — Tugenden.

нежного, то есть тихого ветра (3 Цар. 19, 11—12), и, переходя от одного к другому¹²⁵, наконец, достиг истины.

4. Отвергнув мрак и просветившись душевно [Рим. 13, 12], мы, как бы со ступени на ступень, восходим от познания к познанию; иными словами, (мы), как будто от горного „вихря“, которому уподобляется неверие, восходим к исследованию Писаний, как бы (переходя) в „землетрясение“, от этого (последнего входим) в „огонь“, то есть в неугасающий огонь любви [П. Песн. 8, 7], при содействии которого мы вступаем в (область) ревностных забот о стяжании еще большего, пока не дойдем до вершины, то есть до освящения Святым Духом.

5. Я, удивившись, сказал: Так, о Премудрая! Я изумлен твоим благоумием, кротостью и смиренней¹²⁶, а также и мудростью. А она, улыбувшись, как (улыбаются) некоторые премудрые истолкователи Писания, сказала: Из этого видно, как неуместно унывать тому, кто вникает в слова¹²⁷ Писания.

XIV

1. И я (ответил) ей: Мне необходимо слышать об этом полностью, так как мы именно об этом и говорили. Рассмотрим же тщательно то, что надлежит.

... И если знак проказы будет на одежде, на одежде шерстяной, или льняной, или на утке, или на основе, или на льне, или на всякой коже (Лев. 13, 47—48) и т. д.

2. „Язвой на шерсти“ называется (та язва), которая (бывает) у возрожденного внутреннего человека. Ибо (поскольку) как овца, веден был Он на заклание (Ис. 53, 7), (постольку) сотканная из Его плодов одежда называется „шерстяной“.

3. „Льняною“ же (одеждою) обозначается (плотской) человек, сотворенный из персти (земной), ибо (лен) выходит из земли. Уразумей же, что, в соответствии с этим, и Павел говорит во Втором послании к Коринфянам: Боюсь, чтобы, как змей хитростию своею прельстил Еву (2 Кор. 11, 3) и т. д. И снова (говорит апостол): Итак, верные¹²⁸, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа (2 Кор. 7, 1).

4. Существуют некоторые ереси, от которых внешний человек не забывает проказою, но внутренний тлеет умом и понятиями. По жизни мы видим многих чистыми, по вере же растленными.

5. И если на одежде будет знак проказы, на одежде шерстяной или льняной, или на основе, или на утке (Лев. 13, 47)...

6. Пусть расскажут нам плотские иудеи, как исполняется среди них эта заповедь, или как исполняется среди них Писание, (понимаемое) буквально, когда можно (бывает) наблюдать проказу основы или утка или кожи, (этих) неодушевленных вещей.

7. Такое распределение сделано Богом для (одаренных) разумом и (имеющих) свободу воли. Если же о проказе, сохраняющейся более семи дней [Лев. 13, 51—52], говорится, что и „основа“, и „уток“, и „одежда“ должны быть уничтожены, как не освободившиеся от нечистоты, то явно, что это сказано об одушевленных (существах), а не о бездушных.

¹²⁵ БО 468 читает: „от сих вси“, и переводит: an diesen allen. Правильнее „от сих в си“.

¹²⁶ „смиренней“ — „съпрятанни“. См. Срезн., т. III, стр. 808. БО 468: Bescheidenheit (Einschränkung).

¹²⁷ „в слова“ — по-видимому, „глаголи“, а не „глаголя“.

¹²⁸ „верные“ вм. „возлюбленные“. БО 469 выносит это слово за кавычки и переводит gewisse.

1. Мы не должны проходить мимо этого. Сняв покрывало с очей [2 Кор. 3, 14], мы узрим Божию славу (Иоан. 11, 40). Ведь Писание не содержит в себе ничего ненужного. Ибо, дав нам наставление о духовных и плотских грехах, (оно) по порядку говорит о коже и об основе.

2. А имеющий чистую шерстяную и льняную одежду, то есть веру и дело...¹²⁹.

3. Церковь есть риза Господня, собранная из многих народов; Он соткал нас так, чтобы мы — самые немощные — имели поддержку в сильнейших¹³⁰, как уток (в основе). Поэтому и пророк говорит: Как в украшение невесты облечется (он) (Ис. 61, 10); говорит же (это), показывая союз с Христом и соединение в любви.

4. „Основую“ называется наиболее почетная¹³¹ церковная степень, а именно — епископы и учителя, а „утком“ (именуются) подчиненные и пасомые люди [1 Петр. 5, 2]. „Кожею“ (названы) оглашенные, как еще не совлекшиеся чрез крещение кожаных одежд (Быт. 3, 21).

5. Поэтому и Павел говорит: Я обручил вас Единому Мужу, чтобы представить Христу чистою девою (2 Кор. 11, 2). Так и в книге Левит говорится: В жену он должен брать девицу из рода своего; а вдову или блудницу не должен он брать, но девицу из колена своего (Лев. 21, 13—14) и т. д.

6. Ибо, если каждый из нас будет со дня на день обновлять себя (2 Кор. 4, 16), (если) мы отвергнем проказу, то есть прелюбодеяние, бывшее причиною нашего изгнания, (то) мы приобретем целомудрие и, (содействием) Божией Премудрости, дойдем до первоначального благолепия и, как бы имея на себе золотые украшения¹³², то есть любовь, веру и чистоту, очистившись терпением, соединимся со Христом.

7. Поэтому девицы любят тебя (П. Песн. 1, 2) и Он любит девиц, как написано в Песни Песней; (это) души юные и очищенные Духом. Так это или нет, о Систелий? — И я ответил: Это совершенно понятно.

XVI

1. Она сказала: Поэтому, как говорилось вначале, если мы очистим все члены, то будем одеждою Христа. Как сказано у пророка Исаии: Да возвеселится душа моя о Господе, ибо Он облек меня в ризу спасения (Ис. 61, 10) и т. д.

2. Но кто же должен (в особенности) очищать их? Пророк Захария говорит: И показал мне Бог Иисуса, великого иерея, стоящего пред ангелом Господним. И диавол стоял по правую руку (его), чтобы противодействовать ему. И сказал Господь диаволу: Да запретит тебе, о диавол, Господь, Который избрал Иерусалим! Не головня ли он, исторгнутая из огня? Иисус одет был в запятнанные одежды. И вскоре (после того): И сказал Он ангелам, стоявшим пред лицом Его: снимите с него запятнанные одежды. И вскоре: И облекли его в чистую одежду (Зах. 3, 1—5).

3. Знай же, что „запятнанные одежды“ — это человечество прежде (явления) веры. А (Господь), сняв (эту одежду) ветхого человека, просветил человечество Своею плотию, как Солнце.

4. Исследуй и то, как Бог упрекает Тир [Иезек. 27, 7] такими словами¹³³: Почему твоя постель нечиста? [Притч. 7, 16]. Ибо она была изготовлена

¹²⁹ Пропуск в рукописи.

¹³⁰ БО 470 переводит: von vielen Gegenden hat Er uns gesammelt und uns gewebt. Сравни. Judicium Petri с. 26: τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται (R e s c h, Agrapha. Lpz., 1906, S. 104—105). БО 470 не указывает этой цитаты.

¹³¹ „наиболее почетный“ — „крепкий“; вероятно, греч. γυναικός.

¹³² „украшения“ — „тръсьнъми“; БО 471: Ketten.

¹³³ „Бог упрекает Тир такими словами. . .“ В слав. тексте описка: вместо „си мытаря“ следует читать „сими Тира“.

из виссона и из египетского пурпура, не из многообразной премудрости Божией¹³⁴ (Еф. 3, 10), но из египетской (мудрости). Так и богач тот, одевшийся в порфиру (Лк. 16, 19), неугоден был Богу.

5. Он тем неугоден (Богу), что украшает себя этими преходящими делами, а не духовными и светлыми. А Лазарь тот пренебрегал внешним, но тем более был прилежен в духовном, поэтому он и почивает в лоне Авраама (Лк. 16, 22). Мы найдем также, что Иов прославился болезнями и мучениями.

6. Так и тот фарисей ушел [Лк. 18, 10—14], (не получив того¹³⁵, что просил) в молитве, ибо он возвышал себя над подобным (себе) человеком. Ибо следует иметь такой характер¹³⁶, (который согласуется) с учением Христовым, — не гневливый и не превозносящийся [Мф. 11, 29].

7. А мы часто встречаем таких (людей), которые живут в пресыщении и одеваются в изысканные одежды. Поэтому и Христос, подразумевая богатых, сказал: Удобнее пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Небесное (Мф. 19, 24).

8. Надлежит особенно почитать¹³⁷ странников и нищих, наименование которых принял на Себя Христос [Мф. 25, 40]. Однако, вместо них, идут к тем, у кого много [Иак. 2, 2—3] золота, и особенно почитают их. Некоторые делают это ради (их важного) звания, а иные по каким-либо другим побуждениям.

9. По этой причине мы сделались немилостивыми, закрывая милосердие для наших братьев [1 Иоан. 3, 17]. По этой причине мы стыдимся нищеты, сожителиницы пророков, создательницы благоразумия.

10. О горе! Чем превосходим других людей мы, получившие предписание иметь праведность, превосходящую (праведность) книжников и фарисеев [Мф. 5, 20], и, по заповеди о пренебрежении временным, (обязанные) учить этому же? Ведь если и океан потечет серебром и вся земля золотом, то мы не насытимся.

XVII

1. Кто из нас теперь искренно любит своего брата? И кто не замышляет зла на ближнего? Кто не завидует другу?

2. Ибо, где епископы питаются ростовщичеством¹³⁸, там и уток наш болеет проказою. Где миряне, там и есть уток. Их порицает и Дух Святой. Надлежит ли, говорит Он, пастырям более пасти себя самих? Не овец ли? Вот, вы съедаете молоко и шерстью одеваетесь... (Иезек. 34, 2—3). И вскоре (после того): И разгнали (вы) Моих овец и они сделались пищею всякому зверю (Иезек. 34, 5).

3. Господь сравнивает также богатство с тернием [Мф. 13, 22]. Господь тому, кто спросил, какая заповедь наибольшая (Мф. 22, 36), повелел раздавать имение [Мф. 19, 21]. Апостол называет богатство сетью (1 Тим. 6, 9) смерти. Господь сказал: Любите врагов ваших (Мф. 5, 44), а мы и с друзьями враждуем.

4. Доброму человеку надлежит не (только) любящих его любить [Мф. 5, 46], но в особенности возлюбить враждующих. Господь сказал: Всякому просящему дай (Мф. 5, 42), а мы, видя наших братьев нагим, (даже) не думаем об этом.

¹³⁴ . . . „из многообразной премудрости Божией“ — „от мечтенья Божия мудрости“; греч. ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ (сравн. Срезн., т. II, стр. 237); БО 471: . . . Manigfaltigkeit. . .

¹³⁵ БО 471: ohne vollendet (gerechtfertigt) zu sein.

¹³⁶ „характер“ — „нрав“; БО 471: Weise.

¹³⁷ „почитать“ — вероятно, вм. „чисти“ следует предпочесть вариант „чести“ (БО 471: ehren).

¹³⁸ „ростовщичеством“ — „прикупомь“ — греч. τῶνος; (Срезн., т. II, стр. 1418).

5. Всем нам, (однако), особенно же епископам, надлежит презирать временное. Ибо какая польза от золота или от серебра или от жемчуга? Когда они могли предотвратить голод или остановить смерть детей?

6. Это есть не что иное, как обман, ибо не приносит само по себе пользы. Поскольку же никто не может прибавить себе [Мф. 5, 36 и 6, 27] и одного волоса, постольку он тщетно заботится и о том (богатстве).

7. Ибо, если и птицы, не сеющие и не жнущие [Мф. 6, 26], насыщаются, и (если) цветы, для которых никем не ткется одежда [Мф. 6, 30], вырастают такими (прекрасными) по Божию хотению, то насколько больше (получим) мы, ибо знает Небесный Отец, что мы нуждаемся во всем этом (Мф. 6, 32).

8. (Вот) и Соломон, более премудрый [3 Цар. 3, 13; 4, 30; 11, 1—8] и более богатый, чем все цари, согрешил великою роскошью¹³⁹.

XVIII

1. Итак, станем бодрствовать, и пусть не отягчаются наши сердца объедением и пьянством (Лк. 21, 34). А мы теперь опьянены¹⁴⁰ мирскими попечениями и всякими заботами и весьма любим лакомства¹⁴¹. Поэтому мы гадаем¹⁴², ревнуем, произносим хулы более некрещенных. Все эти пороки имеются у нас.

2. И ныне говорит нам Святой Дух чрез пророка Михея, сказавшего: О горе, душа, ибо не стало (милосердых) на земле, нет правдивых между людьми, все ссорятся до крови, каждый огорчает брата своего, руки всех обращены к тому, чтобы делать зло (Мих. 7, 1—3) и т. д.

3. Это сбылось теперь. Нам богом стало наше чрево (Филпп. 3, 19), о котором только мы (и) заботимся. Склонившись к земле, как животные, мы не можем возреть на Отца всех и Творца.

4. Поистине трудно теперь найти человека, в котором Божий Сын изобразился (Гал. 4, 19) терпением, смирением, любовью и другими (добродетелями). Кто жаждет исхода из этого мира, кротко уча и наставляя?

5. (Кто) видимо (пребывает) на земле телом, а умом находится на небесах, насыщая себя святыми познаниями?¹⁴³ А таким (именно) и надлежит быть истинному пастырю и учителю.

6. Что ты смотришь на сучок, находящийся в глазе брата, а бревна в твоём глазе не чувствуешь? (Мф. 7, 3). Ведь сначала надлежит исправлять себя, а затем — своего ближнего.

7. Какая польза в слове, когда не будет дел [Мф. 7, 21]? Ибо сказано: Врач, исцели самого себя (Лк. 4, 23).

8. Сказано (также) в другом месте о том, как (Господу) угодно, чтобы мы обличали других¹⁴⁴. Если согрешит брат твой, выговори ему (Лк. 17, 3). Кающегося Он велит принимать и считать его братом [Мф. 18, 15].

9. Но тому, кто обличает, надлежит быть совершенно беспорочным. Поэтому, о человек, переходи к обличению других, исследовав первоначально себя и стяжав познание о себе.

¹³⁹ „роскошью“ — „питаньем“. Срезн., т. II, стр. 941, указывает на нередкое смешение (при переводе) *τροφή* и *πρόδη*.

¹⁴⁰ Сравни *λόβη* *Ἰησοῦ* I, 3 (Resch, op. cit., SS. 68—69) . . . *εὐρον πάντας μεθούοντας καὶ οὐδὲνα εὐρον ἀβούοντας ἐν τούτοις καὶ*. Сравни. А. П. Лопухин „Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя“. СПб., 1897, стр. 13. БО 473 не отмечает этой цитаты.

¹⁴¹ „любим лакомства“ — „съшелюбы“; вероятно от греч. *φιλοψοφία*. БО 473: *schlaflicke bend*.

¹⁴² „гадаем“ — „пытаем“ (сравни. Деян. 16, 16 — „Дух пытлив“ — *πυθὲν πύθωνος*). БО 473: *schwelgen*. (См. Срезн., т. II, стр. 1760).

¹⁴³ БО 474 переводит иначе. Самое деление главы („4“ и „5“) в данном месте нельзя считать удачным, так как в результате разрывается на две части единый по смыслу период.

¹⁴⁴ т. е. „какими должны быть наши обличения“.

ТОГО ЖЕ МЕФОДИЯ О ПИЯВИЦЕ,
О КОТОРОЙ ГОВОРИТСЯ В КНИГЕ ПРИТЧЕЙ,
И О (СЛОВАХ)
„НЕБЕСА ПРОПОВЕДУЮТ СЛАВУ БОЖИЮ“

(ТОГО ЖЕ МЕФОДИЯ „О ПИЯВИЦИ СУЩИИ В ПРИТЧАХ
И О НЕБЕСА ИСПОВЕДАЮТЬ СЛАВУ БОЖИЮ“)

I

1. Венец из цветов сплетаю я для Христа, (но) не из (тех), которые похожи на (приносимые) иудеями, — не из таких. Ведь они полагали, (что можно) умиловать Бога кровью животных, а мы, принявшие словесные жертвы [1 Петр. 2, 5], не умеем приносить агнца и тельца. Но, как пчела, находящая медоносные источники, летая по росистым цветам, берет благоухание (нынешних цветов), принося нам плод, соответствующий полю, — так и мы, летая на легких крыльях мудрости и, по Евангельским и пророческим (наставлениям), наполнив¹⁴⁵ (наши) меры [Лк. 6, 38], разнообразными песнями и изречениями, будем умиловать Бога этим духовным почитанием.

2. Боюсь, что это сочинение окажется трудным и тяжелым, так что, о Евстохий, я не в состоянии буду духовно истолковать (то, что) ты поручил мне. Ибо трудно правильно говорить о Боге. Однако сам Господь усиленно повелевает не лениться и ни в чем не уклоняться от исследования Писания, говоря: Исследуйте Писания, ибо в них вы имеете жизнь вечную (Иоан. 5, 39).

3. Так, по Евангелию, некто, желая построить башню (Лк. 14, 28--29), не мог совершить (этого). Христос учит нас этою притчею не восходить в (область) невозможного, то есть в смысл того, что превышает наше разумение, но, соразмерно с нашими силами, говорить и поучать прежде всего о познаваемом.

4. Тем не менее, веруя, что Господь может родить во мне слово, я выхожу на дело и отваживаюсь говорить. Излилось из сердца моего слово благое (Пс. 44, 2). Хотя пророк сказал это (о) Отце и о Сыне, но (также) и Дух Святой в благочестивых¹⁴⁶ и чистых (людях) рождает благое слово и божественные мысли.

5. Поэтому, о душа, приобрети надежду на Бога и просветись светом познания [2 Кор. 4, 6]. Поучайся в законе Господнем день и ночь (Пс. 1, 2; Инс. Нав. 1, 8). Не давай места духу прельщения и подражай всем другим добродетелям того, кто сказал: Ради страха Твоего, Господи, мы зачали во чреве, и болели, и родили дух спасения (Ис. 26, 18) и т. д.

6. Плотское сделай бесплодным, ибо оно противится духу [Гал. 5, 17]. Прибери образ Христа [Гал. 4, 19], находящегося в тебе, чтобы и ты мог с дерзновением сказать: Излилось из сердца моего слово благое (Пс. 44, 2).

¹⁴⁵ „наполнив“ — „истькавшѣ“. См. Срезн., т. I, стр. 1158; греч. коренное слово πληθύω, а не ὑψάω, как у БО 477 (переведено: webend) (сравн. Лк. 6, 38).

¹⁴⁶ „в благочестивых“ — „в подобньих“; греч. ὁσιῶν. БО 478: in den Würdigen.

II

1. Для начала слова пусть будет достаточно (сказанного), чтобы нам не показаться как бы препятствующими слову; обратимся же к намеченному (нами), предлагая духовное истолкование. Сделаем здесь начало.

2. Будем сначала говорить о названии (рассматриваемой) Книги. (Она называется „Притчи“ по той причине, что говорит притчами, представляя сказанное сравнением одного предмета с другим. А чтобы мне не показаться говорящим без доказательства, буду говорить с доказательством.

3. В книге Судей (гл. 9) говорится о том, что, после убийства сыновей Иероваала, младший сын, убежав, взшел на гору Гаризим и восклицает, понося (жителей) Сихема, так как они забыли Иероваала, мужа доблестного и многократно хотевшего умереть за своих людей, (которые) вместо него пожелали (иметь) царем того убийцу. (Он говорил) так: Двинувшись, деревья пошли поставить над собою царя и сказали маслине: Царствуй над нами (Суд. 9, 8). Но она не захотела. Тогда стали просить смоковницу. И она решительно отказалась. Понуждали виноградную лозу; (потом), так как и она не захотела (Суд. 9, 9—13), сказали терновнику: Царствуй над нами. И сказал терновник: Если вы действительно поставите меня царем над собою, то идите (ко мне) и надейтесь на мою защиту. Если же нет, то выйдет огонь из терновника и пожжет кедры Ливанские (Суд. 9, 14—15) и т. д.

4. (Поскольку) об этом сказано таким образом, (постольку) надлежит, конечно, понимать, что не о деревьях говорится в этой притче, но о чем-то ином. Для тех же, кто очищен духовно и (освобожден) от плотского Божиим светом, эти слова могут быть понятными.

5. Поэтому и мы помолимся Всещедрому Богу чрез Иисуса Христа во Святом Духе, Который из брения возвышает нищего (1 Цар. 2, 8), чтобы Он научил нас истинному разумению. Ибо уже пора говорить об этом.

III

1. У пиявицы были три дочери, которых она очень любила. И три не насыщали ее. И четвертая не удовлетворилась, чтобы сказать: довольно. Ад, и вождление женщины, и тартар, то есть преисподняя, и ненасытная земля, и вода, и огонь не скажут: довольно (Притч. 30, 15—16).

2. Пиявка — небольшое животное, обитающее в воде, подстерегающее, чтобы забраться в тех, кто пьет воду. (Во время) питья она входит внутрь (того, кто утоляет) жажду, проникая вместе с поглощаемой водой, так что пьющий даже не замечает, когда она входит в него; она останавливается в начале горла, откуда исходит голос и где происходит поглощение воды, нанося вред тому и другому.

3. Кто же настоящая кровопийца — пиявка, которую не могли насытить любимые дочери? Неужели пророк говорит так об этой видимой пиявке? Не о враждебной ли силе (говорит он), которая, не насыщаясь злобой, живет в духовных водах, как и тот левнафан, о котором пророк говорит в псалмах: Это море великое и пространное, там пресмыкающиеся, которым нет числа, животные малые с большими; там плавают корабли, там этот левиафан, которого Ты сотворил, играть в нем (Пс. 103, 25—26)? (Итак), кто же (это)? (Ведь) дети ее — ад и преисподняя.

4. Может показаться, что я говорю соблазнительные (вещи) для понимающих (это) буквально и не могущих правильно уразуметь глубину Писаний¹⁴⁷. Зададим же такой вопрос: какие яства приносили ей ее дочери, так что не могли насытить ее?

5. Исследуй, не соответствует ли этому слово, сказанное Екклесиастом: Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, (откуда)

¹⁴⁷ БО 480 переводит иначе.

реки (текут, они возвращаются) (Еккл. 1, 7). Думаю, что пророк говорит о подобных рекам силах, упавших на землю (с небес)¹⁴⁸, — (которые) как бы перешли от сладости к горечи. А что, (как) он говорит, море „не переполняется“, (то это соответствует тому, что) злоба никогда не насыщается приходящими к ней душами.

IV

1. Много есть и других змей в водах; над ними царствует великий и страшный левиафан, про которого Бог говорил многострадальному Иову: Он царь над всем, сушим в водах (Иов. 41, 25). А пророк сказал, что Бог сокрушил головы этих змиев (Пс. 73, 13); и не только этих, но и того великого (левиафана), кожу с одного только хвоста¹⁴⁹ которого не может поднять никакое плавающее животное.

2. Как сказано в семьдесят третьем псалме: Ты сокрушил голову левиафана, отдал (его) в пищу людям эфиопским (Пс. 73, 14). Не подразумеваются ли под (этими) эфиопянами (люди), потонувшие во зле, пища которых — великий левиафан? Блаженны те, которые вкушают тело Господне и пьют Его кровь [Иоан. 6, 54], а вкушающие плоть духовного левиафана — это враги мысленного света, просвещающего чистые души.

3. Они (эти чистые души), выйдя из страны эфиоплян, достигли свободы и мира не прежде, чем прошли чрез воды неведения и видели сокрушенную голову мысленного фараона. А (когда) мы увидели врага убитым и войско его все низверженным, мы воспеваем победную песнь [Исх. 15, 1—5]. Какая же это (песнь)¹⁵⁰? Если бы не Господь был с нами, когда восстали на нас люди, то живых они поглотили бы нас (Пс. 123, 2—3). И вскоре после этого: Благословен Господь, Который не дал нас в пищу зубам их (Пс. 123, 6).

4. Чтобы сделать ясными эти слова (о) страшной той и бурной (Пс. 123, 5) воде мысленного моря, в которой тонут не тела, но души, не имеющие (своим) кормчим ума, Христос запретил¹⁵¹ ветру и морю (Мф. 8, 26), чтобы оно не потопило плывущих с Ним в пищу зверям, находящимся (в море). Благословен Господь Бог, Который не только не дал нас в пищу зубам их (Пс. 123, 6), но дает нам также власть наступать (Лк. 10, 19) на них.

5. Думаю, что и блаженный Петр, когда он пошел по морю [Мф. 14, 29—31] и готов был потонуть (и когда) Господь простер ему спасающую руку и вывел его из этой бури, вознес Богу и Отцу такие хвалебные слова: Если бы Слово Твое и Сын не был с нами, то нас потопила бы бурная вода [Пс. 123, 2, 4].

6. Вознамерившись уяснить это, и Павел сказал: Бог да сокрушит сатану под ногами вашими вскоре (Рим. 16, 20).

V

1. И в псалмах снова идет об этом же речь: Отправляющиеся на кораблях в море, производящие дела на больших водах, — они видят дела Господа и чудеса Его в пучине (Пс. 106, 23—24). Кто же так слеп духовными очами¹⁵², чтобы подразумевать (в этих словах) собирателей пурпурных ракушек или губок или тех, которые производят дела свои в морской воде, спускаясь для этого в пучину? Неужели они могут достигнуть большой глубины или узреть чудеса Его в пучине?

¹⁴⁸ „с небес“ — чтение „словесе“, очевидно, ошибочно; следует „с небесе“. БО 480 обходит трудность, выпустив слово „словесе“.

¹⁴⁹ „хвоста“ — „ошибки“. БО 481 обходит трудность, выпустив слово „ошибь“.

¹⁵⁰ „Какая же это песнь?“ — „Кая же есть она“. БО 481: wie jenes ist?

¹⁵¹ „Христос запретил. . .“ Звательному падежу, очевидно, следует предпочесть именительный (на основании имеющихся вариантов). То же самое предлагает и БО 482. Начало предложения он переводит иначе.

¹⁵² „так слеп духовными очами“. . . Словосочетание „сиче не бысть нь“, очевидно, должно быть заменено словами „сиче невиден“ (сравн. ниже IX, 5). Так и у БО 482.

2. Что же чудесное есть в пучине по сравнению с падающими на небе солнцем и луною и звездами? Так и Моисей, удивившись и подумав, как бы народ (еврейский) из-за их превосходной красоты, не наименовал их богами, воззрев на небо, сказал: Я видел солнце и луну и звезды и всю небесную красоту; вы не должны прельстившись поклоняться им [Втор. 4, 19]; (их) Бог уделил язычникам, а вам не так. Если же такие чудеса (существуют) на небе, то для чего сказано о плавающих по морю на кораблях и производящих дела на больших водах, (что они) видят чудеса Господа?

3. Поразмысли же некоторым высшим разумением, не обозначает ли (это) учеников Христовых, исходящих из материи — древнего Иерусалима [Гал. 4, 26] — и плавающих телами как бы на кораблях для того, чтобы, увидевши изумительные чудеса Христовы, произвести дела на больших водах, уловляя¹⁵³ людей в Христову веру [Лк. 5, 10] и извлекая (их) из глубины прельщения.

4. Они поистине уловили нас от идолопоклонства, после того как Господь изведаль глубины смерти, пленил¹⁵⁴ врага и открыл хранимые во тьме сокровища (Ис. 45, 3). (Все это) видели ученики и удивились. Он же Сам сказал им: Многие пророки желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали (Мф. 13, 17) и т. д.

5. И не только удостоились они видеть чудеса, но и совершить дела (для) множества людей. Поэтому они и велят нам избегать того (прежнего) прельщения, а не возвращаться к нему вновь.

VI

1. Это вода, в которой живет левиафан и потопляет любящих его. Эта вода представляется спокойной, будучи преисполненной всяческого беспорядка; эта вода воздвигает огненные волны на приближающихся к ней. Это — мутная вода, в которой пребывает пиявка — кровопийца и сожигательница левиафана.

2. Удивительна (ее) природа! Ибо сначала (она) мала (и ее можно) бросить на землю. Поэтому наступай (на нее) и не вкушай (ее), (имея)¹⁵⁵ власть наступать на силу вражью (Лк. 10, 19). Когда на нее наступают, она бессильна, а (попадая с) питьем (внутри), она чрезвычайно опасна. Ибо, когда она заберется и присосется внутри к горлу человека, (тогда) она не дает произнести (ни) слова.

3. Душа, отвратившись от врожденных склонностей¹⁵⁶, которые увлекают ее, по природе бессмертную, или к размышлению о небесном, или к прозрению грядущего. — вместо этих (мыслей) внимает негодным помыслам, как бы оскверняя веру кровью, так что даже весьма мудрый человек переходит умом (то) в одну сторону, (то) в другую.

4. Поэтому будем избегать ее (=пиявки), ибо с трудом врачуются (причиненные) ею раны. Она не насыщается всем злом: смерть и сладострастие и тьма не насыщают ее. Видишь ли ненасытную силу? Ад, сказано, и вождение женщины, и тартар, и земля не насыщаются, а вода и огонь не скажут: довольно (Притч. 30, 16).

5. Ад постоянно принимает души и не насыщается. Вождение женщины разжигает грех и принуждает ради сластолюбия отступать от Бога. Тартар — (это) вместилище тьмы. Земля не насыщается мертвыми телами. (Таковы) и огонь и вода: огонь, который попалил содомитян [Быт. 19, 24], и вода, потопившая всю землю [Быт. 7, 19], не насытились.

¹⁵³ „уловляя“; вариант „ловяще“ вразумительнее, чем „любяще“. Так и у БО 483.

¹⁵⁴ „пленил“; БО 483: *verstört hatte*.

¹⁵⁵ „имея“ — вм. „мы“ следует, по-видимому, принять чтение „имый“ (сравни. БО 483).

¹⁵⁶ БО 483: *die paradiesischen Regungen*.

1. Довольно побеседовав¹⁵⁷, таким (образом), о пиявице, прочее опустим. Ибо пора истолковать и другой вопрос. Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь (Пс. 18, 2) и т. д. И до пределов вселенной слова их (Пс. 18, 5).

2. О том, что небеса проповедуют славу Божию, пророк говорит от лица Святого Духа. Но так как (существует) много (видов) славы Божией, уместно спросить, какую же (славу) они возвещают. (Идет ли здесь речь) о той славе, о которой открыто написано в (книге) Премудрости Соломоновой: Она есть дыхание силы Божией и истинное излияние¹⁵⁸ славы Вседержителя (Прем. Сол. 7, 25)?

3. Мы же знаем, что нет другой мудрости и славы, кроме Христа, чрез Которого все (получило) бытие [Иоан. 1, 3], как свидетельствует о Нем и апостол Павел: Сняннем славы (Евр. 1, 3) наименовал (он) Его — славы высшей, чем слава всякой твари [Кол. 1, 15], высшей всего мира, превосходящей всю природу и ничего не получающей ни от кого, кроме Одного Отца; (Он есть) Слава чистая, неизреченная и непорочная, к Которой не примешивается никакой недостаток и о пришествии Которой не надлежало возвещать никому, кроме „небес“, то есть самих ангельских сил и прочих (духовных) сил. Поэтому, мне кажется, ангелы весьма мудро именуется „небесами“.

5¹⁵⁹. Таким образом Отец послал ангелов возвестить пришествие Христова, ибо, если закон Моисею был преподан чрез ангелов (Гал. 3, 19), — а закон предвозвещал Христа, как и Сам Господь указал (на это), сказав: Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он говорил о Мне (Иоан. 5, 46), — и поскольку Христос есть сияние славы (Евр. 1, 3) Отца, постольку и ангелы, возвещая Моисею закон [Дан. 8, 16; 9, 21; Иезек. 40, 3; Зах. 1, 9], возвещали славу Божию. Так, ангел изъясняет глубины и Даниилу и Иезекиилю, а также Захарии и всем пророкам. Имею показать тебе и другое небо¹⁶⁰, возвещающее славу Божию, — Гавриила, возглашающего Пречистой Деве: Радуйся, Обрадованная (Лк. 1, 28) и т. д.

6. И что я еще скажу тебе (о том, как) и Новое и Ветхое (Писание) свидетельствует, что ангелы служат таинствам домостроительства [Евр. 1, 14]¹⁶¹.

7. Если удобно, (то можно выразить эту мысль) более возвышенным образом¹⁶². Душа мудрого есть малое небо¹⁶³, всюду имеющая в себе светлые мысли, истинное ведение, сияющие дела, так что ими прославляется Бог.

8. Если же кто-нибудь может найти истолкование более правильное, чем это, пусть расскажет (о нем).

9. А я думаю, что в (словах псалма) — И о делах рук Его вещает твердь (Пс. 18, 2) — твердью названа Церковь, ибо она утверждается нетлением. Так и святой Павел говорит (в послании) к Тимофею: Чтобы ты знал, как тебе должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины (1 Тим. 3, 15).

10. Если же славу Божию проповедуют „небеса“, эти высшие силы, возвещающие славу Божию, то есть благоволение (Божие) к нам, (бывшее)

¹⁵⁷ „побеседовав“ — „слово сказавше“ (вместо „славы“). Так и у БО 484; но там указан и другой вариант перевода: diese Ansichten.

¹⁵⁸ „излияние“ — „капля“: БО 484: Funke. В греч. тексте Библии: ἀπόρροια.

¹⁵⁹ „5“ отдел следует за „3“; „4“ отсутствует. См. БО 484—485.

¹⁶⁰ „другое небо“ — БО 485: einen anderen Engel.

¹⁶¹ „таинствам домостроительства“ — „стройка тайнам“; по-видимому, „строй“ = *δοκίμια*.

¹⁶² БО 485 считает, что здесь в рукописи пропуск. Перевод дается несколько иной. Едва ли, однако, можно согласиться с этим мнением, т. к. перевод „без пропуска“ получается более вразумительный.

¹⁶³ „Душа мудрого есть малое небо“ — БО 485 читает: „мало не бо есть мудраго душа“ и переводит: denn nicht ist etwas Geringes die Seele eines Weisen. С контекстом речи такой перевод не согласуется.

прежде спасительного (Христового) пришествия, то под „твердью“ необходимо подразумевать Церковь, возвещающую о делах рук Его. Таким образом мы (утверждаем), что о пришествии (Христа) с небес в (человеческое) тело возвещают ангелы, а о человеческих путях Его и о всех делах говорит Церковь.

VIII

1. (Это) может быть истолковано (и) иным образом (по отношению) к уму и к чувству; так, под „небом“ (можно) подразумевать чистый и высокий, возвышенно богословствующий (ум), возвещающий славу Божию, а под „твердью“ — чувство, не разрушаемое похотениями, но твердо им сопротивляющееся.

2. Поэтому и Иоанн Богослов говорит, что всякий дух, который исповедует Христа Иисуса, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Христа Иисуса воплотившегося, не есть от Бога (1 Иоан. 4, 2—3); (он) не разрешает нам принимать благочестия¹⁶⁴ наполовину. Ибо исповедовать воплощение Божиего Сына от Святой Девы, но не исповедовать, что (Он)¹⁶⁵ и в Церковь приходит как бы в Свою плоть, — это несовершенно.

3. Каждому из нас надлежит исповедовать Его пришествие не только в той святой плоти, которая была от Пречистой Девы, но и подобное (этому пришествие Его) в духе каждого из нас. Если же некоторые полагают, что кто вообще исповедует Христа, тот от Бога, пусть они ответят (на вопрос), неужели и грех от Бога. Поэтому, исповедуя Христа, они согрешают в других делах.

4. Итак, не заслуживают похвалы те, которые исповедуют Христа, пришедшего во плоти, но согрешают; подобно (тому)¹⁶⁶ не заслуживают похвалы и те, которые не согрешают, но не признают Христового воплощения. Заслуживают же похвалы те, которые и внутреннего человека украшают правове́рием и внешнего — добрыми делами: того, как „небо“, ибо он помышляет о небесном, а этого¹⁶⁷, как „твердь“, поскольку он не принимает похотений.

5. Так сохраняется порядок Писания. А плоть, очищенная от всяких страстей и пригвоздившаяся с Христом к древу [Гал. 2, 19] жизни, уже не есть плоть, но жилище Божие (Еф. 2, 22). Ибо плоть получила название от слабости, а праведник никогда не подвигнется (Пс. 124, 1), ибо он не плотской, но духовный (1 Кор. 3, 1).

IX

1. Не здесь ли вновь (находится) глубокий и духовный смысл для исследователей Писания, поскольку Писание говорит разнообразно? (Оно) называет святых иногда „днями“, иногда „звездами“, иногда „доброй землей“, иногда же (Писание) называет святых „колосьями“, или „деревьями“, или „богами“.

2. Так, (Писание) называет (их) „днями“, ибо день дню передает речь (Пс. 18, 3); (называет их Писание) „звездами“, ибо звезда звезду превосходит славою (1 Кор. 15, 41); (называет) доброй землю (Мф. 13, 8), ибо вы будете для Меня землей благоволения, говорит Господь (Мал. 3, 12); (называет) колосьями (Мрк. 4, 28), ибо жатвы много (Мф. 9, 37); (называет) „деревьями“, ибо дерево познается по плоду (Мф. 12, 33); (называет) „богами“, ибо Я сказал — вы боги (Пс. 81, 6).

3. Пойми же: не те ли души называются „днями“, над которыми вос-

¹⁶⁴ „благочестия“ — „благоверства“; греч. εὐσεβείας.

¹⁶⁵ „что Он“ — „якоже“; БО 486 предлагает чтение „такоже“.

¹⁶⁶ „подобно тому“ — „подобни“; БО 486: Tüchtige.

¹⁶⁷ „того... этого“ — „ового... ового“. БО переводит: bald... bald.

сняло Солнце правды? (Мал. 4, 2). Ибо апостольский сонм, жаждущий Его слов, составлен по (числу) часам дня (и) называется духовным „днем“, то есть (днем) Церкви, которую и Соломон видел, как восходящую зарю: Кто эта восходящая, как утренняя, заря? (П. Песн. 6, 9). (Она) жаждет тайн Христовых, в особенности же (она) постоянно жаждет Писания.

4. И ночь ночи (открывает) знание (Пс. 18, 2). „Ночи“ уподоблены пророческие речи не ради злобы, а ради великой глубины. Уразумейте, сказала Премудрость, притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки (Прем. Сол. 1, 6). (Слово) „ночь“ (употреблено) также потому, что Христово воплощение было возvesчаемо тенями. (Таким образом) „ночь“ называется закон из-за прикровенности¹⁶⁸ и образности выражений.

5. А иудеи называют их (= Книги Писания) так¹⁶⁹ по причине душевной слепоты и из-за (того, что они) отказывались от совершенного. Свидетельствует (об этом) и апостол Павел, говоря: Но донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце (их) (2 Кор. 3, 15). Да и все, до сошествия Господа, сидели во тьме и в тени смертной (Лк. 1, 79), почему (здесь) и говорится о „ночи“ по преимуществу. А после великого дня Воскресения по всей земле излился свет Святого Духа, когда они (= апостолы) проповедовали по всей вселенной о Слове истины.

6. Пророки же говорили только о наследии, то есть (о наследии) между иудеями; поэтому внешние не могли ни уразуметь, ни приступить. А апостольская проповедь, воссиявшая, как солнце, просветила всю темноту сердца. Премудрость Отца пролилась, как роса (Втор. 32, 2), и угасила раскаленные стрелы (Еф. 6, 16) змия.

7. Далее (сказано): По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их (Пс. 18, 5). Подобно (этому): Вышел сеятель сеять семя свое (Лк. 8, 5). Правильно здесь Дух наименовал пророчества „звучом“, а Евангельскую проповедь „словами“, ибо этими словами к нам приходит Божия благодать [Иоан. 1, 17]¹⁷⁰.

Х

1. После этого исследуем и другой вопрос. Сказано: И я человек смертный, подобный всем, потомок первозданного земнородного. И в утробе матери образовался в десять месяцев, сгустившись в крови от семени мужа и усладения, соединенного со спом [Прем. Сол. 7, 1—2] и т. д.

2. Пророк сказал это, удивляясь Божией Премудрости: И я земной человек, как и другие пророки и цари, но требующий Премудрости [Прем. Сол. 7, 7], прислушивающийся к Ее пришествию. Однако, Премудрость — не „я“ сам, а Тот, Который приходит и берет грех мира (Иоан. 1, 29).

3. Ибо „я родился от семени мужа“, а Он от Девы [Лк. 1, 35]¹⁷¹. О всей этой силе Божией говорит Иоанн: Я крещу вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым и огнем (Лк. 3, 11).

4. Но об этом достаточно, поскольку эта глава достаточно ясна¹⁷². (Она) учит, что не о Христе сказал это Соломон, но о себе, дабы не подумал (кто-нибудь), что он Христос. Дальнейшее же (истолкование этой темы) о Христе Иисусе во Святом Духе (находится) в другом¹⁷³ сочинении „О теле“.

Ты же, Господи, пославший Свою Премудрость для воплощения, — молюсь Господом Иисусом Христом в Духе Святом — очисти мое сердце и сотвори (его) жилищем Святого Духа ныне и всегда и в вечные веки. Аминь.

¹⁶⁸ „из-за прикровенности“ — „тьности дея“; БО 488: wegen der Dunkelheit.

¹⁶⁹ „называют их так“ — „сиде я нарекоша“; БО 488 предлагает чтение: „сиде ся нарекоша“ и переводит: die Juden aber wurden. . . genannt. . .

¹⁷⁰ БО 488 переводит несколько иначе.

¹⁷¹ БО 489 не ставит точки после „Девы“ и переводит: von der Jungfrau durch die ganze Kraft Gottes.

¹⁷² „достаточно ясна“ — „многу имуши белость“; БО 489: Weisse (Glanz).

¹⁷³ „в другом“ — слав., несомненно, „в ином“, а не „в номь“.

суды соны. сице судъ живота нашего ста
ны. сице адъ бжѣтѣ оучисомъ, законъ
справедливъ. мѣста сумбситъ. и прлавы
и прашь препода. такоже свѣди по мѣ
ждохоуцетъ. на мже послѣ шати естѣ
любво. послѣдъ стѣ о вати, а не прости
платиса дѣтѣй же члчелѣ о ари бжѣа. о
бразестѣи, не стѣ ж и си до димъ. ни по
рѣко стѣ ори по делѣтнѣе. ни не мози не по
слѣ шати кажемъ, а то бѣ бо са же стѣта:
о аи такоже іоу же со срѣтши оша. о аи
пѣси да не со срѣтшѣ. но аще и смѣрѣ
приближиши са, не оубо и ед прѣцѣнѣи
его, и тѣко о брѣцѣши бжѣа стѣпы:
и ми же послѣдъ стѣ о вати безъ стѣраха:
о вдою, и дѣомъ. и дрѣвомъ о в ро а вѣ
и стѣнно мѣх дѣти. печѣлно оубо по и стѣ
нѣ, и подымши мѣ ей послѣ шати оуцѣ
црѣтѣ оу раздорѣнѣе. е та же бо сласти на
слаженѣе при махѣ, прѣбѣтѣ оуцѣи ми о
ж ай шѣ печѣль подыматъ о блихдѣми
по ель ма же безъ бѣа сѣи не сѣ бо шѣ са:
а по печенѣи и мѣсто, и сѣ са стѣ естѣ а вѣ
по сѣ бы шѣ са го са а и ны. а а прѣи дѣхѣ о е
оу по го до брѣ раздѣ мѣ е пѣса. на оучи
ти бо са хѣ о пѣди оу на о са цѣ а го раздѣ
мѣ стѣи и ма тѣ. тако о бѣ бжѣа оу не го
прѣи стѣи а гѣ рѣтѣ оу цѣи мѣ е же и прѣ стѣи са
тѣ бѣ ма же раздѣ мѣи оу чѣе, аще чѣе со го
о блиши стѣи са мѣиши. тако не а вѣ тѣно е
по дрѣв менно. такоже трѣбѣ о а нѣе бѣ.

Уловѣрь Запъ . нучиствъ

моу екшозѣтл прони . не ѡбрѣза
 нь , или нучиствъ . рекъше ѡкоу дръкъ
 пладпрѣльсти . само бо ѡслово
 нѣ не прѣспаѣшь . ѡбрѣзаны
 цѣлоу мн . что же оубо гн свой за
 копоу еши рабѡ рцни намъ . ѡкоу
 щезъ и порити по люшцамоу гсѡ
 боуде те ѡкоу ншѣтнлицн . жи
 тѣа оуце не по лпъ шѣчлаго . бди
 шн же оубо дла мочни боуде те сѣмо
 ю шѣчн дхешлѣ мѣа шнпн . шѣ
 сѣ блгодантѣспѣщлсцолне оугасѣ
 пы . дль шѣчмын шндешечрнш
 шѣнкѣ . нѣкомпѣснрѣкшд . оуфн
 мн речепонстнпѣ шнн . шѣшн
 тѣ смыслоуа . ѡкоу нзѣ шѣрѣуѣ
 шн рѣдл послѣшло шѣрѣшѣмѣ
 шѣмѣтлослопелѣшл . шѣлорѣуѣ
 ѡкоу шнцл жанмѣ . что оубо ѡкоу
 пѣбѣмн ѡнамо протѣрѣ шѣко .
 нѣкоу забыдал . нѣмѣтлснзмира
 ншѣдъ . **Н**азѣтѣмженнмнжелѣ

и не гнать старейше ^ища охладящие. или по слову
его прѣвѣчное. или о гнѣпный духъ. тѣмъ же до исти
нѣ вѣрети ^и о мѣ рече. зломъ проглаголаніемъ болѣ
сти. іако грѣхъ. іако гнѣесть и дѣтнемъ. іако вѣн
величави и гордость и мѣще выговисъ. си свѣ смыслъ
Здраваго ^и сѣдъ. и слово правое и мѣще тѣло чѣто хра
на тѣ повстыни. но болѣ тѣ дѣшего лѣво а чало
стаомъ. іако ^и сѣ нѣ сѣ на брѣстѣ глѣ дающе. и пре
зрѣ сѣ емъ тѣмъ мѣ деличаво. иже раздѣ мѣ сти
снѣгы. іако чѣстельскыи ^и пре держати столъ. тѣмъ
мѣ и рдѣ сама прѣже сѣ стѣ тѣтѣ. о бидѣще оубо
сѣ оустѣа подати. тѣмъ же по правдѣ лѣво поимѣ
сти проглаголаніе. величїе дѣхо оное. глѣтѣ и о при
тѣ сѣдъ. презори оубо имъ прѣти о лѣтѣ сѣдъ. сѣмъ
реный иже дѣстѣ бѣго дреніе. чѣто оубо имѣтѣ
прѣсти акти сѣдѣ сѣдъ. землѣ и пѣрь сѣтѣ. сѣмъ ристѣи
но сѣмъ брѣимъ сѣтѣ о чѣстѣ страстны мѣ намъ чѣлѣсѣ
исподало гѣ бѣдемъ ^и о бѣл. іако сѣ оубо сѣще. и ш
мѣнѣи оубо мѣ и дѣшею здравѣюще. іако сѣ оубо
дѣ сѣпомъ іако тѣгомъ. іако же гѣ рѣше сѣ стѣ
ми плотны мѣ чѣстѣ ютѣ сѣ. прѣлѣщѣ мѣ мѣ чѣ
ны мѣ сѣи мѣи оещѣ мѣи. тѣмъ же лѣво по соблюдати
сѣдъ. дѣне оубо величїе сѣи оубо по сѣ рѣзнемъ бѣдри
сѣи оубо ^и сѣи сѣтѣ іако нашѣ а рѣчѣл. и гѣ сѣ гнѣрѣ по
сѣтѣ оубо іако мѣ ма сѣзди іако сѣтѣ сѣдъ. пойдѣ рече
дѣи азѣ тѣи сѣ сѣлѣ сѣло. иже не іако гѣ о лѣ сѣи
слышѣ. же не сѣ сѣко гѣ бѣго нѣ рѣше. іако же не сѣи жѣ на
бѣ и сѣ гѣло оубо мѣна. іако оубо илюбо мѣ дренѣ оубо чѣлѣ
сѣ сѣдъ. іако же оубо слышѣ ^и оубо оубо бѣдѣ предѣ мѣи
гѣлѣ сѣ же оубо, лѣво сѣдѣ жѣ мѣ оубо. и сѣ гѣло оубо мѣна
оубо же іако на здравѣи рѣзѣ мѣ. іако сѣ лѣво сѣтѣ оубо дренѣ

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

E. Galbiati, A. Piazza.

PAGINE DIFFICILI DELLA BIBBIA

**Antico Testamento. Quinta edizione, Milano,
1956, 398 стр. + илл.**

Э. Гальбьяти, А. Пьяцца.

ТРУДНЫЕ СТРАНИЦЫ БИБЛИИ

Ветхий Завет. Изд. 5, Милан, 1956

В 1951 году в Италии вышла книга, излагающая важнейшие достижения современной католической библиологии: „Трудные страницы Библии. Ветхий Завет“. Авторы ее — Энрико Гальбьяти, профессор богословского факультета в Милане, и Алессандро Пьяцца, профессор богословской семинарии в Генуе, — мотивируют появление своего труда возросшим в послевоенные годы интересом к Библии как среди католиков, так и протестантов. Авторы заявляют в предисловии, что в их намерения входило прокомментировать наиболее трудные места Ветхого Завета и дать читателю новейшие сведения по экзегетике, собранные из различных, часто малодоступных, изданий. Книга имела успех: в 1956 году она вышла уже пятым изданием и была переведена на французский язык¹. Предназначенная для широких кругов читателя, книга достаточно подробно излагает современное состояние многих библейских проблем и те выводы, не всегда окончательные еще, к которым пришли западные библеисты в результате всестороннего изучения библейского текста. В этом отношении книга представляет известный интерес и для русских богословов, поэтому ниже предлагается краткий обзор ее.

*
* *

В предисловии авторы рассматривают постановления высшей церковной власти, способствовавшие развитию католической библиологии. Начало было положено энцикликкой папы Льва XIII „Providentissimus Deus“ (1893 г.), которую другой папа, Пий XII, назвав „великой хартией изучения Библии“. Следствием этого пробуждения интереса к Св. Писанию явился ряд крупных начинаний: была создана Библейская комиссия (1902) и Комиссия для пересмотра Вульгаты (1907), основан Папский Библейский институт (1909), учреждено бенедиктинское аббатство S. Gerolamo in Urbe (1933). Пий XII, продолжая этот курс, в энцикликке „Divino afflante Spiritu“ (1943) настойчиво призывал к более интенсивной и более тщательной работе над Библией. В энцикликке говорится, что Бог является главным автором Библии, но, взяв Своим сотрудником человека, Бог проявил уважение не только к его разумной и свободной природе, но и ко всем личным его чертам — таланту, темпераменту, умственному развитию, культуре. Таким образом, Библия, верно отражая божественную мысль, сохраняет отпечаток времени и места, где она возникла. Вот почему истинный смысл Св. Писания становится доступным только тогда, когда точно определен „литературный род“ („genere letterario“) каждой священной книги. Громадный материал — литературный, исторический, археологический, который предоставили в распоряжение ученого новейшие открытия, дает возможность найти ключ ко многим страницам Библии, остававшимся до сих пор непонятными. В заключение папа призывает духовных пастырей полнее раскрыть перед верующими сокровища священной книги.

Конкретное применение принципов, провозглашенных в энцикликке *Divino afflante Spiritu*, содержится в другом ватиканском документе — Послании секретариата Библейской комиссии кардиналу Сюару (Suhard), архиепископу парижскому (1948). Сюар запрашивал мнение комиссии относительно происхождения Пятикнижия от Моисея и о „литературном роде“ первых одиннадцати глав книги Бытия. Библейская комиссия заявила, что большая часть Пятикнижия должна быть приписана Моисею. Второй вопрос — о литературном роде первых глав Библии, описывающих доисторическую эпоху — не получил определенного ответа в Послании, так как современное состояние проблемы еще не позволяет сделать окончательных выводов. Послание ограничилось заявлением, что эти главы не принадлежат ни к какому из классических греко-латинских или современных литературных родов, а это дает право даже католикам с известной осторожностью обсуждать вопрос о буквальном смысле тех частей библейского повествования, не содержащих догматического учения, которые не подтверждаются остальной частью Откровения, с тем, чтобы, пользуясь данными всех вспомогательных наук, углублять исследования до тех пор, пока не выяснится истинное значение библейского рассказа о возникновении мира, человечества и избранного народа.

Третий документ — энциклика „*Humani generis*“ (1950) — в пунктах, касающихся

¹ Enrico G a l b i a t i, Alessandro P i a z z a. Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles. Traduit de l'italien par Henriette de Ganay. (Paris, 1956).

Библии, осуждает: ограничение боговдохновенности и библейской непогрешимости лишь тем, что касается веры и нравственности, отрицание Предания при толковании Св. Писания, отказ от буквального смысла в пользу духовного и символического. Энциклика разъясняет вопрос о свободном обсуждении некоторых библейских проблем и заявляет, что, например, эволюционная гипотеза в применении к происхождению человеческого тела может быть свободно обсуждаема, но гипотеза полигенизма считается неприемлемой для католика, ибо она не может быть согласована с догматом наследственности первородного греха.

Эти авторитетные для католического ученого заявления высшей церковной власти являются стимулом к работе над Библией и одновременно указывают границы, преступать которые не рекомендуется. (Предисловие, стр. 5—12.)

В Библии есть трудные места, но в основном это ясная и понятная книга. Трудности начинаются тогда, когда мы, люди нового времени, читая Библию, привнесем наши собственные запросы и мнения, неизвестные древним писателям и читателям. Мы желаем найти в Ветхом Завете удовлетворительный ответ на нашу научную или историческую любознательность, ищем методичное и законченное изложение религиозного и нравственного учения. Но если всех этих интересов не было у священного автора, кто же виноват в нашем разочаровании? Очевидно мы сами, недостаточно просвещенные читатели. Вместо истории образования земной коры, эволюционного развития жизни или подробного описания происхождения человеческого организма Библия дает нам только поэтические метафоры, отражающие более народные и восточные, нежели научные, представления. Зато какая точность и глубина в суждениях о ценности вселенной, о месте человека в ней! Именно это сокровище религиозных идей, заключенное в книге Бытия, дает простодушному, необразованному пастуху преимущество перед Платоном и Аристотелем, нам же, позднейшим читателям, предлагает не систему естественных наук, а основы метафизики. Ветхий Завет не удовлетворит нашу историческую любознательность, ибо здесь мы имеем историю, рассматриваемую сквозь призму мирозерцания, резко отличающегося от нашего. Библейская история, каково бы ни было ее литературное выражение, является объективной рамкой, в которую вставлено божественное откровение истин, касающихся наших отношений с Богом, нашего морального поведения и нашей вечной участи. (Введение, стр. 19—28.)

Из тайны сверхъестественного сотрудничества Бога и человека родилась Библия. Бог есть автор Библии, но Он привлек в качестве орудий для составления ее людей различных эпох и различных общественных кругов. Божественное слово прошло сквозь фильтр человеческого разума и вылилось в различные человеческие литературные формы, характерные для определенного времени и определенной среды. Эти два фактора — время и среда — оставили неизгладимый след в богочеловеческой книге, и чтение последней требует развитого исторического чувства. Знание среды, в которой создавалась Библия, абсолютно необходимо для правильного понимания Священного Писания. Культура родины Ветхого Завета — древнего Востока — во многом отлична от классической греко-римской и нашей европейской культуры. Нам необходимо некоторое усилие, чтобы отрешиться от привычных категорий и выкинуть в далекий и незнакомый мир древнего Востока, понять литературные вкусы тех времен, восстановить образ мышления древних авторов. Очень важно определить литературный род (*genere letterario*) каждой книги Ветхого Завета, иногда даже отдельной главы и страницы, понимая под техническим термином „литературный род (или вид)“ отношение между внешней формой повествования и изображаемой действительностью, зависящее от намерения автора подчеркнуть тот или иной аспект действительности.

При чтении Ветхого Завета нужно помнить и о том, что в те далекие времена в языке отсутствовали термины для обозначения абстрактных понятий, созданные в позднейшее время усилиями философов, психологов и богословов. Отсюда — антропоморфизм и антропопафизм ветхозаветных описаний Бога и Его действий. Метафорический язык в ряде случаев был единственно возможным для ветхозаветного автора и читателя; он несколько чужд нам, но разве вправе мы требовать, чтобы Бог говорил Моисею языком и терминами XX века? (Гл. I: Литературные жанры в Библии, стр. 31—45.)

Внимательное изучение литературного характера некоторых частей Библии дает основание для следующего утверждения: древние восточные писатели, рассказывая об историческом факте, известном им со всеми или некоторыми лишь подробностями, выделяют самое существенное в этом факте и излагают его в литературной форме, соответствующей психологическим или дидактическим критериям и художественным канонам своего времени. Так, древние семиты любили драматизировать повествования не только о внешних событиях (см., например, Суд. 1, 1—3 — заключение военного договора между двумя коленами Израиля), но и о внутренних переживаниях и тайнах невидимого мира (например, Иов 1, 6—12; 2, 1—7). Отсюда происходят в Библии инсценировки, способные ввести в заблуждение недостаточно подготовленного читателя. Высказывалось предположение, что и диалог Евы с искусителем является плодом авторской драматизации. В Св. Писании встречаются синтетические рассказы, повествующие о двух разделенных временем событиях как об одном. Характерны также для еврейской историографии схематизация фактов в порядке логическом, психологическом или художественном, с полным пренебрежением к порядку хронологическому, и метод „концентрических кругов“, то есть изложение идеи или факта не в виде прогрессивной прямой, а по спирали: факт или идея повторяются неоднократно в разных вариантах, что должно создавать большее впечатление и способствовать лучшему запоминанию.

Влияние художественных канонов на изображение действительности может иллюстрировать такой пример. Искусство древней Месопотамии представляло различные части человеческой фигуры соединенными механически, а не органически. В греческой скульптуре трепет жизни наполняет всю фигуру, все тело участвует в движении одного из членов, тогда как искусство Месопотамии смотрит на части тела как на независимые друг от друга. Они изображаются с возможно большей ясностью и в том положении, в каком наиболее эффектно: нос изображается в профиль, глаза прямо, плечи тоже прямо, ноги в профиль. Деталь воспроизводится не такой, какова она на самом деле, а такой, какой требует традиция: борода, например, изображается в виде ритмично расположенных волн и завитков. Затем эти искусственно созданные фигуры располагаются с тщательным соблюдением ритма и симметрии. Для древнего Востока сущность красоты, стилизованной в условных формах, заключалась именно в этой ясности деталей и симметричности целого. Литература семитов представляет полную аналогию: в выражении мысли отсутствует органичность, части фразы нагромождаются, не сливаясь, каждая из них отделана, отчеканена ради себя самой, а не ради целого, как в греческой фразе. Зато всюду видно стремление к ритму и симметрии мысли.

Для симметрии необходимы по крайней мере два элемента. Отсюда тенденция семитов разделять понятие на две половины, часто внешне законченные каждая по себе, но внутренне дополняющие и поясняющие одна другую. Эта симметрия, или параллелизм, является основой еврейской поэзии. Вот пример типичного параллельного двустишия: „Море увидело и побежало, Иордан возвратился вспять. Горы прыгали, как овны, и холмы, как агнцы“ (Псал. 113, 3—4; см. еще Псал. 126, 1). Склонность к симметричному двух- и трехчленному делению наблюдается и в художественной прозе (Мф. 7, 24—27). Без учета этой особенности еврейской речи слова псалма 71, 1: „Боже, даруй царю Твоей суд и сыну царя Твою правду“ можно понять как молитву о двух лицах — царе и его сыне, тогда как автор говорит об одном лице — царе, представителе царского рода (следовательно, сыне царя).

Число в наше время употребляется в качестве фактора объективной точности. Для древнего же Востока число имело значение элемента симметрии и гармонии, и на этом основании вводилось иногда в поэзию и прозу как художественный фактор. „Вот шесть, что ненавидит Господь, даже семь, что мерзость пред лицом Его“ (Притч. 6, 16). „Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю“ (Притч. 30, 18). Современный читатель спросит: сколько же, три или четыре? Для восточного жителя такой вопрос не имел смысла. Просто хорошо звучит — сказать три, а потом четыре. Знаменитое число семь означало, согласно художественным канонам, что вещь закончена или завершился известный период, достигнуто совершенство и полнота.

Очень важный вопрос о литературной цельности священных книг и цитации документов получил после длительного обсуждения у католических ученых такое разрешение. Боговдохновенный автор мог внести в свое произведение существовавшие ранее документы, устные или письменные, в полном или сокращенном виде; он мог доверить редактирование произведения одному или нескольким секретарям, работавшим под его руководством и под его ответственностью; в уже законченное произведение одного автора другой, тоже боговдохновенный, мог внести какие-нибудь более или менее пространные добавления; небоговдохновенные писатели могли внести небольшие объяснения, лингвистические поправки, изменения имен и цифр. Текст Библии, переписанный бесчисленным количеством раз, неизбежно подвергся небольшим изменениям. Если Провидению угодно было сохранить священные книги от непоправимой порчи, то оно не гарантировало их от второстепенных искажений, для чего потребовалось бы непрерывное и бесполозное чудо.

В Ветхом Завете встречаются цитаты, обычно без указания источника, откуда они позаимствованы. Сюда относятся прежде всего родословия (Быт. гл. 5, 11, 25, 36 и др.), перечисления владений колен израилевых (Иис. Н. 13—21), переписи (1 Езд. 2; 1 Пар. 9), — тексты, имеющие характер настоящих архивных документов. Разумеется, эти человеческие документы не стали боговдохновенными оттого, что их цитировал боговдохновенный автор. Боговдохновенность проявилась здесь лишь в причинах, побудивших автора использовать известные документы. Автор мог цитировать два источника, несколько различно повествующих об одном и том же факте. В таких случаях позволительно сделать вывод, что автор одобрял в основном обе версии, не ругаясь за детали, и предоставлял читателю самому делать выбор между второстепенными подробностями. Таков, по мнению многих ученых, рассказ о потопе. (Гл. II: Историческая действительность и литературные жанры, стр. 49—81.)

Применяя вышеназложенные принципы экзегезы, авторы предлагают следующее толкование первых глав Библии. О сотворении мира рассказано дважды (второй рассказ начинается с половины четвертого стиха второй главы Бытия). Первый рассказ (Быт. 1, 1—2, 4) повествует о восьми актах творения, изложенных по схеме: 1) вступление: „И сказал Бог“; 2) повеление, напр.: „Да будет свет“; 3) исполнение: „И стало так“; 4) описание действия, напр.: „И отделил Бог свет от тьмы“; 5) наименование или благословение, напр.: „И назвал Бог свет днем“, „И благословил их Бог, говоря...“; 6) одобрение: „И увидел Бог, что хорошо“; 7) заключение: „И был вечер, и было утро, день...“ Для описания каждого акта творения употреблены или все семь формул, или шесть, иногда пять.

Подчинение рассказа определенной схеме этим не исчерпывается. По художественным канонам необходима симметрия, которая, кроме ритмичных повторений одинаковых формул, требует раздвоения факта, идеи и т. п. на две части, не абсолютно одинаковые, но удобно сопоставимые. Действительно, в библейском рассказе восемь актов творения со-

ставляют два симметричных, параллельных ряда, содержащих по четыре сопоставимых в известной степени акта творения:

1 день	— I. Свет: день и ночь	— V. Солнце, луна и звезды	— 4 день
2 день	— II. Твердь: небо и вода	— VI. Птицы и рыбы	— 5 день
3 день	{ III. Появление земли	— VII. Наземные животные	} 6 день
	{ IV. Трава и деревья	— VIII. Человек	

Описывая первоначальный хаос (Быт. 1, 2), автор схематизирует его в трех состояниях: а) земля, покрытая б) водой и окутанная в) мраком, тьмой. Божественная воля действует на: I. мрак, II. воду, III. землю, подготавливая места, где соответственно появятся: V. светила, VI. птицы и рыбы и VII. наземные животные. Вот почему свет отделяется от света: это два аспекта, симметричные и взаимодополняющие — один в первом ряду, другой во втором. Деяния IV и VIII становятся параллельными через указание на пищу человека (Быт. 1, 29). Кроме того, трава и деревья — неподвижные создания, им не место во втором ряду, где все движется, плавает, летает, бежит. Поэтому растения поставлены раньше солнца — этого требовала симметрия схемы. Таким образом был создан красивый, с точки зрения древнего восточного читателя, стройный и величественный рассказ о творении мира. Бесполезно искать в этом повествовании объективной хронологической последовательности. Автор преследовал иную цель: дать религиозно-нравственную картину создания мира, и он сделал это художественными средствами, которыми располагал современный ему мир.

Во втором рассказе о творении мира (Быт. 2, 4 и далее) события рассматриваются в психологическо-дидактическом плане. Автор говорит, по-видимому, с точки зрения человека, и, используя самый порядок событий, драматизирует отношение всего созданного к человеку. Этот рассказ не более объективен в передаче фактов, нежели первый.

Как объяснить наличие двух разных вариантов повествования о творении? Возможны три гипотезы: или один автор составил оба рассказа и поместил их рядом, или автор одного из рассказов (например Моисей) присоединил второй, более древний вариант, к своему, или оба рассказа, принадлежащие двум различным авторам, существовали раньше, и боговдохновенный автор или редактор первой книги Библии соединил их вместе. Первая гипотеза не кажется невероятной, так как повторения в древней художественной прозе семитов и шумеров встречаются часто, однако характерные черты стиля заставляют думать о двух различных авторах. Все три гипотезы приводят к одному выводу: тот, кто соединил оба рассказа, не мог противоречить самому себе, так как он является боговдохновенным; но если в первом рассказе утверждается, как объективный, один порядок сотворения мира, а во втором утверждается иной порядок, это было бы противоречием. Следовательно, по р я д о к событий не входил в круг утверждений автора; это элемент рассказа, но не события, литературы, а не действительности. Итак, если отпадает объективность построения рассказа, мы должны отказаться видеть в них „историю“ в нашем смысле. Это выражение исторической реальности определенных фактов, но изложенное не нашими приемами. Очевидность этого положения может быть опровергнута только следующей гипотезой, к счастью неприемлемой: два взаимно противоречивых памятника, которым их авторы приписывают полную объективность, случайно оказались рядом в массе памятников разнообразного происхождения, составляющих книгу Бытия. Но эта гипотеза, трудно примиряемая с учением о боговдохновенности, неприемлема даже просто с литературной точки зрения. Несмотря на несомненное присутствие разнообразных памятников, книга Бытия отличается четким единством рисунка и хорошо продуманным планом, обнаруживающим в авторе окончательной редакции острый ум. Достаточно обратить внимание на разделение книги на десять отделов (Быт. 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 37,2), в которых методом исключения исторический горизонт постепенно суживается до одной части человечества, все более ограничиваемой, пока не доходит до двенадцати родоначальников колен израильских. Ни один из древних восточных памятников не достигал подобной силы синтеза. Приписывать такому автору простодушие, способное соединить два памятника, не заметив их противоречивости, просто невозможно психологически. Остается признать, что эти противоречия в рассказах не имели значения для автора, так как с его точки зрения они касались не сущности, а только формы.

Следовательно, в обоих рассказах о сотворении мира нельзя с закрытыми глазами принимать всякое выражение за утверждение объективной реальности; необходимо делать различие между тем, что утверждается, и тем, что является лишь литературной формой утверждения. Эта демаркационная линия еще не проведена точно и определенно, но дальнейшее изучение литературных памятников древнего Востока с целью постижения интеллектуального склада среды, в которой возникли библейские повествования, дадут со временем надежный ключ к правильному пониманию каждого слова Св. Писания.

Касаясь вопроса о происхождении человека в свете эволюционной теории, авторы цитируют высказывание папы Пия XII и энциклику *Humani generis*, в которой говорится следующее: „державная власть не запрещает, чтобы в согласии с современным состоянием науки и богословия объектом изучения со стороны компетентных лиц обоих лагерей стало учение эволюционизма, поскольку оно исследует вопрос о происхождении человеческого тела...“, и приходят к выводу, что поскольку в Библии констатируется лишь ф а к т создания человека, без указания объективных подробностей, то нет оснований категорически отвергать эволюционную гипотезу в решении вопроса о происхождении человека. Проблема требует дальнейшего изучения, после чего Церковь высказет свое

суждение по данному вопросу. (Гл. III: Библейский рассказ о сотворении мира и наука. стр. 85—120.)

Глава IV — о первородном грехе — не отличается особой новизной материала. Подчеркнув неприкосновенность догматической стороны рассказа о грехопадении и глубину содержащегося в нем религиозно-нравственного учения, авторы дают методологические указания, которыми надо пользоваться при исследовании, если дальнейшее изучение текста и контекста св. книги и литературы древнего Востока откроют новые горизонты.

В следующей главе — „Толкование I—III глав Бытия и церковное предание“ — авторы примерами из творений св. отцов доказывают законность новых приемов экзегетики, устраняя возможные обвинения в измене традиционному учению Церкви и подзвоня в оппортунизме самой Церкви, меняющей свое учение применительно к обстоятельствам. В учении отцов Церкви следует различать то, что сообщается как откровенная истина, которую можно изучать более углубленно, но не изменять, и то, что сообщается как мнение, которое никто не оспаривает, потому что нет повода для оспаривания, но которое не считается обязательным с точки зрения веры. Учитывая то обстоятельство, что свв. отцы в толковании рассказа о творении мира придерживаются различных точек зрения, нельзя считать незаконным новшеством понимание „шести дней“ как художественного выражения, типичного для древней литературы Востока. Подобный подход к толкованию библейского текста имеет прецеденты в патристической литературе. Св. Иоанн Златоуст в беседах на кн. Бытия подчеркивал различие между реальностью и литературным выражением реальности и, всегда признавая историческую реальность фактов, о которых повествует текст, воздерживался от точного определения собственно способа действия, ограничиваясь замечанием, что это произошло „способом, достойным Бога“. Златоуст же ввел термин „снисхождение“, объясняя им примитивность повествования, „ибо Бог старался говорить не ради Своего достоинства, но ради пользы слушающих“, снисходя к их немощам и говоря с людьми на их простом человеческом языке. Свобода в богословских мнениях, которой пользовались Григорий Нисский и Григорий Богослов, Амвросий и Августин, существует и для современных ученых, с явным преимуществом в том отношении, что новые открытия в области древних литератур Востока позволяют делать более обоснованные выводы. (Стр. 165—181.)

Главы 4—11 книги Бытия повествуют о доисторической эпохе человечества. Дидактические цели священного автора ясны: он очень мало говорит о техническом и культурном прогрессе человечества, обращая основное внимание на моральное и религиозное развитие человеческого рода, и в первых 11 главах показывает, что Бог Авраама, с которого начинается в главе 12 история Израиля, есть Бог всего человечества и Творец мира. Несмотря на такую очевидность общего плана, библейское повествование ставит перед современными экзегетами ряд частных проблем, касающихся древности человеческого рода, культурного прогресса, времени и масштабов потопа, строительства вавилонской башни.

О времени до Авраама Библия говорит очень мало. Центральный момент этой эпохи — потоп. От Адама до Ноя указана генеалогия из десяти имен (Быт. 5, 1—32), от Ноева сына Сима до Авраама — генеалогия тоже из десяти имен (Быт. 11, 10—32). В таком построении чувствуется какая-то условность. Исследовав принципы построения генеалогий в древней восточной литературе, ученые пришли к выводу, что: генеалогия имеет целью доказать принадлежность индивидуума к определенному роду, т. е. от этого зависели известные права индивидуума; в генеалогии, устной или письменной, опускались промежуточные звенья для краткости и удобства и для создания символических чисел (ср. Мф. 1, 17 — трижды по четырнадцать ($=7 \times 2$)); слова „родил“ и „сын“ в генеалогии часто означают преемство родовое и, отсюда, юридическое, а не только первую степень родства. Эти условности заставляют относиться и к числам лет жизни патриархов с большой осторожностью. Вероятно обе генеалогии взяты автором из народного предания или другого источника, чтобы связать важнейшие события истории. Как бы то ни было, ясно одно: библейский текст не может служить источником для определения древности человеческого рода, ибо генеалогия не является хронологией. Распространенный счет лет от сотворения мира не дан в Библии, а выведен искусственно путем суммирования лет в генеалогии, которая до Авраама не является полной и числа в ней — точными.

Прогресс человечества, проявляющийся в интеллектуальной, морально-религиозной и технической сферах жизни, по-разному осмещается в Библии и науке. Эволюционная теория приписывает первобытным людям низкий интеллектуальный уровень, ссылаясь на такие факты, как небольшой объем черепной коробки древнего человека, отсутствие развитой техники и т. д. Но антропометрические данные свидетельствуют, что объем черепа у ископаемых людей не намного меньше чем у некоторых современных людей, и вообще остается недоказанной зависимость между разумом и объемом черепа. Также не доказано, что человек с более грубым, „животным“ строением тела был предшественником современного человека. Примитивный характер техники или почти полное отсутствие ее не может служить отрицательным фактором при оценке умственного уровня первобытного человека, ибо нельзя ставить на одну плоскость интеллектуальное и техническое развитие. Мы не более умны, чем наши предки, хотя и обладаем более совершенной техникой. Греческая культура, несмотря на свою отсталую технику, развила художественную и философскую деятельность, которую XX век не сумел ни догнать, ни перегнать, несмотря на свои машины. Так и итальянский гений эпохи Возрождения ничуть не ниже современного американского гения, владеющего всеми секретами новейшей техники.

Изучение „культурных циклов“ показало, что народы более отсталой материальной культуры (тасманийцы и др.) имеют довольно чистые религиозные и моральные идеи. Таким образом, выводы этнографии совпадают с картиной доисторической эпохи, представленной в Библии. Вообще же о техническом прогрессе древнего человечества книга Бытия говорит очень кратко и всегда в связи с регрессом в религиозной и моральной областях.

Описание потопа на первый взгляд дает повод говорить о его всемирности, так как он смел все человечество (Быт. 6, 7), уничтожил все, что есть на земле (6, 17), вода покрыла все высокие горы, какие есть под небом (7, 19). Однако эти выражения не столь категоричны: в библейском языке имеются примеры, когда слово „весь“ относится к части, которую автор рассматривает как целое (Втор. 2, 25 — относительно Палестины; Быт. 41, 56—57 — о Египте и ближайших к нему странах и т. д.). Объем понятия „вся земля“ у современного человека вполне конкретен и достаточно велик, древний же автор мерял другими масштабами, поэтому следует исключить географическую всемирность потопа, как не соответствующую мыслям священного писателя. Предание о потопе сохранилось во многих памятниках древнего Востока, в частности — в поэме о Гильгамеше. Можно допустить, что библейский автор взял одну или две версии народного сказания и придал им определенный богословский смысл. Все прошло через испытание, как Адам, и никто не устоял: Каин совершается пред лицом неудач, канинтоны опьяняет успех, потомки Сифа прельстились женщинами. Бог начинает сначала с единственно устоявшим — Ноем, которому тоже предстоит пройти испытание: поверить в потоп и подготовиться к нему. Для выражения этой идеи потопа не было необходимости в особом откровении относительно деталей события, и автор воспользовался сохранившимся в памяти народа преданием.

Вавилонское столпотворение (Быт. 11) принято объяснять как дерзкую попытку людей состязаться с Богом, титаническое усилие человека достичь неба, а в смешении языков усматривают обычно причину возникновения множества наречий. На самом деле библейское повествование не приписывает событию такие грандиозные масштабы и не изображает его как внезапную катастрофу. Следует иметь в виду, что этот абстрактный, несмотря на элементы драматизации, рассказ помещен после родословной народов и их расселения (Быт. 10), поэтому в 11 главе речь идет о какой-то одной ветви человечества, а не о всем населении земли. В ассиро-вавилонских памятниках выражение „сделать страну (или людей) одних уст (или языка)“ имеет общий смысл „дать политическое, культурное, экономическое единство“. Есть основания и в библейском тексте слова „одни язык“ (евр.: „одни уста“, Быт. 11, 1) понимать как единогласие, единодушие, единство в мыслях и идеях. „Башня высотой до небес“ часто встречается в надписях месопотамских царей и означает просто высокую постройку. Здесь могла иметь место стандартная гипербола вроде нашего „небоскреб“. В главных городах Месопотамии эти башни в форме усеченной пирамиды являлись частью тогдашних храмов, которые были средоточием политической и экономической жизни. В свете этих данных рассказ о вавилонском столпотворении приобретает следующий смысл: народ, поселившийся в нижней Месопотамии, решил создать мощное государство с единым центром — храмом-башней. Богу неугодно было это предприятие, и Он сделал так, что единодушие среди строителей нарушилось, появилось разномыслие и непонимание, и народ, не осуществив своей затеи, рассеялся по лицу земли. „Смешение языков“ могло представлять собой длительный процесс, протекавший годами под влиянием естественных причин, промыслительно направленных Богом к определенной цели. (Гл. VI: Ветхий Завет и доисторическое время, стр. 185—233.)

Значительная часть Ветхого Завета написана в виде истории, и достоверность исторических библейских повествований может быть доказана тем или иным путем. Расшифрованные клинописные памятники Ассирии и Вавилона подтвердили многие библейские имена и даты, встречающиеся в книгах Царств, Паралипоменон, Ездры и Неемии. Некоторую трудность представляют даты одновременного правления царей в Иудее и Израиле. Цифры отчасти искажены переписчиками, кроме того путаницу создает особая манера счета лет царствования, когда год, в который умер один царь и начал править другой, считается дважды — в числе лет царствования и первого, и второго. Это объясняется тем, что по еврейскому представлению меры времени нераздельны. Если двенадцать месяцев, или даже меньше, выходили за пределы календарного года (то есть истекали после начала нового года), то они считались не за один год, а за два. Поэтому продолжительность голода, бывшего во время Илии (3 Царств, 17) определялась в три года, тогда как на самом деле он длился восемнадцать или двадцать месяцев.

Для периода от Моисея до Давида почти нет внебиблейских документов о евреях, так как в Египте евреи никого не интересовали, а в Палестине до IX века они находились в общении только с соседними народами, от которых не осталось письменных памятников. Однако данные египтологии, свидетельства тель-амарнской перепишки и археологические раскопки ханаанских городов подтверждают правдивость библейских повествований. (Гл. VII: Ветхий Завет и история, стр. 237—248.)

Наличие чудес в Ветхом Завете несомненно. Разногласия у католических экзегетов начинаются только там, где вопрос касается точного определения отдельных чудес и указания подробностей этих проявлений божественного вмешательства. Последнее может проявляться тремя способами: или факт не имеет ничего общего с силами и законами природы — тогда богословы говорят о чуде *quoad substantiam*, по существу, поскольку оно относится к сущности, к самой природе факта (напр. воскресение); или факт возможен для сил природы, но не в данном определенном случае — чудеса *quoad subjectum* — по предмету (например, природа в состоянии дать способность видеть, но не слепому); или же дело касается факта, возможного для природы, но не таким определенным спосо-

бом (например, голод, предсказанный заранее, буря или землетрясение по слову пророка), в таком случае говорят о чуде *quoad modum* — по способу. Так как библейскому языку свойственно приписывать непосредственно Самому Богу и то, что является результатом действия вторичных причин (физические явления или свободные действия людей), то было бы наивно видеть истинное чудо во всем том, что Св. Писание представляет как совершенное Богом. События, которые мы теперь называем providенциальными, древние просто называли действием Бога. При чтении библейских рассказов о чудесах следует помнить и то, что священный автор стремится изобразить событие как результат проявления всемогущества Божия, описывает его лишь в главных чертах и при помощи художественных приемов, обращая внимание преимущественно на внешние стороны, а не на все естественные причины, которые принимали участие в чуде.

Чудеса почти отсутствуют в истории патриархов, но изобилуют в кн. Исход и в начале кн. Иисуса Навина; очень редкие в истории Саула и Давида, они становятся частыми во времена Илии и Елисея, а затем почти совсем исчезают. Такая неравномерность тесно связана с различными фазами Откровения и истории народа, которому оно вручено, и подтверждает религиозное значение и сущность чудес, абсолютно достойных Бога, не оставляя места любви к чудесному, которая породила столько легенд, вошедших в апокрифы иудейского и христианского происхождения. В божественном плане чудеса служат как бы подтверждением Откровения, они появляются, когда Израиль находится в отчаянном положении, в поисках свободы и родины (Исход, Иисус Навин), или когда монотеизму, составляющему смысл существования Израиля, как народа, отличного от других, грозит гибель, как это случилось во времена Илии и Елисея (3 и 4 Царств).

Изложив теоретические предпосылки, авторы комментируют такие чудеса Ветхого Завета, как египетские казни, переход через Чермное море и манну. Приведенные объяснения не новее тех, которые давал Г. Властов в своей «Священной Летописи»², поэтому мы опускаем их. Более оригинальными кажутся опыты объяснения чудес из книги Иисуса Навина (о переходе через Иордан и остановке солнца). Псалом 113 наводит на мысль, что во время перехода через Иордан имело место землетрясение: „горы прыгали, как овны, и холмы, как агнцы“. 11 июля 1927 года землетрясение обрушило высокие и крутые берега Иордана близ Эд-Дамие и создало естественную плотину, задержавшую на некоторое время течение реки. Подобный случай был зарегистрирован арабскими летописцами 8 декабря 1267 года, когда нижнее течение Иордана оставалось сухим целых 16 часов. Не исключена возможность, что переход Иисуса Навина через Иордан был чудом *quoad modum* и осуществился с участием подобных естественных причин через сверхъестественное вмешательство Бога.

Чудо с солнцем (Иисус Навин, 10) до последнего времени толковалось большинством католических экзегетов как следствие преломления лучей в атмосфере. После пересмотра этого неверно аргументированного взгляда пришли к выводу, что библейский рассказ говорит не о том, что Иисусу Навину был нужен солнечный свет и для этого он остановил небесное светило, а о том, что израильтяне нуждались в тени и прохладе, и по молитве полководца солнце затмилось на время вследствие скопления туч, разразившихся затем страшным градом, который причинил противнику немалый урон. Такое толкование подтверждается следующими соображениями: а) После ночного марша из Галгала в течение всей ночи (Иисус Навин, 10, 9) и битвы при Гаваоне израильтяне преследуют врага по склону возвышенности Вефорон и изнемогают под лучами палящего солнца. В подобной ситуации войско Иисуса Навина более нуждалось в прохладе и тени, а не в солнце; б) принято считать, что чудо совершилось вечером, когда Иисус Навин увидел, что день кончается, а враги еще не добыты. Он останавливает солнце, чтобы удлинить день. Но Гаваон расположен к востоку от Вефорона, Айалон — к западу; солнце над Гаваоном (Иисус Навин 10, 12) могло быть только в первую половину дня, а не вечером. Значит, не было нужды останавливать солнце для продления светового дня; в) стихи 12—15 не являются продолжением повествования о сражении. Это позднейшая интерполяция, что видно из поэтического характера отрывка, наличия параллелизма и ссылки на источник — Книгу Праведного. Кроме того, ст. 15 явно не на месте: после преследования врагов израильтяне остановились в Македе (10, 25), а в Галгал возвратились лишь после окончания всей военной операции (10, 43). Следовательно, о сражении рассказано дважды: один раз в прозе с упоминанием о граде, другой раз поэтически — по крайней мере в самом существенном — и здесь говорится об остановке солнца. Можно ли примирить эти сообщения? Да. Слова, употребленные для обозначения остановки солнца и луны — *dâmat* (молчать, покониться) и *âmad* (останавливаться, задерживаться) — указывают на прекращение деятельности, в данном случае не только движения по небу, но и излучения света. У вавилонян глагол *pâhu* (останавливаться) в отношении луны означает затмение. В Библии есть примеры, когда идея остановки, прилагаемая к светящемуся предмету, означает потухение или помрачение света: „Солнце и луна остановились на месте своем пред светом летающих стрел Твоих, пред снятием сверкающих копьев Твоих“ (Аввак. 3, 11). В рассматриваемом эпизоде солнце по молитве Иисуса Навина померкло, закрылось тучами, давая отдых и новые силы сынам Израиля. Авторы считают подобную аргументацию нового толкования заслуживающей внимания, хотя и не настаивают на ее исключительности (гл. VIII: Чудеса в Ветхом Завете, стр. 251—269.)

² Г. В л а с т о в. Священная Летопись, т. 2, СПб., 1877. !

Современному читателю Библии, более или менее проникнутому христианским настроением, привыкшему к мысли о едином, трансцендентном и нематериальном Боге, трудно оценить значение, новизну и возвышенность тех понятий о Боге, которые выражены в Ветхом Завете. Даже более, он может смутиться отдельными чертами ветхозаветного представления о Боге, которые не соответствуют новозаветным религиозным требованиям. Это не только антропоморфизм в описании Бога, но и те места, где Иегова изображается безжалостным в Своем суде, несправедливым в наказаниях и виновником в грехах людей. Чтобы правильно понять подобные выражения Ветхого Завета, нужно отрешиться от привычных нам представлений, являющихся результатом многовекового влияния христианства на человечество, и рассматривать ветхозаветные религиозные и моральные истины с точки зрения тех, для кого они предназначались. При таком единственно верном подходе к Ветхому Завету исчезают все недоумения. Развитие и иллюстрация этих положений составляют содержание следующих двух глав книги (гл. IX: Истинная религия и Ветхий Завет, и гл. X: Мораль и Ветхий Завет), которые мы не без сожаления опускаем, ибо в конспективном изложении трудно передать столь важный предмет, не рискуя скомкать и исказить мысли авторов. По тем же причинам мы воздерживаемся от обзора и последней главы книги — „Мессиянство“, весьма обстоятельно трактующей о лейтмотиве всего Ветхого Завета, так как именно в свете мессиянства — ожидания и приготовления к пришествию Христа — проясняются все темные места Библии.

Оставляя детальную оценку труда Гальбьяти и Пьяцца специалистам по Св. Писанию, мы ограничимся лишь замечанием, что эта книга свидетельствует о все большем проникновении в католическую экзегетику историко-критического метода изучения Св. Писания, метода, который широко применялся в протестантском богословии прошлого века и который вызывал понятную оппозицию со стороны католиков и православных. Однако правильное применение историко-критического метода, кропотливое и всестороннее изучение библейского текста без поспешных и малообоснованных выводов дают прекрасные результаты. Книга профессоров Гальбьяти и Пьяцца убеждает в плодотворности и перспективности этого метода.

Е. А. КАРМАНОВ,
кандидат богословия
