

**Международный фонд восстановления и сохранения культурного и  
духовного наследия Свято-Пантелеимонова монастыря**

**Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне**

# **АФОН И СЛАВЯНСКИЙ МИР**

**Сборник 1**

**Материалы международной научной конференции,  
посвященной 1000-летию присутствия русских  
на Святой Горе**

**Белград, 16–18 мая 2013 г.**

**Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне  
Святая Гора Афон 2014**

УДК 84 (2Рос-Рус)6  
С 23

**По благословию игумена  
Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне  
священноархимандрита ИЕРЕМИИ**

**Изданием Международного фонда восстановления  
и сохранения культурного и духовного наследия Русского  
Свято-Пантелеимонова монастыря**

**ISBN 978-5-7117-0706-6**

© Текст, оформление. Святая Гора Афон. 2014

# Раздел I



## FOUNDING A LATIN MONASTERY ON MOUNT ATHOS: THE CHALLENGE OF APOTHIKON, LATER AMALFION

### *Apothikon*-Amalfion among the coenobia that started the organized monastic life on the Holy Mountain

A solitary square tower is offered to the pilgrim travelling along the eastern coast of Mount Athos (*Agion Oros*). It is about halfway between the monasteries of Great Lavra and Karakallou. This ruin is all what nowadays survives of the once thriving medieval monastery known as Amalfion (*Αμαλφιόν*) since 1010, but possibly founded around 985 as “*Apothikon*” (*τῶν Ἀποθηκῶν*, of the Warehouses)<sup>1</sup>. It was built by Benedictine monks from the autonomous Longobard principality of Benevento in the Southern area of the Italian peninsula and subsequently run by other Benedictine fathers from the small but dynamic duchy of Amalfi.

*Apothikon*-Amalfion belonged to the first generation of coenobia that started the stabile and structured monastic life on the Holy Mountain. It was built together with the Great Lavra, Iviron, and Vatopedi. The Italian Benedictines were among the earliest foreigner monks who settled on *Agion Oros*<sup>2</sup>. For three centuries, from 985–990 to 1287, their outpost in the stronghold of the Eastern monastic tradition observed the Rule of pray and asceticism established by St. Benedict of Norcia (480–547) under the motto *Ora et Labora* (pray and work holding both actions together)<sup>3</sup>.

The complete history of *Apothikon*-Amalfion has never been compiled. Most of it is still shrouded in obscurity. The most ancient documentary evidence one can find is the dedication of the “Roman” monastery to St. Mary of the Amalfitans<sup>4</sup> in an act concerning St. Panteleimon monastery<sup>5</sup>. In August 1169, the *protos* (literally, “first man”) John and the 27 assembled *hegumens* granted the abandoned monastery “of the Thessalonians” in perpetuity to the Russian monastery of Xylourgou<sup>6</sup>. The name of the abbot of the monastery to St. Mary of the Amalfitans stands among the signers of this act after the *protos* and the *hegumens* of Great Lavra, Iviron, and Vatopedi<sup>7</sup>. The deed is held at the present in the archive of St. Panteleimon<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Lavra 15 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 140; Von Falkenhausen 1993: 91; Von Falkenhausen 2005: 105.

<sup>2</sup> Angold 2008: 15.

<sup>3</sup> Martin-Hisard 1991: 109 ff.; Bonsall 1969: 262–267.

<sup>4</sup> The consecration to the Mother of God is present also in the Georgian narration. Cf. Martin-Hisard 1991: 109 ff.

<sup>5</sup> *Actes de Saint-Pantéléemôn* in Lemerle, Dagron, Ćircović (eds.) 1982: 83; Soloviev 1933: 213–238; Charanis 1971; Nastase 1985: 290–292, 294.

<sup>6</sup> *Actes de Saint-Pantéléemôn* in Lemerle, Dagron, Ćircović (eds.) 1982: 14.

<sup>7</sup> “+Ego M(?) p(res)b(yte)r et mo (nachus) et abb(as) S(an)cte Mariae cenobii Amalfitanorum me subscripsi (sic)+”. Pertusi 1953: 14; Pertusi 1963: 229. The name of the abbot is very incomplete, therefore impossible to be read. One could guess “Thomas”. Blanz, Häger, Kaffanke (Hg.) 2011: 61.

<sup>8</sup> Pertusi 1953: 12.

The present study aims to give a comprehensive and cohesive account of the founding of the Benedictine house on Mount Athos.

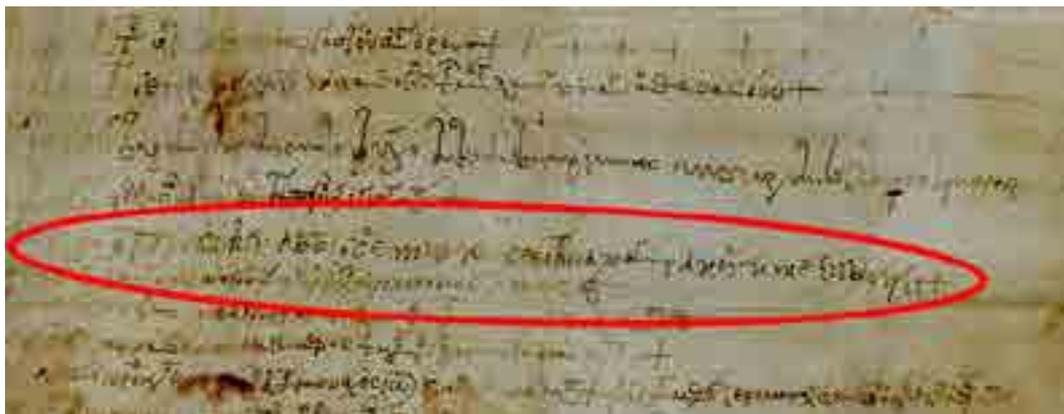


Image 1. The signature of the abbot of St. Mary of the Amalfitans, among the assembled hegumens of Mount Athos, on an act that in August 1169 granted the abandoned monastery “of the Thessalonians” in perpetuity to the Russian monastery of Xylourgou. Courtesy St. Panteleimon monastery. Graphic elaboration Marco Merlini

### Leo, the Beneventan founder of an Amalfitan monastery

We know just a little more than the name of the pious Benedictine monk who built *Apothikon*: Leo the Roman or Leo of Benevento. The monastic sources inform us that he was of Longobard origins and archdeacon at the Roman Church of Benevento<sup>9</sup>. According to Athonite documents redacted around 1045, he was one of the brothers of the Duke of Benevento (“*frater Beneventani ducis...*”)<sup>10</sup>. However, to which Beneventan noble was he associated? According to most of the scholars he was probably Pandulf. Unfortunately for the historians, several Pandulfs succeeded on ruling Benevento in the last decades of the X century. Pandulf II of Benevento (?? – 1014 and r. 981–1014), nephew of Pandulf I Ironhead, is the most reputed to be the powerful brother of Leo the Monk. He was Duke of Benevento from 981 and became associated Prince of Capua, with the title of Pandulf III, from 1008 or 1009 to his death<sup>11</sup>. Based on chronological inferences, Aidan Keller proposes instead that the “Roman” brother of the monk Leo was Pandulf I Ironhead (c. 930–981) who was Prince of Benevento and Capua from 943 (or 944) until his death<sup>12</sup>.

Whoever was the influential brother of the reverend Benedictine who built *Apothikon*, a high ranked and esteemed person as Leo of Benevento choose a career

<sup>9</sup> Von Falkenhausen: 2005; Von Falkenhausen (in press): 2.

<sup>10</sup> Peeters 1917–1919: 36; Martin-Hisard 1991: 109; Kokkas 2005.

<sup>11</sup> Peeters 1917–1919: 37, n. 2; Rousseau 1929: 539; Pertusi 1953: 10; Pertusi 1963: 224; Bonsall 1969: 266.

<sup>12</sup> Keller 1994–2002: 6, note 1. However, at pg. 18 he claims that Leo was brother of Duke Pandulf II of Benevento.

based on a humble and ascetic life and was successful on it, but there is no record of him in the Italian archives.

In order to recognize the ratio in the founding of *Apothikon* within the Grand Game that around the turning of the first millennium had as a background the subtle balance of conflict-cooperation between Mount Athos, the Longobard kingdom and in particular the southern Duchies-Principalities of Benevento and Capua, the town of Amalfi, the Byzantine Empire, the papacy, the Benedictine Order and the powers of Jerusalem, it is necessary to ascertain if it was the result of a predominant actuation from Leo's Longobard motherland (Benevento or even Montecassino abbey), or from the Italic merchant community in Constantinople. A clue could be found by detecting if Leo disembarked with six disciples in the Athonite land directly from the Italian peninsula, or via the capital city of the Byzantine Empire.

According to a critical view by Agostino Pertusi, the first thesis was supported by George the Hagiorite in 1045. In particular the well-informed monk, who was disciple of St. Euthymius, redacted his *Bios* and was his successor as *hegumen* of Iviron, maintained that Leo arrived from "*terra Romana*" (Roman land). The Georgian hagiographer is credited to mean "directly from Montecassino abbey"<sup>13</sup>. According to Vera von Falkenhausen, "Romans" means "Italians"<sup>14</sup>.

For the Italian catholic Byzantinist instead, as well as many other scholars, the founder of the Benedictine coenobium dedicated to St. Mary passed via the imperial capital and most likely also did the Southern Italic monks who subsequently built the coenobia of the «Sicilians» and the «Calabrians», both of them Greek houses. Within this context, Leo and brothers were addressed as «Romans» because they moved from the "New Rome", capital of the empire. Also those «Romans» who subsequently arrived to *Agion Oros* to be put under Leo's spiritual guide moved from Constantinople<sup>15</sup>.

Even if it is likely that Leo disembarked on the Athonite coast from the capital city of the Byzantine Empire, nonetheless "*terra Romana*" might indicate his origin from a region around Rome and/or under its ecclesiastical obedience. Consistently, George the Hagiorite informs us that Leo and his brotherhood, once decided the erection of their Athonite house, went back to Italy to gather the requested resources. The found raising had only a partial success, but they were allowed to draw from the enormous amount of gold donated by the imperial crown to the Georgian John Tornikios returning from his successful campaign against Bardas Skleros<sup>16</sup>.

In conclusion, it is highly probable that Leo, born at the Longobard Benevento and trained as a monk in a neighboring Benedictine monastery (possibly Montecassino itself or a connected Benedictine cloister), i.e. in a territory around the capital of Western Christendom and/or ecclesiastically subjected to papacy, but he could have gone to the Byzantine Holy Mount only from Constantinople arrived at Mount Athos

---

<sup>13</sup> Peeters 1917–1919; Pertusi 1953: 10; Pertusi 1963: 225; Pertusi 1972: 497–498.

<sup>14</sup> Von Falkenhausen 2005: 107.

<sup>15</sup> "*Romani qui in urbe regia aliisque civitatibus erant*", in Martin-Hisard 1991.

<sup>16</sup> Martin-Hisard 1991, chapters 16-17: 94-96; *Actes d'Iviron, Introduction I*, Lefort., Oikonomides, Papachryssanthou, Metreveli (eds.) 1985: 35-6; Morris 1995: 190.

via the capital of Eastern Christendom from Italy<sup>17</sup>. It is likely that the monk lodged in the Benedictine monastery located on the Bosphorus bank where he might have heard about the holiness and activities of Athanasius and the construction of his lavra.



*Image 2. The massive medieval square tower emerges from the Mediterranean wood. It is all what nowadays survives of the once thriving medieval monastery known as Amalfion (Αμαλφιόν) since 1010, but possibly founded around 985 as “Apothikon” (τῶν Ἀποθηκῶν, of the Warehouses).*

*Photo*  Marco Merlini

### **John and Arsenius help us fixing the consecration date of the “*monasterium amoenum*”**

For a long time, the date of the construction of the monastery that subsequently became Amalfion remained an open discussion. Let’s try instead to sequence the few available documentary traces. Around 972, the *typikon* of Tzimiskes reveals the existence of at least forty-six Athonite houses. All the abbots signed the act in Greek and apparently they are all Greeks<sup>18</sup>. Neither Latin houses nor other foreigner ones existed at that time.

The Georgians John and Euthymius, the earliest group of foreign monks registered by the sources, reached the heartland of Eastern monasticism around 970<sup>19</sup> to put

---

<sup>17</sup> Pertusi 1953: 10; Pertusi 1963: 224.

<sup>18</sup> *Actes du Prôtaton* 7, Papachryssanthou (ed.) 1975. Signatures are in 1: 163–175.

<sup>19</sup> Bonsall 1969: 262–267. It happened around 965 according to Uspenski and other scholars See *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 282; *Actes du Prôtaton*, Papachryssanthou (ed.) 1975: 84, n. 217; Nastase 1985: 254, 255, 310.

themselves under Athanasius' authority (*υποταγή*)<sup>20</sup>. Around 980, Leo of Benevento arrived at the Holy Mountain with his disciples when the Georgian monastic community was just established and the buildings were in construction or just being erected<sup>21</sup>. When the number of disciples who desired to take the monastic habit by Leo increased significantly due to new arrivals from Constantinople and other cities of the Byzantine Empire, he decided to built his own monastery and obtained spiritual and material support from the Georgian brothers settled at Iviron<sup>22</sup>.

The erection of the Latin house by a noble person confirms the tradition according to which the earliest not-Greek monasteries have been founded or taken over by monks who were rulers, in the previous secular life, of the respective countries (the Serbian Chilandari, the Bulgarian and former Greek Zographou<sup>23</sup>, the Russian monastery<sup>24</sup>, and the "Turkish" Koutloumousiou<sup>25</sup>), or members of the reigning families of their countries (the Georgian Iviron). They were driven by Christian piety, spiritual prestige, and strategic political approach. The arrival and setting up on Mount Athos of these aristocratic monks occurred in topic moments concerning the relationship between their States or countries of origin and the Byzantine Empire. Among the so many parallels and mutual attraction between the Georgian builders of Iviron and the Beneventan constructors of *Apothikon* is the symmetrical arrival of both the founders from the two opposite extremes of the Byzantine Empire to meet in the middle of it, at *Agion Oros*. Leo was one of the brothers of the Duke of Benevento; the leaders of the Iberians belonged to great feudal families engaged in marking areas that Byzantium strived to integrate as closely as possible in the state system, and to transform them into advanced strongholds protecting the most distant and threatened frontiers. That's why Euthymius and other young Georgian nobles were taken as hostages in the imperial court of Constantinople in concomitance with the major Eastern campaign of the Byzantine Emperor Nikephoros Phokas in 964. His army included significant quotas of Caucasians and Armenians. When he moved to Cappadocia, bringing with him the Empress and the two children Basil and Constantine, Nikephoros needed to ensure the loyalty of its Georgian auxiliaries<sup>26</sup>.

All Athonite narratives converge in describing close neighborly relations between the Great Lavra, Iviron and the constituting Latin monastery up to compare them to three peas in a pod. They acted synergically in promoting coenobitic style of life on the Holy Mountain against hermitic resistance and in establishing it as a point of reference for Christian monasticism. Therefore, the erection of the Benedictine house took place in the period between 980 and 1000.

---

<sup>20</sup> *Actes du Prôtaton*, Papachryssanthou (ed.) 1975: 84, n. 225; 88; 40, n. 192; Martin-Hisard 1991: 109–110; Grzelidze 2009; Adontz 1965: 305, 309, 310. Regarding the Euthymius' «royal blood», see *infra*: 254, n. 3.

<sup>21</sup> Pandulf II became Duke of Benevento in 981. According to Nastase (1983: 293), this date can be regarded as *terminus post quem* for the moving of monk Leo toward Est.

<sup>22</sup> Martin-Hisard 1991: 109 ff; Nikolaou 1984: 314.

<sup>23</sup> It was after the conquest of Bulgaria, completed in 1018. Dujčev 1963: 501.

<sup>24</sup> The earliest mention of a Russian monastery on Mount Athos is from February 1016 when Gerasime, hegumen of *tou Rôs*, signed an act of the Great Lavra. Lavra 19 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 37; Soloviev 1933: 230; Mošin, 1947–1948: 62 ff.

<sup>25</sup> It was built by a monk who was a prince of the Seljuk dynasty. Lemerle (ed.) 1946: 4–5; Moravcsik 1958: 171; Brand 1989: 6; Nastase, 1985: 260 ff.

<sup>26</sup> Skylitzès 1973: 268.

Dom Rousseau<sup>27</sup> and Pertusi<sup>28</sup> narrowed the time-range down to the decade 980–990 on the basis of the *Chronica Monasterii Casinensis* written by the future cardinal Leo Marsicanus of Ostia (1046–1115), and then reported in the *Dialogues* by the future pope Victor III (former abbot of Montecassino between 1058 and 1087)<sup>29</sup>. The texts introduce the Benedictine John of Benevento. This monk has several similarities with Leo the Founder of *Apothikon*: he descended from a noble family of Benevento and was well known with a reputation for piety in monastic circles. The reader is informed that John of Benevento was tonsured in Montecassino abbey and resided at Mount Athos “*per aliquot temporis spatia*” sheltered by his Italian brothers<sup>30</sup>. It was from about 993–994 to 996<sup>31</sup>. It is inferable that in these days the Benedictine house was already being built on the Holy Mountain.

A further element has to be pondered concerning the founding chronology. The first signature on Athonite documents by a Latin abbot in the heartland of Byzantine monasticism is found in 991. He was not Leo of Benevento, but a certain John who styled abbot (*higuminus*) in Latin script<sup>32</sup>. Therefore 991 was the *terminus ante quem*.

Pertusi restricted the erection of the Western rite monastery further to the quinquennium 985–990 on the basis of two parchment documents that he utilized as *terminus post quem*. They are kept in the archives of the Great Lavra but originated in Iviron. The first is a lavriote deed from December 984 concerning a donation from the Lavra of Athanasius the Athonite to John, *hegumen* of Iviron. It is signed for the earliest time in Latin language by Latin monks among the witnesses to the benefaction. They are John and Arsenios (*Ego † Jo(hannes) monachus testis sum †*” and “*† Ego Arsenios[;]... uro[;] indignus monachus testis sum*)<sup>33</sup>. John and Arsenios probably were among the companions of Leo the Founder<sup>34</sup>. It is evident that at that time the erection of the Latin house had not yet occurred or finished and that the Italic monks tonsured abroad still dwelled at the Great Lavra that functioned as their motherhouse<sup>35</sup>. It also confirms the close relationship between the Latin monks and the Georgian brothers as narrated by the Bios of the saints John and Euthymius<sup>36</sup>.

A document of Iviron from the following year (985) shows the signature of the same two monks serving as witnesses again. However, in this case the first father subscribed

---

<sup>27</sup> Rousseau 1929: 536 ff.

<sup>28</sup> Pertusi 1953: 8–10; Pertusi 1963: 222–223.

<sup>29</sup> See also Schmitz 1942: 246.

<sup>30</sup> Pertusi 1953: 8–10; Pertusi 1963: 222–223.

<sup>31</sup> Rousseau 1929: 538; Pertusi 1953: 9; Pertusi 1963: 223; Plested 2010: 102.

<sup>32</sup> Lavra 9 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 118 ff.; Pertusi 1953: 10; Pertusi 1963: 224; Keller 1994–2002: 8; Plested 2010: 102.

<sup>33</sup> “I, Monk John, am a witness” and “I, Arsenius... unworthy monk, am a witness”. Dölger 1948: 292–295, n. 108.61. Iviron 6 in *Actes d’Iviron*, I, Lefort, Oikonomides, Papachryssanthou, Metreveli (eds.) 1985: 140 n. 60; Pertusi 1963: 221. The editors of the *Actes d’Iviron* completed as “*† Ego Arsenios filio d(o)m(in)o Lupo indignus monachus testis sum*”. Von Falkenhausen rendered the signature in the following plain format: *Arsenios filio domino Lupo indignus monachus* (Von Falkenhausen 2005: 104; Von Falkenhausen (in press): 2).

<sup>34</sup> Iviron 6 in *Actes d’Iviron*, Lefort, Oikonomides, Papachryssanthou, Metreveli (eds.) 1985: 140; Bonsall 1969. Plested 2010: 101.

<sup>35</sup> Pertusi 1963: 221.

<sup>36</sup> Von Falkenhausen (in press): 2.

the act of Iviron as «*Ego Johannes monachos ton Apothikon testis sum*»<sup>37</sup>. The toponym *Apothikon* (of the Warehouses) indicates the promontory on the Morphonou bay where the Latin monastery was built, generally identified with Cape Kosàri, contiguous to the northern limit of the lavriote territory as defined in the *typikon* of Athanasius<sup>38</sup>. In this document there is another significant shift: the second monk did not sign anymore as Arsenios in Greek-language, but as Arsenius in Latin-language as<sup>39</sup>.

In conclusion, indications suggest that the Benedictine coenobium was build when both Athanasius the Athonite and John of Iviron were alive (i.e. before circa 1000–1004 and before 1005–1006<sup>40</sup>) and shortly after the building of Iviron (around 980), sister-house to *Apothikon*<sup>41</sup>. The most plausible date for the consecration is circa 985. From c. 980 to c. 984, according to a Lavriote tradition Leo and brothers lodged as welcomed guests of Athanasius whereas a Ivrite tradition states they have been sheltered in the just erected monastery of the Iberians<sup>42</sup>. In conclusion, a large Athonite brotherhood started-up with eloquent reputation for piety and integrity patterned on the rule and teachings of Saint Benedict. It occurred some two decades after the erection of the Great Lavra that was used as a main benchmark, and a quinquennium after the founding of Iviron that was a partner point of reference.



*Image 3. The tower from underneath. Photo © Marco Merlini*

---

<sup>37</sup> Iviron 7 in *Actes d'Iviron*, Lefort, Oikonomides, Papachryssanthou, Metreveli (eds.) 1985: 151.

<sup>38</sup> Iviron 7 in *Actes d'Iviron*, Lefort, Oikonomides, Papachryssanthou, Metreveli (eds.) 1985: 137 ff., and 147 ff.; Pertusi 1963, tav. III; Von Falkenhausen, 1993: 91 ff.; Von Falkenhausen 2005: 104 ff.

<sup>39</sup> Plested 2010: 100.

<sup>40</sup> Meyer, 1894: 25; Petit 1906: 77; Peeters 1917–1919: 23 ff., 32, 36–37 § 27, and 60; Martin-Hisard, 1991: 109 ff.; Pertusi, 1963: 222; Von Falkenhausen (in press): 2. Concerning the uncertainty of the date, see Noret (ed.) 1982: CX–CXI, n. 25.

<sup>41</sup> Pertusi 1963: 221; Keller 1994–2002: 5.

<sup>42</sup> For the Lavriote tradition, see Smyrnakis, 1903: 419. For the Ivriote tradition, see Nastase 1983: 293; Nastase 1985: 253.

## The ratio of erecting an Athonite Benedictine monastery from the Beneventan and Capuan milieu

Some pieces of information concerning the ratio of the founding an Athonite Benedictine monastery from the Beneventan and Capuan milieu lie behind the hagiographical anecdote of the above-mentioned monk John of Benevento. They involve the connections among *Agion Oros*, the Athonite Benedictine monastery, Montecassino abbey, the Duchies-Principalities of Benevento and Capua, and the Byzantine Empire.

The *Chronica monasterii Casinensis* narrates that during the abbacy of John on the Athonite Benedictine monastery, another John, John of Benevento (*Joannes Beneventanus*), arrived at. He fled from Montecassino abbey in a date between 14 November 985 and 8 March 986, when Manso was appointed twenty-eighth abbot by an act of nepotism by the Capuan and Beneventan dynasty<sup>43</sup>.

After a long journey in exile, he found refuge in *Apothikon* approximately from 993–994 up to 996<sup>44</sup>. Some scholars speculate he was probably one of the six companions of Leo the Founder<sup>45</sup> or one of his earliest disciples<sup>46</sup>. He is mentioned as *Iohannes de illustri prosapia* (John of illustrious lineage) by the *Chronicle* of Montecassino for having returned to Italy in 996 to be elected abbot of Montecassino<sup>47</sup>. He was in office there from October 997 up to 18 March 1010 as John III. Pope Victor III confirmed the circumstances in the *Dialogues*<sup>48</sup>.

In order to be appointed abbot of Montecassino, the former rebel and fugitive John of Benevento had to be reconciled with the family of Benevento and Capua, hegemonic on the territory where the abbey was situated. To achieve such objective, he had to contribute to their Byzantine alliances. The most suitable place where he could accomplish his task certainly was the cloister of Montecassino monastic order on Mount Athos, as this community was standing in the power of both the Byzantine emperor and the Constantinople patriarch. The Athonite Benedictine house was therefore strategic for the Longobard feudal family.

The episode confirms that the abbots of Montecassino were involved in diplomatic activities by bridging, sometime in a risky manner, Rome and Constantinople<sup>49</sup>. The Benedictines on *Agion Oros* effectively supplied the Italian great mother-abbey, acting as its agents in the Byzantine imperial power.

We can now better explain some reasons behind the erection of the Latin Athonite monastery by Leo of Benevento. Crowned in Rome by the pope on 2 February 962, the emperor of the West Otto I (912–973) claimed the *Regnum Italicum* that, according

---

<sup>43</sup> Muratori 1723–1751, vol. 4: 348; d'Achery 1733–1738: 637; Rousseau 1929: 536 ff; Centro studi avellaniti (ed.) 2003: 121; Beolchini 2007; Macharashvili 2013.

<sup>44</sup> Pertusi 1953: 8–10; Pertusi 1963: 222–223; Hoffmann (ed.) 1980: 206; Beolchini 2007; Keller 1994–2002: 6, who however speculates on the possible extension of Johns' sojourn on Mount Athos to 997.

<sup>45</sup> Gobry (ed.) 1999: 256.

<sup>46</sup> Von Falkenhausen 2005: 101–118. Von Falkenhausen (in press): 3.

<sup>47</sup> Wattenbach (ed.) 1846: 642; Migne (ed.) 1854: PL 173, 607C–608B; Tosti 1888: 101. Hoffmann (ed.) 1980: 206 ff.; Gobry (ed.) 1999: 256; Schwartz, Hofmeister (eds.) 1934: 1127 ff.

<sup>48</sup> Schwartz, Hofmeister (eds.) 1934: 1127 ff.

<sup>49</sup> Von Falkenhausen 2007: 105.

to Carolingian tradition, coincided with the entire Italian peninsula. To transform this claim into reality, he enlisted a strategic new vassal, Pandulf I Ironhead, Duke of Capua and Benevento that in 967 received the Duchy of Spoleto-Camerino from the emperor<sup>50</sup>. In parallel, Pope John XII (955–965) gave to Capua the Archbishopric status in reward for Pandulf I services.

In the past, Capua and Benevento recognized the authority of Byzantium. Therefore, in Spring 968 Emperor Nikephoros Phokas strongly complained with the ambassador of the founder of the Holy Roman Empire, Otto I, Bishop Liutprand of Cremona (920? – 972), because of the oath of vassalage to the Saxon emperor given by the traitor and rebel Pandulf I, whom he still considered under Byzantine rule. Consequently, Nikephoros Phokas asked Liutprand the immediate return of Pandulf under Byzantine control as a condition to establish friendly relationship with Otto I<sup>51</sup>.

Members of the ruling families of Benevento and Capua were often held as hostages at the court of Constantinople, where they lived for several years and had a successful career in imperial service. Landulf II of Benevento (?? – 961), second son of Landulf I (910–943) and brother of Pandulf I, was educated at the Byzantine court<sup>52</sup>. Romuald, another brother of Pandulf I, was called *inter Graecos to puericia fuerat* by the coevals. In 968, he met Liutprand at the imperial court of Nikephoros Phokas<sup>53</sup>. A short time later, Romuald traveled to Italy to fight together with the Byzantine army<sup>54</sup>. It's not totally unlikely that another kinsman of the Beneventan prince, become a monk, moved to Constantinople and then to Mount Athos to erect a Western rite monastery, since the emperor Nikephoros Phokas was the major sponsor of the Athanasius' lavra and the coenobitic *Agion Oros*.

It is moreover remarkable to note that in the same period Euthymius, son of John the founder of Iviron and future *hegumen* of the monastery, was spending much of his childhood and early youth as a hostage in the imperial court of Constantinople along with other young Georgian nobles<sup>55</sup>. It was possibly the start-up of parallel historical events and mutual admiration that characterized *Apothikon*-Amalfion and Iviron for a long time.

However, struggles between the papacy and Constantinople became visible. In May 969, Pope John XIII (965–972) elevated the Longobard see of Benevento to archiepiscopal rank, putting it at the head of three suffragan dioceses that actually were within Byzantine territory. John XIV (983–984) added three more Byzantine sees to the Roman Archdiocese of Benevento, while John XV (985–996) gave Salerno the jurisdiction over four sees in Byzantine Lucania and Calabria. In brief, the papacy reinforced Pandulf Ironhead's authority on ten bishoprics in Byzantine Katepanate, in the effort to recover them by evicting Byzantium.

---

<sup>50</sup> Gay 1917: 296 ff.

<sup>51</sup> Liutprando da Cremona 1998: 354; cf. 352–353; Gay 1917: 308–309.

<sup>52</sup> Letter 82 in Jenkins Westerink, 1973: 340.

<sup>53</sup> Chiesa (ed.) 1998: 203.

<sup>54</sup> *Cronaca salernitana* 172, in Westerbergh 1956: 176.

<sup>55</sup> «*Obsidem... Euthymium cum aliis e regia stirpe principibus*» in Peeters 1917–1919: 17; Martin-Hisard 1991: 87 ff.; Grousset 1947: 506; Adontz 1965: 301; Actes du Prôtaton, Papachryssanthou (ed.) 1975: 83.

In Summer 969, Pandulf lead the Capuan-Beneventine militia to siege the fortress-city of Bovino in northern Apulia (Byzantine Katepanate) on behalf of the Saxon emperor, but he was captured by the Byzantine defenders of the city. Sent to Constantinople in chains, he betted on the end of the reign of Nikephoros Phokas. Indeed, in December 969 he was murdered by his relative John Tzimiskes who was crowned new emperor. John Tzimiskes was driven by a less aggressive attitude toward the German emperor. Hence, he gave the Price of Benevento and Capua the opportunity to return to Italy, as his representative, to negotiate peace with the king of Germany and the Holy Roman emperor. The new rank and task did not preclude the Byzantines to keep Pandulf I Ironhead hostage in Bari until Otto the Great accepted to negotiate for a more permanent peace, and his son Otto II married Tzimiskes' niece Teophane<sup>56</sup>.



*Image 4. The heraldic panel in white marble carved with a single-headed eagle in high relief. It is positioned near the tower's summit.*

*Photo © Marco Merlini*

After the restoration of peace, Pandulf I enjoyed an exceptional situation: while attesting his devotion to the Western emperor, he practically kept freedom between the two empires. Therefore, for the first time the Longobard duchies of Benevento, Capua, Salerno and Spoleto-Camerino were united under one authority. The emergence of such a vast and pro-German Longobard state caused serious concern to its neighbors.

---

<sup>56</sup> Gay 1917: 317-318.

This situation changed in March 981 when untimely Pandolf I Ironhead died and the territory assembled by him broke into pieces. Guided insurrections expelled his sons Landulf IV and Pandulf II from both Benevento and Salerno where they ruled from the death of their father. Benevento became again a separate state under the rule of Pandulf II, nephew of Pandulf I Ironhead previously marginalized by him and possible brother of Leo the Founder<sup>57</sup>. At Salerno, the patrician Manso I of Amalfi (r. 957–1004), a vassal of Byzantium, was able to establish his authority<sup>58</sup>.

Relationship of Pandulf II with Otto III (983–1002), son and successor of Otto II, was not the best and in 1000 the emperor besieged the city of Benevento for several weeks, possibly due to the contention for some relics of Saint Bartholomew. The martyr was patron saint of Benevento and his remains arrived from Armenia in 838 via Lipari Islands. It was an important element of the political actions related to the cult of patron saints' relics in Benevento (St. Mercurio, St. Donato, St. Felice, St. Felicita and progeny, St. Marciano of Frigento, St. Deodato of Nola, St. Gennaro, and St. Trofimenia), aimed to legitimize the ruling Longobard dynasty and celebrate its warrior tradition with soldier martyrs<sup>59</sup>. However, Otto had just constructed a new church for him in Rome: St. Bartholomew at Tiber island. The conflict on the holy remains was inevitable. The relics of the apostle of Jesus moved to Rome, even if the Bevenentans claimed they gave a fake and kept the original ones. Both the relicts are venerated at the present time<sup>60</sup>.

Behind the founding of *Apothikon* there were the troubles of Leo's brother with the Sacred Roman Empire and the necessity to find protection and room for manoeuvre with the Byzantine imperial government that, throughout the late tenth and early eleventh centuries, re-established military and administrative control over large Southern areas of the Italian peninsula and reorganised administrative and religious structures. One of its main problems was the perpetual threat and alternating relations with the Southern Longobard princes who challenged the Byzantine authority as soon as they could.

These sequence of events, which changed the political configuration in Southern Italy to the unsteady benefit of Byzantium, marked the context of Leo's and companions' arrival and their setting up on Mount Athos. Leo was a Longobard prince of a border region of Byzantium exhausted by civil war. This territory had been regarded by the Byzantines as belonging to their possessions and the ruling princes as their vassals. Traditionally they were, but Pandulf I and successors found a space of manoeuvre.

Consistent with the illustrated geopolitical drift, was the naissance of an Athonite anomalous monastery. *Apothikon* was: under the papal ecclesiastical authority but under the Byzantine government; located in the hart of the Byzantine territories but midway between Southern Italy and Constantinople; placed within the centre of the

---

<sup>57</sup> Ibid.: 331–332.

<sup>58</sup> Ibid.: 271.

<sup>59</sup> Galdi 2008: 73.

<sup>60</sup> *Annales Beneventani*, in Pertz (ed.) 1839 and Bertolini (ed.) 1923: 9–126. Latin monastic and regional chronicle from Benevento. It is edited in three redactions: A.1, written between 1113–1118 and covering the years 787–1113; A.2, written in 1119 and accounting from Incarnation to 1128; and A.3, written between 1107–1118 and recording the years 1096–1130. Gay 1917: 373–374.

Greek-Byzantine monasticism but following the Latin rite; on the Holy Mountain that was under direct imperial and not patriarchal jurisdiction; and on frontiers of Latin Christendom but with an active and chief role in governing the Mount of Eastern brothers. The ambitious task was accomplished by a noble Beneventan of the ruling dynasty thanks to kinship strong connections in the Byzantine capital city and with the imperial personae. The founding of a coenobium was actually a political act designed to stabilize the swings of the pendulum in the conflictual-cooperative relationship of the Southern Italian Longobard principalities with the Byzantine imperial government. It marked their established peripheral autonomy, but at the same time the necessity to set up a new alliance with Byzantium and, in particular, directly with the imperial power. *Apothikon* was a stakeholder without manifest political connotations, but politically conscious and capable. It was invested of enough power to intervene on large-scale international political affairs with Constantinople acknowledging its centrality. It had enough stability, prosperity, and longevity to contribute to the shaping of the political state of affairs between the Italian principalities of Southern Italy and the Byzantine Empire. It also helped to shape the relations between the papacy, Longobard ally, and Byzantium. A Benedictine foundation was chosen because this monastic order had a dialoguing role between the Latin and Greek colliding forces, diplomatic finesse, fertile cross-cultural connections, centralized organization, and zealous pursuit for obedience. *Apothikon* was the first Benedictine monastery to be built in Greece<sup>61</sup>. In conclusion, it was not a haphazard creation, but rather the product of careful planning.



Image 5. The tower of Amalfion and Mount Athos. Photo © Marco Merlini

---

<sup>61</sup> Tsougarakis 2008: 111.

### **The hegumen John and the passage from Apothikon to Amalfion, from Beneventan to Amalfitan dominance**

The Benedictine monastic settlement on Mount Athos had the *typikon* in Latin, because it organized monks of Western rite and uses. The abbots signed official acts in Latin-language, with one exception. These subscriptions are in general written in Beneventan. This script was developed in Montecassino abbey (and in Bari as well) and became the most spread writing in Southern Italic peninsula at that time<sup>62</sup>.

As we have already mentioned, Leo of Benevento consecrated *Apothikon* around 985. However, in November 991 the *hegumen* was no longer him but a certain John<sup>63</sup>. The second abbot after the founder was probably one of the six disciples of him, although we do not know for sure if he was the same John who signed in 985 as *Johannes monachos ton Apothikon*. In the *asphaleia* of 991, according to which the *protos* Johannes assigned a dwelling to the monk Athanasius, the signature, in Latin, occurs as: «*Ioh(annes) monachus (et) higoumenos inter test(es) manu mea scripsi*»<sup>64</sup>. This is also the earliest documentary evidence of the Benedictine house<sup>65</sup>.

A number of scholars consider he was most probably the same abbot John<sup>66</sup> who signed acts even in 1012<sup>67</sup>, 1016<sup>68</sup>, and 1017<sup>69</sup>. However, we have no documentary support for it. Besides, we have only a copy of the Athonite deed of 1017. It was made in the thirteenth century and the abbot's signature is drawn up as *Ἰωάννης μοναχός Ἀμαλφιτανός* (John the Amalfitan monk),<sup>70</sup> i.e. possibly a Greek translation of a Latin signature made by the copyist<sup>71</sup>.

According to Lemerle<sup>72</sup> and Pertusi<sup>73</sup>, the John who signed in November 991 was from Amalfi and was even in charge of the Amalfitan monastery as abbot<sup>74</sup>. According to them, the document is not simply the earliest documentary attestation

---

<sup>62</sup> Von Falkenhausen 1993: 92 ff.

<sup>63</sup> Pertusi informs us (1963: 223–224), unfortunately without any evidence, that John the Amalfinos succeeded to Leo “*verso il 991*” (around 991).

<sup>64</sup> Rouillard, Collomp (eds.) 1937: n. 10. Lavra 9 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.), 1970: 122.54. Lemerle, 1953: 551 n. 1. Pertusi, 1963: 224. Keller, 1994-2002: 8.

<sup>65</sup> Pertusi 1953: 11.

<sup>66</sup> Pertusi 1963: 227, 251.

<sup>67</sup> Lavra 17 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: n. 15. The act is signed by “*Johannes monachus*”. See also Pertusi 1963: 227, n. 31.

<sup>68</sup> Lavra 19 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: n. 15. The document is signed by “*Johannes monachus et abbas*”. See also Pertusi 1963: 227, note 32.

<sup>69</sup> This time the signature was in Greek. Lavra 21 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 165; Rouillard, Collomp (eds.) 1937, n. 35; Lemerle 1953: 552; Pertusi 1963: 227, n. 33.

<sup>70</sup> Lavra 21 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 165.

<sup>71</sup> Von Falkenhausen (in press): 6. Nastase's assertion (1983: 290) that the “automatic translation in Greek” invalidates the name of John Monk Amalfitinou is not sharable. According to him, the earliest secure evidence for the existence of Amalfion is from an act of 1035, when we find a “*J(o)h(annes) hum(ilis) mo(na)chus Amalfitanus*”. See Lavra 29 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 186.21.

<sup>72</sup> «*Jean l'Amalfitain*» in Lemerle 1953: 551 and “*Jean d'Amalfi*” in *Ibid.*: 548.

<sup>73</sup> “*Giovanni di Amalfi*” in Pertusi 1953: 409-411. “*Giovanni (Amalfitano)*” in Pertusi 1963: 227, 251.

<sup>74</sup> Pertusi 1963: 223-224. Lemerle, 1953: 548.

that a Benedictine house occurred on Mount Athos, but the first proof that it was denominated Amalfion.

Unfortunately, the signature in 991 “John (the Amalfitan)”, maintained by the Byzantinists, is not supported by any archival evidence. Neither the signature, nor anywhere else indicates John (Iohannes) as arrived from Amalfi. The erroneous opinion is due to a misreading. In the first edition (Rouillard, Collomp) of the *Actes de Lavra*, some illegible letters follow the words “*Ioh (annes) monachus*” and preceded “*fit*” that the publishers completed as (anus): “*Joh (annes) monachus [ ]fit(anus) manu me[a scripsi]*”<sup>75</sup>. In order to give the certainty that the referred John was definitely Amalfinos, Lemerle rendered the signature in the following plain format: “*Johannes monachus Amalfitanus manu mea scripsi*”<sup>76</sup>. However, the publishers of the second edition of the *Actes de Lavra* - among them Lemerle himself - gave a different reading for this signature with no association with Amalfi: “*Ioh (annes) monachus [et] higuminos inter... test (es) manu mea scripsi*”<sup>77</sup>. Pertusi knew the latest and accurate reading<sup>78</sup>. Nonetheless, he continued naming the Latin monk as “John (the Amalfino)”<sup>79</sup>.

Lemerle and Pertusi enrolled as Amalfitans even the abbots who signed in 1012 and 1016, and the Benedictine witnesses who subscribed in 984 and 985<sup>80</sup>.

Regrettably, the misunderstanding concerning the signatures was one of the main reasons for the myth largely accepted by the scholarship concerning an Amalfitan foundation of the Athonite Benedictine coenobium<sup>81</sup>. Even the publishers of the second edition of the *Actes de Lavra*, despite assuring that their new reading was «certain», continued to argue that the 991 signature belongs to “Jean, higoumène du couvent des Amalfitains”<sup>82</sup>. In the new edition of the *Actes de Lavra*, the abbas’ signatures in 1012 and 1016 have to be read, respectively: “*Joh (annes) monachus*”<sup>83</sup> and “*Joh (annes) monachus et abbas*”<sup>84</sup>. Nonetheless, the first signature is annotated as “*Celle du représentant du Couvent des Amalfitains*”. For the second signature, the publisher just refer on its presence<sup>85</sup>.

However, as we have already noticed, Leo the brother of the Prince of Benevento was not exactly an Amalfitan. The troubles we found in answering the question

<sup>75</sup> Rouillard, Collomp (eds.) 1937: 10. 29, 30.45; Pertusi 1953: 10.

<sup>76</sup> Lemerle 1953: 551, and note 1.

<sup>77</sup> Lavra 9 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.), 1970: 122. 54. «*La lecture que nous donnons est certaine*», they declare (118).

<sup>78</sup> Pertusi 1963: 224, and n. 22.

<sup>79</sup> “*Quel Giovanni (Amalfitano), che firma il documento del 991*” in Pertusi 1963: 223. “*Giovanni (Amalfitano), abate di Santa Maria degli Amalfitani*”, in *supra*, 1963: 251.

<sup>80</sup> Lemerle 1953: 549. «*Sont des latins (Amalfitains)*», in Lavra 44 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 161; Pertusi 1963: 221, 251. The misinterpretation has an important corollary, the conviction that: “*È chiaro di qui che nel 984 il monastero degli Amalfitani non era ancora stato fondato*”, in *supra*, 1963: 221.

<sup>81</sup> *Actes du Prôtaton*, Papachryssanthou (ed.) 1975: 83, 86; Keller 1994–2002.

<sup>82</sup> Lavra 9 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 122. See an interesting debug in Nastase 1983: 287–293.

<sup>83</sup> Lavra 17 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 148.51.

<sup>84</sup> Lavra 19 in *Actes de Lavra*, I, *Ibid.*: 155.32

<sup>85</sup> *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 45, 154.

about his provenience on arriving at Mount Athos are linked to the difficulty in understanding the reasons why his monastic foundation was associated with the city of Amalfi in the subsequent Athonite collective memory as well as in most of modern scholarship, even if *Apothikon* originated from the political-religious plans of the principality of Benevento. The Longobard State in Southern Italy was basically obedient to the Western imperial authority and often in open diplomatic and military confrontation against the duchy of Amalfi, which was pro-Byzantine, free of any Longobard political and legal control, and strictly Roman-Orthodox. Benevento and Amalfi were not only two different States, but their relations were not very smooth, at least shortly before the coronation of Pandulf II, Leo's presumed brother<sup>86</sup>.

Of course, this scenery does not exclude the possibility that among the companions of Leo there were Amalfitans, whose presence on Mount Athos is indicated by St. Athanasius' *Bios* since the erection of his lavra<sup>87</sup>.

The shift in «ethnic» dominance in the Athonite Latin monastery is evidenced by the change of name. Initially, the chosen denomination was rather anonymous and secularized: Warehouses. As commented above, it simply derived from the toponym of the place where the Italian monks settled (*Apothikon*), located at Cape Kosàri and contiguous to the northern territory of the Great Lavra. Even if the Benedictine house is known as “Amalfi”, or “Amalfitan” in Byzantine scholarly texts<sup>88</sup>, it was only from 1010 onwards that the ordinary denomination was replaced by an «ethnic» name: τῶν Ἀμαλφινῶν (Amalfinon, of the Amalfitans). It was on an act of the Great Lavra concerning the controverted possess on a piece of land<sup>89</sup>. The causes for the change of denomination are unknown, however the Amalfitan ethnic preponderance is cleared by the document of 1017, where the representative of the Latin monastery signed for the first time as: “John the Amalfitan”: the house of the Amalfitans was run by an Amalfitan<sup>90</sup>. It was dedicated to the Mother of God as the other two monasteries managed by Amalfitan in the East: Constantinople and Jerusalem<sup>91</sup>.

It is therefore likely that most of the Constantinopolitan disciples that induced Leo to construct his own monastery were Amalfitans. A few years later the founding of the Benedictine house, the monks native of Amalfi might have formed the majority of the community. It is also probable that members of the Amalfitan colony in Constantinople became the main sponsors of the monastery<sup>92</sup>.

---

<sup>86</sup> Gay 1917: 322, 331–332.

<sup>87</sup> Noret (ed.) 1982. *Life A*: 178; *Life B*: 47. Both the Lives include Amalfi in a list of peripheral areas whose monks moved to Mount Athos at the time of Athanasius. The list is in supra, 1982: 272.

<sup>88</sup> Bonsall 1969: 62. Metreveli, 1998: 97.

<sup>89</sup> Lavra 15 in *Actes de Lavra*, I, Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 140. Von Falkenhausen 1993: 91; Von Falkenhausen 2005: 105.

<sup>90</sup> Lavra 21 in *Actes de Lavra*, I. Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970: 165, n. 15.

<sup>91</sup> The church of the Constantinopolitan monastery was consecrated to “*Deiparae seu Mariae Amalphitarum de Latina*”. The church of the monastery in Jerusalem was dedicated to “*S. Maria de Latina*”. See Merlini, in press.

<sup>92</sup> Von Falkenhausen (in press): 3.

## Conclusions

Previous studies credited that some Latin signatures on Athonite acts belong to Amalfitan monks since 984 and that since November 991 a brother from Amalfi was even in charge as abbot of the monastery called “of the Amalfitans”. Consistently, the Western rite monastery founded around 985 by the Benedictine monk Leo, brother of the Duke of Benevento Pandulf II, is known as “the Amalfitan house” in scholarship.

Our inquiring has evidenced that the surveyed documents actually do not give any indication as to the Amalfitan origin of the Latin monks who signed them until 1017. Athonite archives record the Benedictine house as “Amalfion” only since 1010. It was possibly founded as “*Apothikon*”. The recognition that Amalfitans did not erect the Latin coenobium but acquired and managed it some years after its construction does not exclude the possibility that some Amalfitans were among the disciples of the Beneventan Leo. Their presence on *Agion Oros* is attested since the construction of the Great Lavra by St. Athanasius.

The denomination “*τοῦ Ἀμαλφινοῦ*” is very strange for a monastery founded by a Beneventan, because the Athonite norm was to indicate the houses built by foreigner monks by their nationality or country of origin, as it happened with the monasteries of the Ivirites, the Sicilians, the Calabrians, the Serbians, and so on. *Apothikon* is instead a humble toponym derived from buildings where raw materials or manufactured goods were stored.

Dimitri Nastase infers from this observation the necessary existence of an unrecognized monastic foundation possibly known at that time as the “the abbey of the Beneventanou”<sup>93</sup>. The Romanian scholar emphasized a link of dependence of the Principality of Capua and Benevento to the Byzantine Empire by tagging abruptly and superficially the former as vassal of the latter<sup>94</sup>. Therefore, he also advanced the possibility that the Benedictine monastic community might have been indicated by coeval Athonite brothers as the “monastery of the Italians”, i.e. from the Katepanate of Italy, according to the aforementioned list of regions of the Italian peninsula which gave birth to the monks who arrived at Mount Athos attracted by Athanasius spiritual and organizational challenge<sup>95</sup>. In conclusion, Nastase proposed to identify the coenobium founded by Leo and Amalfion as two different houses. The former had a very short existence, an uncharted story, and an unknown exit; the latter was built by an Amalfitan and not by a Beneventan, as the name suggests, and occurred until the end of the thirteenth century<sup>96</sup>. According to him, Beneventans erected their house earlier than the Amalfitans built their cloister. However, his opinion concerning the establishment of two Western rite monasteries on Mount Athos in later tenth - early eleventh century is without documentary support and hardly to be justified.

A different explanation is verifiable in the coeval documents. The founding of the Western rite monastery has to be securely attributed to a Beneventan<sup>97</sup>. We can connect Leo to the “*monasterium amoenum*” reported around 1045 by the Ivirite monk who narrated the lives

---

<sup>93</sup> Nastase 1983: 290–291.

<sup>94</sup> *Ibid.*: 292.

<sup>95</sup> Noret (ed.) 1982. *Life A*: 158.74, *Life B*: 43.176; Nastase 1983: 293; Nastase 1985: 257.

<sup>96</sup> Nastase 1985: 268.

<sup>97</sup> Von Falkenhausen 2005.

of the saints John and Euthymius<sup>98</sup>. In particular, we intercept notice concerning the occurrence of this monastery in the hagiographic episode of *Johannes Beneventanus de illustri prosapia* who did not found refuge in Amalfion, as stated by most of the scholars, but in the “*monasterium amoenum*” of the countryman Leo<sup>99</sup>. The life of the Georgian saints does not inform anywhere that such a «*monasterium amoenum*» founded by Leo of Benevento was Amalfion, nor that it had any relation to one or more Amalfitan monks, nor even, more generally, with the town of Amalfi. The suggestion that a monastery called “Amalfion” was founded by Leo of Benevento has no documentary support.

However, another Amalfitan house did not exist, because some years before or later the turning of the millennium Amalfitans acquired the “*monasterium amoenum*” built by Leo. The Beneventan house was known as the humbly “*Apothikon*”, because it was a small and unsteady monastery. Still exploiting the list of the regions of the Italian peninsula, it was possibly indicated as “the monastery of the Romans”. Athonite documents substantiate that its construction was possible solely thanks to a huge endowment made by the Georgians, because Leo’s and brethrens’ fundraising in motherland was only partially successful. They evidence also that the Latin brotherhood was under Great Lavra obedience.

Amalfitan monks arrived from Constantinople at the founding of the “*monasterium amoenum*” and/or just after its early years. They belonged to a community, the enclave of their countrymen characterized by: an international strategy; privileged relationship with the Byzantine imperial government, the Greek-Byzantine Church, and the political, diplomatic, economical and cultural resources of the capital city; political interest but also ideological inclination of bridging East-West culture and religion; considerable economic capital, and propensity to invest it; and enough piousness and generosity to provide huge funds in beneficence pro *remedio animae*. Amalfitan merchants, nobles, and soldiers resident in Constantinople supported the fellow countrymonks in the acquisition and management of the “*monasterium amoenum*”. They could then easily assert themselves over the brothers who founded *Apothikon*, who enjoyed much less economical resources and were politically less influential.

### Bibliography

Adontz 1965 — Adontz N. *Etudes arméno-byzantines*. Lisbon, 1965.

Angold 2008 — Angold M. *The Cambridge History of Eastern Christianity*. Cambridge, 2008.

Beolchini 2007 — Beolchini V. *Mansone* // *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma, 2007. Vol. 69.

Bertolini (ed.) 1923 — *Annales Beneventani* / ed. O. Bertolini // *Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*. 1923. 42. P. 100–163.

---

<sup>98</sup> Keller 1994–2002: 5; Pertusi 1963: 220; Martin-Hisard 1991: 109 ff.

<sup>99</sup> Nastase 1983: 290, 291, 293. Nastase 1985: 253, 257.

Blanz, Häger, Kaffanke (Hg.) 2011 — Beuroner Forum Edition 2011. Bd. 3. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin / Hg. S. Blanz, P. Häger, J. Kaffanke. Münster, 2011.

Bonsall 1969 — Bonsall L. The benedictine Monastery of St Mary on Mount Athos // *Early Churches Review*. 1969. 2.3. P. 62–67.

Brand — Brand C. M. The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries // *Dumbarton Oaks Papers*. Harvard, 1989. Vol. 43. P. 1-25.

Centro studi avellaniti (ed.) 2003 — Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti / ed. Centro studi avellaniti. Atti del XXIV Convegno del Centro studi Avellaniti (Ponte Avellana, 2002). Verona, 2003.

Charanis 1971 — Charanis P. The Monk as an Element of Byzantine Society // *Dumbarton Oaks Papers*. Harvard, 1971. Vol. 25. P. 63–84.

Chiesa (ed.) 1998 — Liudprandi Cremonensis. Antapodosis, Homeliapaschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana / ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals; 156).

d'Achery 1733–1738 — d'Achery L. Acta sanctorum ordinis S. Benedicti, in saeculorum classes distributa saeculum primum quod est ab anno Christi D ad DC. Venice, 1733–1738.

Dölger 1948 — Dölger F. Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. München, 1948.

Dujčev 1963 — Dujčev I. Le Mont Athos et les Slaves au Moyen Age // *Le millénaire du Mont Athos 963–1963. Études et mélanges*. Chevetogne, 1963. Reprint: Dujčev I. *Medioevo bizantino-slavo*. I. Rome, 1965.

Galdi 2008 — Galdi A. Traslazioni di reliquie in Campania tra poteri politici e religiosi // *AA.VV. Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi. Il viaggio apostolico di Andrea il primo chiamato: testimonianze, cronache e prospettive di ecumenismo nell'VIII centenario della Traslazione delle reliquie del corpo (1208-1208)*. Amalfi, 2008. P. 73–89.

Gay 1917 — Gay G. L'Italia meridionale e l'impero bizantino dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867–1071). Firenze, 1917. (French original edition 1904).

Gobry I. (ed.) 1999 — L'Europa di Cluny. Riforme monastiche e società d'Occidente (secoli VIII-XI) / ed. I. Gobry. Roma, 1999.

Grdzelidze 2009 — Grdzelidze T. Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron. London, 2009.

Grousset 1947 — Grousset R. Histoire de l'Arménie, des origines à 1071. Paris, 1947. Reprint: 1973, 1984, 1995, 2008.

Hoffmann (ed.) 1980 — Chronica monasterii Casinensis: Die Chronik von Montecassino / ed. H. Hoffmann. Hannover, 1980. (Monumenta Germaniae Historica: Scriptores; 34).

Jenkins, Westerink 1973 — Jenkins R. J. H., Westerink L. G. Nicholas I patriarch of Constantinople Letters. Washington, 1973. (Dumbarton Oaks texts; 2).

Keller 1994–2002 — Keller A. Amalfion: Western Rite Monastery on Mount Athos: A Monograph with Notes and Illustrations. Austin, 1994–2002.

Kokkas 2005 — Kokkas K. Góra Atos. Brama do nieba. Częstochowa, 2005.

Lefort, Oikonomides, Papachryssanthou, Metreveli (eds.) 1985 — Archives de l'Athos. T. 14. Actes d'Iviron. I: Des origines au milieu du XI siècle / eds. J. Lefort, N. Oikonomides, D. Papachryssanthou, H. Metreveli. Paris, 1985.

Lemerle (ed.) 1946 — Archives de l'Athos. T. 2. Actes de Kutlumus / ed. P. Lemerle. Paris, 1946.

Lemerle 1953 — Lemerle P. Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos // Epétèris Hétaireias Byzantinôn Spoudôn. 1953.T. 23. P. 548–566. Reprint: Le monde de Byzance: Histoire et institutions / ed. P. Lemerle. London, 1978. Essay XXII.

Lemerle, Dagron, Ćircović (eds.) 1982 — Archives de l'Athos. T. 12. Actes de Saint-Pantéléèmôn / P. Lemerle, G. Dagron, M. Ćircović. Paris, 1982.

Lemerle, Guillou, Svoronos, Papachryssanthou (eds.) 1970 — Archives de l'Athos. T. 5. Actes de Lavra. I: Des origines à 1204 / eds. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou. Paris, 1970.

Liutprando da Cremona 1998 — Liutprando da Cremona. Relatio de Legatione Constantinopolitana // Liudprandi Cremonensis. Antapodosis, Homeliapaschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana / ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis; 156).

Macharashvili 2013 — Macharashvili G. Religious Affiliation of the Benedictine monks of Mount Athos // Spekali. Tbilisi, 2013. № 7. Georgian Studies. URL: <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/en/article/viewArticle/7/71>

Martin-Hisard 1991 — Martin-Hisard B. La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos // *Révue des Etudes Byzantines*. 1991. T. 49. P. 67–142.

Merlini (in press) — Merlini M. Amalphion, il monastero benedettino del Monte Athos che operò dal X al XIII secolo per unire le Chiese cristiane. Amalfi (in press).

Meyer 2003 — Meyer P. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, grösstentheils zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitungen versehen. Leipzig, 1894. Reprint: Amsterdam, 1965; Adamant Media Corporation, 2003.

Migne J.-P. (ed.) 1854 — Leonis Marsicani et Petri Diaconi monachorum casinensium chronicon monasterii casinensis et opuscula // *Patrologiae cursus completus* / ed. J.-P. Migne. Series Latina. 1854. T. 173. Reprint: Brepols, 1978.

Moravcsik 1958 — Moravcsik G. Byzantinoturcica. Vol. 2: Die Byzantinischen Quellen Der Geschichte Der Turkvolker. Berlin, 1958. Reprint: Brill, 1983.

Morris 1995 — Morris R. Monks and laymen in Byzantium, 843–1118. Cambridge, 1995.

Mošin 1947–1948 — Mošin V. Russkie na Afone i rusko-vizantijskie otnošenija v XI–XII vv. // *Byzantinoslavica*. 1947–1948. № 9. P. 55–85.

Muratori 1723–1751 — Muratori L. A. *Rerum italicarum Scriptores*. Milan, 1723–1751.

Nastase 1983 — Nastase D. Λαυθάνουσα ἀθωνίτικη μονή τοῦ 10ου αἰώνα (Un couvent athonite ignoré du Xe siècle) // *Byzantina Symmeikta (Συμμεικτα)*. 1983. T. 5. P. 287–293.

Nastase 1985 — Nastase D. Les débuts de la communauté oecuménique du Mont Athos // *Byzantina Symmeikta (Συμμεικτα)*. 1985. T. 6. P. 251–314.

Nikolaou 1984 — Nikolaou T. Un pont entre l'Eglise d'Orient et d'Occident: le monachisme // *Irénikon*. Chevetogne, 1984. Vol. 57, n. 3. P. 307–323.

Noret (ed.) 1982 — *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. The Athanasian Vita A. The Athanasian Vita in Corpus christianorum. Series graeca, 9* / ed. J. Noret. Louvain, 1982.

Papachryssanthou (ed.) 1975 — *Archives de l'Athos. T. 7. Actes du Prôtaton* / ed. D. Papachryssanthou. Paris, 1975.

Peeters 1917–1919 — Peeters P. *Histoires monastiques géorgiennes* // *Analecta Bollandiana*. 1917–1919. Vol. 36–37. P. 5–318.

Pertusi 1953 — Pertusi A. Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani dell'Athos // *Aevum*. 1953. Vol. 27, fasc. V. P. 1–30.

Pertusi 1963 — Pertusi A. Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'Alto Medioevo // *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et mélanges*. Chevetogne, 1963. P. 217–251.

Pertusi 1972 — Pertusi A. Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto Medioevo // *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile – 4 maggio 1969)*. Padua, 1972–1973. Vol. II. P. 473–520.

Pertz (ed.) 1839 — *Annales Beneventani* / ed. G. H. Pertz. Hannover, 1839 (Monumenta Germaniae Historica: Scriptores; 3).

Petit 1906 — Petit L. Vie de S. Athanase l'Athonite. Soc. des Bollandistes, 1906 (Analecta Bollandiana; 25).

Plested 2010 — Plested M. Latin Monasticism on Mount Athos // *Microcosm of the Christian East* / eds. K. Ware, G. Speake. Bern, 2010.

Rousseau 1929 — Rousseau O. L'ancien monastère bénédictin du Mont Athos // *Revue liturgique et monastique*. Maredsous, 1929. P. 530–547.

Rouillard, Collomp (eds.) 1937 — *Archives de l'Athos*. T. 1. Actes de Lavra. I (897–1178) / eds. G. Rouillard, P. Collomp (eds.). Paris, 1937.

Schmitz `1942 — Schmitz P. Histoire de l'ordre de Saint Benoît. Vol. I. Paris, 1942.

Schwartz, Hofmeister (eds.) 1934 — *Dialogi de miraculis sancti Benedicti auctore Desiderio abbate Casinensi* / eds. G. Schwartz, A. Hofmeister. Lipsiae, 1934. (Monumenta Germaniae Historica: Scriptores; 30,2).

Skylitzès 1973 — Skylitzès I. Synopsis historiarum / ed. H. Thurn. Berlin; New York, 1973. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae; 5).

Smyrnakis 1988 — Smyrnakis G. Το Άγιον Όρος (To Agion Oros. Mount Athos). Athens, 1903. Photographic reprint of the 1903 edition, supplemented by an index of names: Karyes, 1988.

Soloviev 1933 — Soloviev A. Histoire du monastère russe au Mont Athos // *Byzantion*. 1933. Vol. 8. P. 213–238.

Tosti 1888 — Tosti L. Storia della Badia di Montecassino. I. Roma, 1888.

Tsougarakis, 2008 — Tsougarakis N. I. The Western Religious Orders in Medieval Greece: Dissertation. The University of Leeds Institute for Medieval Studies January, 2008.

Von Falkenhausen 1993 — Von Falkenhausen V. La Chiesa amalfitana nei suoi rapporti con l'Impero bizantino (X–XI secolo) // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 1993. 30. P. 81–115.

Von Falkenhausen 2005 — Von Falkenhausen V. Il monastero degli amalfitani sul Monte Athos // *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina (Bose, 12–14 September 2004)* / eds. S. Chialà, L. Cremaschi. Bose, 2005. P. 101–118.

Von Falkenhausen 2007 — Von Falkenhausen V. *The South Italian Sources // Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025–1204* / ed. M. Whitby. London, 2007.

Von Falkenhausen (in press) — Von Falkenhausen V. Il monastero τῶν Ἀμαλφινῶν sul Monte Athos // *Insieme per l'Athos*. Roma (in press).

Wattenbach (ed.) 1846 — *Chronica monasterii Casinensis* / ed. W. Wattenbach. Hannover, 1846. (*Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*; 7).

Westerbergh, 1956 — Westerbergh U. *Chronicon Salemitanum. A Critical Edition with Studies on Literary and Historical Sources and on Language*. Stockholm, 1956. (*Studia Latina Stockholmiensi*; 3).

## Резюме

**М. Мерлини**

### **Основание латинского монастыря на Горе Афон: проблема Arothikon'a, впоследствии Амальфийона**

Целью представляемого исследования является всестороннее и последовательное описание основания бенедиктинской обители на горе Афон на рубеже первого тысячелетия. Эта обитель принадлежала к первому поколению киновий (общежительных монастырей), начинавших постоянную и организованную монашескую жизнь на Святой Горе, и на протяжении трех веков, примерно с 985 по 1287 гг., являлась аванпостом Запада среди твердынь восточной монашеской традиции.

Длительное время определение даты и причины строительства этого монастыря остается предметом дискуссии. Предыдущие исследования предлагают вероятную дату основания, но неправильное понимание некоторых латинских подписей на афонских документах привело к утверждению мифа об основании бенедиктинского афонского общежительного монастыря амальфийцами.

Автор статьи показывает, что эта некогда процветавшая средневековая обитель, только с 1010 г. известная как Амальфийон (Ἀμαλφίον), была, вероятно, основана около 985 г. как «Arothikon» (τῶν Ἀροθηκῶν, обитель при складе товаров) лангобардами из Беневенто. Она лишь несколько позднее была приобретена и

взята под управление другими бенедиктинцами, которые происходили из небольшого, но быстро развивающегося герцогства Амальфи. Им было не трудно взять верх над основавшими Apothikon братьями, обладавшими меньшим экономическим ресурсом и меньшим политическим влиянием.

В статье описываются причины, почему этот монастырь как в последующей коллективной памяти Афона, так и в большинстве новейших исследований был связан с городом Амальфи, хотя Apothikon и возник в результате политико-религиозных планов автономного лангобардского княжества Беневенто. Это княжество по существу было послушным власти Западной империи и часто находилось в открытом дипломатическом и военном противостоянии с герцогством Амальфи, остававшимся провизантийским, свободным от какого бы то ни было политического или юридического контроля со стороны лангобардов, и строго держалось римской ортодоксии.

Статья представляет основание Apothikon'a как часть Большой игры на рубеже первого тысячелетия, которая велась на тонком балансе противостояния и сотрудничества между горой Афон, Лангобардским королевством, в частности южными княжествами-герцогствами Беневенто и Капуей, городом Амальфи, Византийской империей, папством, Бенедиктинским орденом и властями Иерусалима. Возведение латинской обители знатным лангобардом следовало традиции, согласно которой самые ранние негреческие монастыри строились или принимались в управление монахами, бывшими в прежней мирской жизни властителями соответствующих стран или членами царствующих фамилий. Они были побуждаемы христианским благочестием, духовным престижем и политической стратегией. Прибытие и поселение на горе Афон этих монахов-аристократов пришлось на пик взаимосвязей между странами, откуда они происходили, и Византийской империей.

## ПЕРВЫЕ НОВОМУЧЕНИКИ-«АВТОКЛИТЫ» — ГРЕЧЕСКИЕ И СЛАВЯНСКИЕ МОНАХИ-СВЯТОГОРЦЫ

В последнее время появился целый ряд исследований, посвященных балканским новомученикам — греческим и славянским, в том числе были введены в научный оборот ранее неизвестные жития. Сведения о некоторых новомучениках (например, об Иоанне и Косме Прусских, Петре Трапезундском, Иоанне Серрском, Антонии Супрасльском) сохранились в единственной рукописи, так как их почитание не получило дальнейшего развития и было забыто. Возможно, причиной угасания их культа была не только враждебность к новомученикам османских властей, но и осторожное отношение Церкви к данному виду христианского подвига.

Понятие «новомученики» появилось применительно к убиенным за христианскую веру во время арабских завоеваний на Ближнем Востоке. Однако число агиографических памятников, посвященных новомученикам этого периода, крайне ограничено, например: жития Илии Дамасского († 779 или 795); Антония-Раваха († 799 или 805); Абдаль-Масиха († ок. 860). Вторая волна такого религиозного явления как новомученичество относится ко времени османских завоеваний на Балканах, хотя отдельные случаи происходили за пределами турецких владений. Из новомучеников, пострадавших в XIV в., чьи жития сохранились до нашего времени, известны трое: широко чтимый у славян и румын Иоанн Новый Сочавский († ок. 1330 или 1345) и малоизвестные Михаил Александрийский и Иоанн Прусский. Иоанн Сочавский и Михаил Александрийский как раз приняли смерть за пределами османских владений: Иоанн — в Аккермане, а Михаил — между 1305 и 1324 гг. в мамлюкском Египте<sup>1</sup>. Будучи уроженцем Смирны, он ребенком попал в плен, был обращен в ислам, но затем возвратился к родной вере и был схвачен при неудачной попытке на византийском корабле покинуть Египет. Иоанн Прусский, логофет города Прусса, после смерти жены оставивший диаконство и вступивший во второй брак, тем не менее за стойкость в исповедании веры и мученическую смерть между 1326 и 1360 гг. почитался святым. Славянское пространное Житие Иоанна Нового Сочавского написано в 1402 г. Григорием Цамблаком<sup>2</sup>. Слово в честь Михаила Александрийского было составлено его современником великим логофетом Феодором Метохитом<sup>3</sup>. А греческое краткое синаксарное Житие Иоанна Прусского содержится в составе канона,

<sup>1</sup> *Pahlitzsch J.* Eis ton neon martyra Michaël // *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* / ed. D. Thomas, A. Mallett. Leiden, 2012. Vol. 4. P. 810–814.

<sup>2</sup> *Яцимирский А. И.* Из истории славянской проповеди в Молдавии: Неизвестные произведения Григория Цамблака, подражания ему и переводы мон. Гавриила. СПб., 1906. С. 3–11. (ПДПИ; 163).

<sup>3</sup> *Acta Sanctorum. Novembris.* Brussels, 1925. T. 4. P. 670–678.

автором которого является великий ритор Константинопольской Церкви Мануил Коринфский († 1530/1531)<sup>4</sup>.

Что касается новомучеников XV в., то сохранились жития или службы пяти святых: воина Георгия из Софии<sup>5</sup>, пострадавшего в Адрианополе в 1437 г., Андрея Аргентиса с Хиоса<sup>6</sup>, принявшего мученическую смерть в Галате в 1465 г., иерея Петра Трапезундского<sup>7</sup>, казненного вскоре после захвата Трапезунда турками в 1461 г., женатого мирянина Космы из Трикки<sup>8</sup>, пролившего кровь за христианскую веру в Пруссии во второй половине XV в. (не позднее 1490-х гг.), и аристократа Михаила Мавроидиса из Адрианополя<sup>9</sup>, убиенного вскоре после 1493 г.

Естественно, что до нас дошли лишь отрывочные сведения о феномене новомученичества, который в эту драматическую эпоху наверняка получил значительное распространение. На более широкое распространение мученичества за веру, чем сохранилось об этом сведений, указывает, например, рассказ Максима Грека «Повесть о мучении некотораго новоявленного мученика в греческой земле, чему прп. Максим был самовидцем»<sup>10</sup>.

Все вышеперечисленные новомученики приняли смерть не как автоклиты (по-гречески αὐτόκλητος — самопризванный, самозванный), то есть они не имели намерения добровольно явиться к своим мучителям и обличить их, а были схвачены в силу разных обстоятельств и уже на суде стойко исповедовали христианскую веру, в том числе провоцируя дерзкими обличениями скорую расправу, воспроизводя модель поведения раннехристианских мучеников. Например, Иоанн Серрский после 11 месяцев тюремного заключения, желая ускорить казнь, бросает судье золотые монеты, чтобы тот купил дров для его сожжения. Одни из этих

<sup>4</sup> Πατριεὐλῆς Χ. Γ. Εἰδήσεις γιὰ τὴν ἐλληνικὴ κοινότητα τῆς Προύσσας (15ος–17ος αἰ.) // ΔΚΜΣ. Ἀθήνα, 1988/1989. Τ. 7. Σ. 42–43.

<sup>5</sup> Житие написано анонимным современником, не позднее 1439 г.: Михайлов А. Един неизвестен Софийски мъченик // Старобългарска литература. София, 1971. Кн. 1. С. 407–411.

<sup>6</sup> Рассказ о его мученичестве на латинском языке написан Георгием Трапезундским († ок. 1472–1473): PG. Т. 161. Col. 883–890; сохранилось также греческое Житие в стихах (BHG, N 2024d).

<sup>7</sup> Служба Петру Трапезундскому составлена Мануилом Коринфским по заказу патриарха Максима III (1478–1481): *Ἀσιατικὴς Ἀ. Ὁ νεομάρτυς Πέτρος ὁ Τραπεζούντιος* // Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθήνα, 1982. Τ. 37. Σ. 133–141.

<sup>8</sup> Канон с синаксарным Житием составлены Мануилом Коринфским по заказу Патриарха Максима IV (1491–1497): *Πατριεὐλῆς Χ. Γ. Εἰδήσεις γιὰ τὴν ἐλληνικὴ κοινότητα τῆς Προύσσας* (15ος–17ος αἰ.). Σ. 41.

<sup>9</sup> Михаилу Мавроидису посвящены три агиографических памятника: синаксарное Житие в составе канона Иоанна Мосха (между 1495 и 1499), синаксарное Житие в составе канона Мануила Коринфского, Энкомий Мануила Коринфского: *Σοφριανός Δ. Ζ.*: 1) Ὁ νεομάρτυρας Μιχαὴλ Μαυροειδῆς ὁ Ἀδριανουπόλιτης († ca. 1490, Ἀδριανούπολη): Ἀνέκδοτα ἀγιολογικὰ κείμενα τοῦ Μεγάλου Ρήτορος Μανουὴλ Κορινθίου // Θεολογία. Ἀθήνα, 1983. Τ. 54. Σ. 791–793; Ἀθήνα, 1984. Τ. 55. Σ. 435–458; 2) Ὁ νεομάρτυρας Μιχαὴλ Μαυροειδῆς ὁ Ἀδριανουπόλιτης: Νέα χρονολογικὰ καὶ ἄλλα στοιχεῖα (post 1493, Ἀδριανούπολη) // Ἡ καθ' ἡμᾶς Ἀνατολή. Ἀθήνα, 1996. Τ. 3. Σ. 49–54.

<sup>10</sup> Сочинения прп. Максима Грека. Казань, 1862. Т. 3. С. 240–243. Кроме того, в середине XX в. в видениях монахам и местным жителям были открыты обстоятельства страданий новомучеников Ефрема Неамакринского в 1426 г. и Рафаила, Николая и Ирины Лесбосских в 1463 г.

новомучеников были арестованы и претерпели мучение, будучи втянутыми в религиозные споры (Георгий Софийский<sup>11</sup>). Другие пострадали за мнимое отступничество от ислама и возврат к христианству (Андрей Аргентис<sup>12</sup>), или им было ложно приписано желание принять ислам, а затем они были оклеветаны в отказе от этого намерения (Иоанн Новый Сочавский<sup>13</sup>). Третьи были обвинены, опять-таки ложно, в оскорблении мусульманской веры (Михаил Мавроидис<sup>14</sup>, Косма Прусский<sup>15</sup>).

Все перечисленные новомученики были мирянами или представителями белого духовенства. В связи с этим особенно бросается в глаза, что первые известные нам монахи-новомученики имеют совершенно другую модель поведения.

Первыми известными нам автоклитами были Макарий и Иоасаф, ученики Константинопольского Патриарха Нифонта II, который после ухода с кафедры подвизался в афонских монастырях — в Ватопеде, а затем в Дионисиу. Ранее, благодаря «Новому Мартирологиону» преподобного Никодима Святогорца, распространилось мнение, что они приняли мученическую кончину в 1527 и 1536 гг соответственно. Однако сведения рукописи из Метеорского монастыря Варлаама Cod. gr. 127 свидетельствуют о том, что они пострадали значительно раньше — в 1506 и 1510 гг<sup>16</sup>.

О мученическом подвиге Макария и Иоасафа повествуется в Житии Патриарха Нифонта, написанном его учеником иеромонахом Гавриилом из келлии Капрули в Карее (который в промежутке между 1515 и 1539 гг. пять раз становился протом Святой Горы). Это Житие сохранилось в более поздней греческой переработке и в румынском переводе. Описания кончины Макария и Иоасафа в греческом и румынском вариантах одинаковы.

Макарий, который получил на мученический подвиг благословение Патриарха Нифонта, отправился в Фессалонику и привлек к себе внимание, проведя Христа в мечети. Мусульмане схватили его, избили, нанесли раны и бросили в темницу. На суде Макарий назвал Магомеда псевдопророком, и был обезглавлен<sup>17</sup>. В 1508 г., на смертном одре, Патриарх Нифонт благословил другого ученика, Иоасафа, поехать в Константинополь и принять там мученическую кончину. Обстоятельства, при которых пострадал Иоасаф, не приведены в деталях. В Житии Патриарха Нифонта говорится только, что он явился перед судьей и исповедал Святую Троицу, за что был подвергнут пыткам и обезглавлен<sup>18</sup>. Видимо, о казни Макария в расположенной недалеко от Афона Фессалонике на Святой Горе знали больше подробностей. Оба случая описаны не как из ряда вон выходящие, а как

<sup>11</sup> Михайлов А. Един неизвестен Софийски мъченик. С. 408.

<sup>12</sup> PG. T. 161. Col. 884–885.

<sup>13</sup> Яцимирский А. И. Из истории славянской проповеди в Молдавии... С. 4.

<sup>14</sup> Σοφιανός Δ. Ζ. 'Ο νεομάρτυρας Μιχαήλ Μαυροειδής ὁ Ἀδριανουπόλιτης († ca. 1490, Ἀδριανούπολη)... T. 55. Σ. 248, 451.

<sup>15</sup> Πατρινέλης Χ. Γ. Εἰδήσεις γιὰ τὴν ἐλληνικὴ κοινότητα τῆς Προύσας (15ος–17ος αἰ.). Σ. 41.

<sup>16</sup> Γλαβίνας Ἀ. Ἀ. 'Ο κύκλος τῶν μαθητῶν τοῦ Ἁγίου Νήφωνος // 'Ο Ἅγιος Νήφων Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: 1508–2008. Ἅγιον Ὅρος, 2008. Σ. 167, 169.

<sup>17</sup> Grecu V. Viata Sfântului Nifon o redactiune Greceasca inedita. Bucuresti, 1944. P. 98–102.

<sup>18</sup> Ibid. P. 120.

довольно обычное явление. Национальность Макария и Иоасафа не указаны, но из контекста можно предположить, что они были греками. Дело в том, что среди учеников Нифонта, который сам являлся полутреком-полуалбанцем, были представители разных национальностей: например, албанец Иаков Новый, славянин прот Гавриил.

Из недавно обнаруженного А. А. Туриловым Жития в Стишном Прологе ГИМ, Увар. 56-F (текст на вставных листах написан в первой половине – середине XVI в.)<sup>19</sup> явствует, что в те же годы в Фессалонике пострадал еще один новомученик восточнославянского происхождения — Антоний из Супрасльского монастыря, подвизавшийся в сербской келлии св. Саввы в Карее. В Житии нет точных дат, но назван духовный наставник Антония — супрасльский игумен Пафнутий Сегень, из чего следует, что из Супрасльского монастыря на Афон Антоний попал в промежутке между 1500 и 1510 г. Как справедливо отмечает А. А. Турилов, «В отличие от балканских мучеников он жаждет и активно ищет мучения, и окружающим удастся лишь до определенного времени сдерживать это его желание»<sup>20</sup>.

Важно отметить, что желание пострадать за Христа, охватившее монахов Макария и Иоасафа, описывается их современником Гавриилом как естественное. Оно как бы является венцом их монашеских добродетелей. Патриарх Нифонт благословляет их на этот подвиг без колебания. Что касается Антония, то у него была особая причина пролить кровь за Христа — желание искупить убийство, совершенное им в молодости, до принятия монашеского пострига. Однако, когда Антоний прибыл на Афон и, по словам Жития, «тамошним отцем помысл открыв, от устремления возбранен бывает» (л. 478 об.)<sup>21</sup>. Антония поселяют в сербский пирг св. Саввы и советуют «установленного правила и душеспасительных оных молитв крепче держатися» (Там же)<sup>22</sup>.

Если вдохновителем Макария и Иоасафа был патриарх Нифонт, то на Антония Супрасльского произвела огромное впечатление кончина новомученика Иоанна из города Серры в Северной Греции. Она произошла всего через год после казни Макария — 12 мая 1507 г. Пространное славянское Житие Иоанна Серрского, написанное монахом Филиппом, было обнаружено в 2002 г. А. А. Туриловым в сербской рукописи второй половины XVI в., хранящейся в Одесской Научной библиотеке им. А. М. Горького, № 1/119, л. 367–374 об. (так называемый Цетиньский сборник А. Кухарского), и в настоящее время готовится им к изданию<sup>23</sup>. Краткое греческое Житие Иоанна Серрского, принадле-

<sup>19</sup> Ταχιάος Ά.-Α. Ἀγνώστοι Ἀθωνίτες νεομάρτυρες. Ἁγιον Ὅρος, 2006. Σ. 11–49; Турилов А. А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского и славянские жития балканских мучеников XVI в.: К постановке проблемы // Wiener Slawistischer Almanach. Bd. 12 (в печати).

<sup>20</sup> Турилов А. А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 4.

<sup>21</sup> Там же. С. 10.

<sup>22</sup> Там же. С. 10.

<sup>23</sup> Текст Жития будет опубликован в периодических изданиях «Прилози за књижевност, историју и фолклор» Белградского университета и «Зборник Матице Српске». Сердечно благодарим А. А. Турилова за предоставление этого текста для нашего исследования.

жащее Мануилу Коринфскому, было введено в научный оборот в конце 80-х гг. XX в. (почти одновременно оно было опубликовано Антониосом Панайоту и Тасосом Каранастасисом)<sup>24</sup>.

Узнав о мученическом подвиге Иоанна Серрского, «неудержим бывает Антоние, и многое некое в души распаление приемлет и... Солуньский абие постизаает град» (л. 479)<sup>25</sup>. Поведение Антония повторяет поступок Макария: в Фессалонике он приходит в превращенную в мечеть церковь Богородицы Ахиропиитос и начинает громко молиться, творя крестное знамение. Турки избивают его и бросают в темницу, где он проводит 10 дней без пищи и воды. Затем его ведут к градоначальнику (санджак-бею Селаник), завязывается спор о том, чья вера лучше. Градоначальник приводит любопытный аргумент для доказательства того, что Бог на стороне мусульман. Однажды он во главе отряда в три тысячи человек столкнулся с войском в 14 тысяч и разбил его. В ответ Антоний говорит, что Богу не угодно кровопролитие, он называет градоправителя богоотступником, гнилым псом и наследником огня вечного (л. 479–479 об.)<sup>26</sup>. Тот отсылает Антония к кадию, который признает его невиновным и отправляет обратно, после чего градоправитель осуждает новомученика на сожжение. Санджак-беем Фессалоники в 1502–1512 гг. был Хадим Якуб паша<sup>27</sup>, босниец по происхождению, прославленный победой над хорватами в битве при Крбаве в 1493 г.

Почему образцом для Антония стал именно Иоанн Серрский, юноша из знатной семьи, из-за зависти к его богатствам ложно обвиненный турками в том, что собирался принять ислам, а затем изменил свое решение, а не афонский монах Макарий, о подвиге которого Антоний, живший в «афонской столице» Карее, не мог не знать? Иоанн 11 месяцев находился в темнице, его друзья и родственники посылали прошения к султану в Константинополь, чтобы доказать его невиновность и добиться освобождения (л. 369 об.); на суде свидетельства христиан города Серр привели в замешательство судью, который не мог вынести решения и отправил дело на рассмотрение султана (л. 370). Именно на основании того, что образцом для подражания Антония Супрасльского в Житии назван Иоанн Серрский, казненный в 1507 г., а не значительно более известный Георгий Софийский Новый, пострадавший в 1515 г., А.А. Турилов помещает мучение Антония в хронологические рамки между 1508 и 1515 гг., но отдает предпочтение ближайшей дате — 4 февраля 1508 г., исходя из немедленного эффекта от мучения Иоанна, произведенного на Антония<sup>28</sup>. Открытым остается вопрос о том, сколько времени понадобилось, чтобы рассказ о произошедшем в городе Серры достиг Афона. По мнению А. А. Турилова, на это

<sup>24</sup> *Παναγιώτου Α. Δ. Μανουήλ Κορινθίου Ἀκολουθία Ἰωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις // ΕΕΒΣ. Ἀθήνα, 1987/1989. Τ. 47. Σ. 423–445; Καραναστάσης Τ. "Ένας νεομάρτυρας στις Σέρρες τοῦ β' μισοῦ τοῦ 15ου αἰώνα. Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Σερραῖος καὶ ἡ ἀκολουθία του, ἔργο τοῦ Μεγάλου Ρήτορος Μανουήλ Κορινθίου // Βυζαντινά. Ἀθήνα, 1991. Τ. 16. Σ. 248–258.*

<sup>25</sup> Там же. С. 10.

<sup>26</sup> Турилов А. А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 11.

<sup>27</sup> Благодарю за консультацию о санджак-беях Селаники Х. Рейндл-Кил и К. А. Панченко.

<sup>28</sup> Турилов А. А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 4, 6.

требовалось едва ли более месяца<sup>29</sup>. Предположение, что Антоний пришел на Афон уже после смерти Макария (то есть после 14 сентября 1506 г.) и потому его поступок не стал для него непосредственным импульсом, маловероятно: слишком малый отрезок времени остается до кончины Иоанна Серрского (20 мая 1507 г.).

Так или иначе, различное отношение к «самопризванному» мученичеству нельзя связывать с национальным фактором. Монахи-святогорцы, сдерживавшие порыв Антония, были сербами, но и прот Гавриил, воспевавший подвиг Макария и Иоасафа, был славянином, скорее всего, тоже сербом. А сам Патриарх Нифонт, как мы говорили, был наполовину албанцем, наполовину греком, и при этом знал славянский язык<sup>30</sup>.

Мученический подвиг этих монахов-святогорцев не только является самым ранним из зафиксированных агиографической традицией, но и отличается от обычной модели поведения автоклитов, большинство которых были ренегатами и хотели искупить свое вероотступничество, пролив кровь за Христа.

Так, помимо наших трех афонцев-автоклитов в XVI в. агиографическая традиция фиксирует 19 случаев новомученичества и 22 новомученика: Малахия († 1500), Георгий Новый Софийский († 1515), Георгий Софийский Новейший († между 1515 и 1539), Иаков, Иаков и Дионисий († 1519 или 1520), Кирмидол и Гавриил († 1522), Иоанн Янинский († 1526), Михаил Маврудис из Аграф († 1547), Никодим, мон. Метеорский († 1551), Николай из Коринфии († 1554), Никола Софийский Новый († 1555), Феофан, монах Ватопедский († 1559), Димитрий Торнарас († 1564), Дука Митиленец († 1564), Иоанн Кулика († 1564), Кирилл, монах Хиландарский († 1566), Дамиан, афонский монах, казнен в Ларисе († 1568), Иоанн Калфас из Константинополя († 1575), Макарий из Киоса († 1590). Из них только у троих было побуждение к самопризванному мученичеству. В 1526 г. портной Иоанн из Янины, живший в Константинополе, на которого турки оказывали давление, желая обратить в ислам, решил пострадать за Христа (духовник 2 раза отказывал ему в благословении, но в конце концов дал). Однако стремление Иоанна пострадать совпадает с обстоятельствами, которые практически лишают его инициативы, характерной для автоклитов: прежде чем он успевает предпринять какое-либо действие, турки обвиняют его в том, что он собирался принять ислам в Трикале, а потом отрекся, и ведут его в суд. То есть это все-таки не «классический» случай самопризванного мученичества.

А вот два следующих по хронологии мученичества афонских монахов (Феофана в 1559 г. в Константинополе и Макария из Киоса в 1590 г. в Прусе) уже следуют традиционному сценарию, который неоднократно воспроизводился более поздними новомучениками. Монах Феофан из Ватопеда в юности принял ислам, и страшный грех вероотступничества толкает новомученика искупить его смертью за Христа. Возгоревшись желанием пострадать, Феофан пришел на место отречения, турки узнали его и, поняв по христианской одежде,

<sup>29</sup> Там же. С. 7.

<sup>30</sup> *Mavroudis A. D. Ἅγιος Νήφων, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: Ἀπὸ τὸν Μορέα εἰς τὴν Ἀχρίδα* // *Realia Byzantina* / Hrsg. S. Kotzabassi, G. Mavromatis. Berlin; New York, 2009. S. 185.

что он отверг ислам, отвели к судье<sup>31</sup>. Аналогична судьба Макария из Киоса. Он был насильственно обрезан по настоянию отца-рenegата в Пруссe, бежал на Афон, принял постриг в скиту праведной Анны, через 12 лет получил благословление на мученичество (духовник сначала сомневался и советовался с другими отцами), вернулся в Пруссy и специально отправился на базар в монашеских одеждах, чтобы обратить на себя внимание. Как и следовало ожидать, он был узнан, отведен к судье и после различных пыток казнен<sup>32</sup>.

Скудость источников не позволяет утверждать, что зарождение самопризванного мученичества следует связывать с Афоном, но нельзя не обратить внимание на такое совпадение, когда первые пять известных мучеников-автоклитов (Макарий, Антоний Супрасльский, Иоасаф, Феофан и Макарий Киосский) являлись монахами-святогорцами.

## Summary

O. V. Loseva

### The Greek and the Slave Athonite Monks as the Earliest Autocletoi New Martyrs

This paper deals with the group of saints venerated by the Orthodox Church as the New Martyrs. This phenomenon appeared after the Arab conquest of Palestine and Syria and became widespread during the Ottoman rule. First the New Martyrs were laymen and seldom members of secular clergy. The first case of the Martyrdom of the monk took place at Thesalonika in 1506. Athonite monk Macarius was the pupil of the former Patriarch of Constantinople St. Niphon who lived in Mount Athos. The Martyrdom of St. Macarius was described by the contemporary Protos Gabriel in his Vita of St. Niphon. In the first decade of the 16th Century another Athonite monk was martyred in Thessalonika. He was of East Slavic origin and took monastic vows in the Souprasl Monastery. The Slavonic Vita of St. Antonius of Souprasl was recently discovered by Anatoly Turilov in the Prologue GIM, Uvar. 56-F (of the middle of the 16th Cent.). The model of behavior of these Athonite monks differ from the previous New Martyrs. In this case we see example of voluntary martyrdom in spite of the fact that suicide is forbidden by Christianity. The New Martyrs of the 14th–15th Cent. became Martyrs without intending. In different circumstances they did their Christian duty to confess their Faith but they didn't seek a pretext to be arrested by Turks for the purpose of voluntary martyrdom. Unlike them St. Macarius and St. Antony with the view of martyrdom provoked the Turks and the judges. This type of Martyr is called in the Greek literature autocletos that is the saint who made a decision himself to be martyred. The phenomenon of the voluntary martyrdom appeared at the beginning of the 16th Cent. And gradually has spread within this century. Almost all cases of autocletos New Martyrs were the Athonite monks (St. Ioasaph, the pupil of Patriarch Niphon † 1510, St. Theophanes of Vatopediou † 1559, St. Macarius of Kios † 1590). Although the information about many mediaeval New Martyrs lost we suggest that the phenomenon of voluntary martyrdom originated from Mount Athos or obtained authority in this religious center.

---

<sup>31</sup> Νικόδημος ὁ Ἄγιορείτης. Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήναι, 1856. Σ. 54.

<sup>32</sup> Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήναι, 1873. Σ. 334–338.

## О ОДНОСИМА МАНАСТИРА СВЕТОГ ПАНТЕЛЕЈМОНА СА СВЕТОМ (ИЗВЕСНА ПИТАЊА И НЕДОУМИЦЕ ПОВОДОМ СРПСКО-РУСКИХ ВЕЗА)\*

О односима руског манастира на Атосу са спољашњим светом веома се мало зна. Нејасне су околности његова оснивања које позно забележене легенде повезују с ранијим кијевским кнежевима, као и оне у којима су уопште одржаване, прекидане и поново успостављане везе с Русијом. Драгоцено објашњење за недостатак изворне документације и врло оскудну представу о његовој претходној историји пружа онај напад Каталанаца у којем је манастир спаљен. О томе приповеда биограф архиепископа Данила II, а 1311. године цар Андроник II сведочи да су тад у пожару монаси руског манастира «изгубили старе хрисовуље и остале исправе» (Живојиновић: 78).

Из света су долазиле невоље, али и помоћ без које манастир не би опстао. И управо настојање да се до прилога дође оставило је највише писаних трагова. Из посланица игумана и повеља дародаваца, као и из пратећих архивских записа види се да је ради тога Св. Пантелејмон одржавао везе с владарима и властелом; зна се да се прибегавало и фалсификованим даровницама које су у мутним временима обласних господара лако приписиване цару Стефану Душану, будући да је по констатацији С. Ђирковића за његове владавине Светом Гором долазило до многих имовинских промена (Есфигменска повеља: 62–63). Изасланици манастира отискивали су се на дуга, пуна опасности путовања: по која вест о њима појављивала се и у руском летопису означавајући, по правилу, тренутак кад се руском манастиру на Атосу придавао посебни значај. У штуром архивском запису сасвим се изузетно садржи обавештење да је због инцидента у којем су учествовали београдски монаси, њиховим сапутницима из руског светогорског манастира поверено да милостињу однесу и у Београд (Димитријевић: 20). Мада би се од летописца очекивало више спремности за бележење занимљивих појединости, услед званичног карактера руског летописања изгледа да су се саопштења о перипетијама с путовања старца што су долазили по милостињу уносила пре свега онда, кад су стизала неким посебним поводом и дипломатским каналима. А колико је бременит сваковрсним ризицима и опасностима умео да буде тај далеки пут, види се по вести под годином 1533. о пљачки којој су у Минску на повратку из Москве подвргли Гаврила, игумана Св. Пантелејмона (ПСРЛ: XIII/1: 67; Бошков 2000: 47). Посебно је занимљиво летопишчево казивање о невољама које су задесиле и пантелејмонске

---

\* Овај прилог је настао на основу истраживања чији су резултати делом објављивани у *Boškov 1999, Boškov 1999, Boškov 2000, Boškov 2002, Boškov 2010, Boškov 2012*, где је предочена основна литература; у овој прилици уносе се и допунска запажања која су проистекла пре свега из осврта на раније неупотребљене радове и новија издања грађе.

старце, кад су се на путу придружили руском посланику у Молдавији. Татари су их опљачкали, па су се сви заједно вратили војводи Стефану и тек су после његове интервенције код хана Менгли-Гиреја поново кренули у Русију (Boškov: 126, 131).

Оваквим се подацима и тек у грубим цртама назначавају околности што одређују избор грађе у коју је утемељен овај рад. Од непроцењиве су важности аутентичне вести, као и наративни извори с општепризнатом веродостојношћу. Највише материјала пружа документација о везама манастира с његовим приложницима — то су, дакле, повеља и посланица, архивска забелешка, летописачка вест. Понешто се проналази и у легенди која се на специфично опосредован начин односи на историјску збиљу. У грађи којој се приписује вредност извора има и саопштења о светогорском руском манастиру која, ушавши једном у научни оптицај, у њему остају не ретко у онаквом виду и значењу у каквом су првобитно била прочитана, упркос томе што је у међувремену измењено виђење контекста у који су била уписана. Међутим, понека појединачна корекција проблем не решава уколико не доведе до целовитог разјашњења одговарајуће историјске ситуације. У том погледу добар пример пружа интерпретирање приче о преполовљеној граматии руског великог кнеза. Пошто је изгорела она половина која је Светогорцима дата као пропусница, они се, каже Хиландарац Исаија, дуго нису усуђивали да крену за Русију. Одбацивањем «сумњиве легенде» да је ту грамату од Василија II Васиљевича добио управо Св. Пантелејмон (Каштанов: 20), прекид у везама између Русије и Свете Горе током XV столећа није објашњен. И даље опстају различита мишљења како о датирању Исајијиног Сказанија, тако и о имену великог кнеза који је ту грамату издао Светој Гори, а у зависности од тога успоставља се историјски контекст у који се прича смешта<sup>1</sup>.

На накнадно преосмишљавање давних збивања указује легенда о оснивачима руског манастира – у појединим варијантама поименце се наводе кнез Владимир и кнез Јарослав или обојица заједно. Не може се сматрати да је у научном смислу утврђено њено веродостојно језгро<sup>2</sup>, а нису сагледане ни околности њеног уобличавања. Трансформације саме легенде, о којој најраније сведочанство доноси руски летопис под 1497. годином, прате се по тексту посланица све до краја XVI столећа, да би у XIX она добила и своју ауторску обраду (Бошков 2002)<sup>3</sup>. Што се боље изучених наративних извора тиче, запажа се да су се неке њихове поставке потврдиле, али неке и даље изазивају извесне недоумице. И док се установило да је у Животу Данила II сасвим аутентично

<sup>1</sup> Поред ранијег прегледа у Бошков 2000: 45, видети и приказ К. А. Максимовича и А. А. Турилова у *Афон и Россия*: 147.

<sup>2</sup> Док је В. Мошин доказивао да је руски манастир постојао у време кнеза Владимира и Јарослава, а тек претпостављао да је његово оснивање «происходило не без знания и содействия руског княжеског двора, а во всяком случае не могло происходить без знания византийского императора», Г. Г. Литаврин је устврдио како је то било «несомненно, в результате особого соглашения между обоими правящими домами» (Мошин 1947: 63–65; Литаврин: 75).

<sup>3</sup> О изворима сазнања о Владимиру и Јарославу у рукописној баштини на Југу с ранијом литературом у Бошков 2010: 30–38; Бошков 2012.

приказано страдање манастира у нападу Каталанаца, дотле су маштовитост и психологизација, што одликују Теодосија, ставили под сумњу његову причу да је монах Русин из Св. Пантелејмона повео Растка Немањића у свој манастир<sup>4</sup>. Резерве се отклањају тек у мери у којој се — у складу с продубљивањем знања о природи раног руског присуства и деловања на ширем културноисторијском плану — тај тзв. I источнословенски утицај потврђује још од преднемањићког доба<sup>5</sup>. Чак и уколико би се тек на неоспорно историјско језгро обавештења о Растковом заустављању у Св. Пантелејмону свело казивање о узбудљивом принчевом бегству у манастир — било да га је из надасве књижевних разлога надограђивао сам Теодосије, било да је оно потекло из претходног предања — његово Житије Св. Саве чувало је кроз столећа идеју о важности раних руско-српских веза. С обзиром на то остаје да се испита значење промене етничког обележја у каснијој традицији кад је, уместо монаха Русина, умео да се појави Бугарин или Србин; приликом богате рецепције такве приче која припада већ интерпретацији руског и српског хронографа, реч је о Србину.

Свест о значају светогорског руског манастира огледа се у његовом повезивању — макар то било једино у легенди — с изузетним историјским личностима какве су кнежеви Владимир и Јарослав. Индикативно је и то што се на фону Св. Пантелејмона огледа паралела између Владимира Свјатославича и Саве Немањића. Иако су обојица, будући да су снажно обележила почетак хришћанске епохе у својим земљама, увршћена међу ликове светих, ширење њихова култа ван етничких граница није довољно истражено нити је јасно различено историјско од легендарног и хагиолошког, а улога Русика у том се процесу једва наслућује.

Део саопштења о збивањима у вези са Св. Пантелејмоном прелама се у извесном смислу на оној етапи његових односа с Русијом о којој сведочанства чувају руски летопис и архивска документација у Москви. То је добар разлог да се на њој пажња задржи; посебни је у околности да, уколико се долазак у Русију Хиландарца Исаије, аутора поменутог Сказанија, доиста не би могао датирати у XV век, онда и само обнављање веза Атоса с руским владаром, до чега после извесног прекида долази на крају тог столећа, треба повезати управо са Св. Пантелејмоном. Обично се претпоставља да је у то време братство манастира, који је остао познат као руски, било мешовитог српско-руског састава. А. А. Турилов ће на основу језика преписке с московским властима закључити да су у Русику тада већином живели Срби, тј. да су они чинили бар манастирску администрацију (Афон и Россия: 147)<sup>6</sup>. У складу с тим биће оправдано на релацији Св. Пантелејмон – Русија видети и елементе ширих српско-руских односа. У оскудици података с конца XV и почетка XVI столећа у први план долазе обавештења о контактима између појединих центара Српске цркве и двора у Москви, као и о везама с Русијом оних светогорских манастира у чијим су братствима били и монаси српског порекла. Кроз вести о митрополитском

<sup>4</sup> Утицај расправе *Станојевић* огледа се махом у томе што се приликом интерпретације Савине биографије ћутке прелази преко саме епизоде о монаху Русину.

<sup>5</sup> С ранијом литературом: Трифуновић 2009.

<sup>6</sup> А.А. Турилов о томе више говори у *Турилов* 2009: 85–86.

манастиру у Београду, као и атоском Св. Пантелејмону сагледава се како су неколико деценија након пада Деспотовине приликом усмеравања ка Русији некадашњих ктиторија српских владара учешће узимали предводници Срба из крајева северно од Саве и Дунава.

У тим временима неизвесност личног положаја и губитак заједничке социјалне перспективе српског живља кореспондирани су са атмосфером у есхатолошком смислу назначеног краја света; а пошто он није — како се очекивало — дошао са измаком седмог миленијума, од њега се и даље страховало. То осећање опште несигурности погодовало је додатном тражењу духовног ослонаца у цркви. Захваљујући томе што су световни актери политичких збивања одржавали с њом мање-више редовне контакте, сачувана је извесна документација која употпуњава слику о историјској ситуацији. У грађи о Св. Пантелејмону на готово парадигматски начин огледају се односи манастира с наследницима некадашњих ктитора, а такође и активности његових братственика у тражењу нових, као и помоћи уопште; посебно су, наравно, важна обавештења о везама с Русијом.

Нашавши уточиште изван граница Турске део старог племства попут деспота Бранковића прихватио се наслеђених ктиторских обавеза. У помагању цркви учествовали су и припадници новог племства као што су то били Јакшићи. Очигледно се сматрало за престижно бити приложник светогорске задужбине и ктиторије некадашњег српског владара. Војна служба и породичне везе склапане у новој средини одводиле су представнике актуелне елите све даље од њихове старе постојбине. Бранковићи су тежили да се задрже у Срему, где су њихове значајне војне формације у служби угарског краља биле састављене махом од српског живља. С њима су се по угледу могли мерити још Јакшићи у Банату. Кретало се, заправо, на различите стране. У оквиру ове теме може се занемарити западни правац, међутим треба узети у обзир померање становништва на север и североисток. Монаси су прикупљајући прилоге следили за својим сународницима. Њихови одласци у писанију били су најуспешнији у крајевима с преовлађујућим православним живљем. Забринуте за будућност, са све мање могућности да задовоље потребе осиромашених црквених центара, чланови угледних српских породица и са своје стране би наводили изасланике манастира да помоћ потраже у земљама чија је моћ у православном свету бивала све већа. Према понеком заосталом трагу прати се како они преко румунских земаља, Влашке у првом реду, па кроз Молдавију, а такође преко Угарске кроз Пољску, односно Литву доспевају до Москве. Њихов пут на исток сагледава се и кроз повезивање саопштења летописа с подацима грамата.

После извесног периода без вести о везама с Русијом у Москву су с југа међу првима, ако не баш и први, године 1497. стигли старци из Св. Пантелејмона, тад у групи с турским, молдавским и руским посланицима. Пре те вести о Св. Пантелејмону у руском летопису других о њему нема (Вошков). Заједнички долазак с дипломатама очигледно им је олакшао приступ великом кнезу. Питање је, како су се Пантелејмонци тад нашли код Стефана Молдавског — је ли било довољно да негде у Влашкој, где су војводу Радула посећивали од 1492, сазнају да је Стефанова кћи удата за сина руског владара, па да пођу Стефану очекујући да ће их он као монахе руског манастира добро примити (Бошков 2002: 29–32)?

Пример посредовања у проналажењу нових ктитора светогорским манастирима већ пре тога пружила је царица Мара Бранковић, кад се постарала да бригу о Немањићкој задужбини Хиландару преузме влашки војвода Влад Калуђер. Сам у вазалном односу према Турској, држећи до угледа што се задобијао подршком Атосу, није се оглушио о молбу султаније из куће српских деспота, а зна се да је помагао и другим светогорским манастирима. Док ктиторску хрисовуљу Хиландару издаје 1492. године, дотле Св. Пантелејмону, манастиру глагољци рси, то чини још 1487 (Леонид: 288). Остало је непознато како су изасланици Русика дошли до Влада Калуђера. Није ли му и њих упутила царица Мара? Додуше, она се у првом реду старала о српским манастирима, али тешко да је пренебрегла чињеницу да су приложници Св. Пантелејмона били и кнез Лазар и деспот Стефан Лазаревић, а нарочито да је манастир имао повељу њеног оца Ђурђа Бранковића, те нема разлога не претпоставити да и његовим изасланицима није олакшала приступ Владу Калуђеру. И од Владовог сина Радула Великог манастир, и даље нарцалци рси (Леонид: 291), добиће повеље у неколико наврата. У оној из 1492. забележено је како је Радулу дошао и први прот кир Козма (Леонид: 291). Кир Козму као пропрата сватџа горџа а-фона наводи и повеља што су је Хиландару издали Бранковићи 1495/1496. у Купинику (Невострујев: 276). Ако би то била иста личност, указао би се занимљив пример да се монах са угледом светогорског прота, вероватно српског порекла, непосредно ангажује у придобијању помоћи и за Св. Пантелејмон и за Хиландар, а по свој прилици и за Ксиропотам<sup>7</sup>. Будући да се с Ксиропотамом повезује настанак Св. Павла, као и то да су касније оба била у својеврсној заједници, изгледа да се он старао за помоћ светогорским манастирима који су је раније добијали од Ђурђа Бранковића. Уколико је старце Ксиропотама он упутио у Русију, утолико ће бити уверљивија помисао да су монаси из Русика који су се у Букурешту нашли у пролеће 1496 (Леонид: 292–295) управо на његов подстицај, а и уз учешће Бранковића, кренули према Москви.

У перспективи владарске идеологије одлуком о прихватању ктиторства испољава се идеја да се бригом о задужбинама светих владара осведочава и повезаност с њиховим оснивачима. У том погледу знаковито је што у својој првој повељи Хиландару из 1486. године сремски Бранковићи истичу да ће ктитори бити како соџ били прѣдѣди и родителѣи њихови<sup>8</sup>, а 1496, у време, кад још увек гаје наду да ће повратити своје отѣчѣство, наглашавају приврженост традицији светих ктитора Симеона и Саве чија им је хрисовуља тад показана. Ту, истина, нису експлицитно навели своје ктиторство, али су одредили начин како да нашѣ манастирѣ постѣт намѣ (Невострујев: 274–277). Претходне године они су прихватили ктиториѣ бѣти атоског манастира Св. Павла који њихов дед ѡбнови и въздвиже по примеру бѣвѣшнихъ господѣ сръбьскихъ светѣихъ (Miklosich: 539–540). Таквим формулама обично се прибегавало кад се преносило наследно ктиторство, као и кад се приликом династичких смена заснивало ново.

<sup>7</sup> Старац Герасим који је у Русију дошао од прота Кузме и ксиропотамског игумана Никифора идентификује се са оним који је тамо однео предање о постанку манастира Св. Павла (Хорошкевич: 202).

<sup>8</sup> Текст повеље према *Фотий*: 187.

У даровницама српских владара Св. Пантелејмону дуго се не срећу речи *ктитор*, *ктиторија* као ни захтеви за спомињање издавача повеље, зато се обавезе према дестинатарима редовно преносе на њихове наследнике и следбенике, понекад само сроднике. У оригиналној српској хрисовуљи цара Стефана Душана Св. Пантелејмону нема експлицитне изјаве о ктиторству, садржи је међутим њена интерполирана прерада (Леонид: 232–237; Ćirković: 157–162). Повеље обласних господара намењене су првенствено потврђивању манастирских поседа, а без формуле ктиторства су и онда кад одређују дарове издавача повеља — прилози очигледно нису били довољно велики да им обезбеде статус нових ктитора<sup>9</sup>. У самој повељи изузетно ће присвојном заменицом бити истакнут однос Ђурђа Бранковића према Русику: у време пре но што је био венчан за деспота он је Св. Пантелејмон назвао «нашим» (Леонид 1968: 286). Како је одмах по стицању те титуле навео да је он ктитор Есфигмену, те да је то манастир «господства нашега» (Есфигменска повеља 1988: 10), види се да је таквом изјавом уствари објавио како и Св. Пантелејмон сматра својом ктиторијом.

У Срему су Бранковићи били само титуларни деспоти српски, али су испољавали спремност да преузму обавезе Ђурђа Бранковића према светогорским манастирима. Недавно је истакнуто да то «старање о светогорским светињама сведочи о изграђеној идејној концепцији сремских Бранковића, као и о њиховом политичком програму» (Томин: 12). Да ће ктиторје бити, они су обећали Св. Павлу 1495 (Miklosich: 540), а затим и редовну помоћ Хиландару. Поред та два манастира прима је и Есфигмен којем 1499. деспотица Ангелина и деспот Јован — очигледно и ту по угледу на поменуту повељу деспота Ђурђа — потврђују да се повљкнѣмь заповѣди водни<sup>10</sup> прихватају ктиторства (Новаковић: 46). Није, међутим, познато да су Св. Пантелејмону издавали даровнице, а не изгледа вероватно да им се манастир никад није обратио за помоћ.

Као доказ да су му српска господа била приложници, могла им је бити предочена нека од исправа из архива манастира. Како се Ђурђева повеља односила на области којима они сами нису владали, сремски Бранковићи њу нису морали сматрати обавезујућом. Сачуване су, додуше, хрисовуље цара Стефана Душана цркви рѣшкон, а међу другим кривотвореним и она интерполирана прерада којом се истицало његово ктиторство уопште, али се не зна да је манастир

<sup>9</sup> Додуше, у повељи Лазаревића Св. Пантелејмону из 1395. постоји упутство о вршењу помена (Леонид: 271), али је то право проистицало пре свега из уговора о аделфатима. Истом приликом сачињен је и акт о аделфатима у којем игуман Никодим подсећа на ктиторство кнеза Лазара, а однос Лазаревића према манастиру означава присвојном заменицом (Леонид: 282). Сличан пример је и у запису уз хрисовуљу којом Мануил Палеолог 1406. додељује Св. Пантелејмону посед на Лемносу, што је објашњено околношћу да је манастир «свој» његове супруге царице Јелене Драгаш (Соловьев: 150).

<sup>10</sup> Тако стилизован став могао је потицати из неког формулара, али и из кривотворене простакме Есфигмену у којој цар Стефан Душан наступа као ктитор (Есфигменска повеља: 63–64). Сам израз «повеление заповѣди» употребио је Ђ. Бранковић, кад је Св. Пантелејмону потврђивао поседе и ослобађање од извесних дажбина.

у контактима с Бранковићима у Срему прибегавао царским хрисовулама<sup>11</sup>. Закључак В. Мошина о потпуној веродостојности историјских података у експозицији те интерполиране повеље од 12. VI 1349, која се датира у прву половину 70-их година XIV века (Мошин 1939: 241–247), уверљиво је оспорен, те је у критичко издање унета као фалсификат (Ćirković 1982: 159–162). Иако овде сасвим по страни остају дипломатичке дискусије око исправа с потписом цара Стефана Душана<sup>12</sup>, пажњу заслужује учешће у њеној изради пантелејмонског игумана Исаије, а пре свега његови разлози за накнадно уношење тврдње како је манастир (зато што је) вјеконјно био остављен од Русије, трпео ницетѣ послѣдню (Леонид 1868: 234). Претпоставка да је та прерада учињена са знањем старца Исаије у време кад се он ангажовао око измирења Српске цркве с Васељенском патријаршијом (Мошин 1940) наводи на питање, није ли на њено настајање у извесној мери утицало и очекивање да ће Руси, а они су тада често посећивали Цариград (Маджеска: 38; Бошков 2000: 39), пружити помоћ руском манастиру.

Помени Русије у српским средњовековним споменицима сасвим су ретки, те пада у очи да исказ из те кривотворене исправе у извесном смислу кореспондира са изјавом Ангелине Бранковић Василију Ивановичу почетком XVI века. Док је наводно Стефан Душан утврдио да је Св. Пантелејмон Русија занемарила, бивша деспотица ставља до знања великом кнезу да је потребна помоћ манастиру који му је чинна. Његов одговор одаје утисак да је он у подтексту таквих речи осетио извесну ноту прекора, јер наглашава како је манастиру и раније помагао (Димитријевић: 18–19). Не би се ипак рекло да је смјерна монахиња, обраћајући му се и сама за помоћ, намеравала да му ишта замера. Ипак, у чему је основни смисао њеног препоручивања Св. Пантелејмона владару Русије? Има разлога веровати да га пружа анализа деспотичиног посланства.

Скрећући пажњу на усмену поруку коју му доноси духовник Евгеније деспотица упозорава на њен поверљиви карактер. Циљ самог обраћања великом кнезу показује дар означен појмом зѣрон. Он се у литератури различито објашњава: «опрема коњаника», «ратна опрема», «оклоп», «седло с прибором», па и «бројанице». Упоредна лексичка анализа доводи до закључка да је та реч као позајмљеница из украјинског, односно пољског језика у свом ширем смислу «ратничке опреме коњаника уопште» очигледно постојала и у језику српског војног племства, дакле, и у окружењу Ангелине Бранковић. Она ју је употребила у значењу које кореспондира са извесним традицијама у сфери феудалних односа. Наиме, према одредби «Када умре властелин, коњ добри и оружје да се преда цару» из *Законика цара Стефана Душана*, сам чин уручивања његове ратничке опреме представља феудални знак вазалности (Божић). Шаљући руском владару одређени детаљ опреме деспота Јована и означајући га као зѣрон, Ангелина активира

<sup>11</sup> Повеља Св. Пантелејмону деспота Јована и Константина Драгаша садржи ретко позивање на претходни пример цара Стефана Душана и сина му Уроша (Леонид: 253). Како се иначе редовно примењивао неки топос о прихватању обавеза раније српске господе, питање је, да ли се само стицајем околности не зна да је ико после њих у повељама Русику помињао српске царе? Индикативно је ипак то што кнез Лазар дарујући Св. Пантелејмону цркву у Хвосну бележи како то чини по узору на хрисовуље краља прѣжде внѣшнихъ, али никога не именује, нити свој однос према манастиру посебно означава (Леонид: 256–258).

<sup>12</sup> Уп. преглед у *Кораћ*: 76–81.

одговарајући семиотички план како би се у њеној поруци испољила жеља да под заштиту руског владара стави породицу свог преминулог сина — у том тренутку још нису биле збринуте све његове кћери, а неизвесна је била и судбина његовог брата Максима, па и ње саме (Бошков 1999: 69–86).

Пошто су у дипломатичком издању деспотичине посланице датиране мартом 1508, а запис да их је старац Евгеније доставио заједно са светогорским старцима – јануаром 1509 (Каштанов: № 4, 13–15), произилази да је Ангелинина мисија започела 1508, а не 1509. године, како се раније узимало<sup>13</sup>. Она се, дакле, може разматрати у перспективи збивања у Литви, где је у пролеће 1508. моћни Михаил Глински са својим сродницима и присталицама започео оружану побуну против Сигисмунда. Сва је прилика да су Бранковићи знали за ту акцију која је уживала подршку руских власти, те да је деспотица свог духовника упутила док се још очекивао њен успех. Када јој је он 1509. одговарао, побуњеници су, претрпевши пораз, већ били у Русији. Пуни (и, чини се, прави) смисао овог контакта између Ангелине Бранковић и Василија Ивановича није оставио писаног трага, експлицирана је само њена молба да јој помогне да сагради гробну цркву светим Бранковићима. У посвећивању те цркве Јовану Златоустом огледа се извесна двозначна оријентација — наглашава се спомен сина Јована, а подразумева и Василијевог оца Ивана III чијим се патроном сматрао Јован Златоусти.

Пантелејмонски старци Симеон и Јаков на путу за Русију 1508. свратили су код Ангелине Бранковић, а пошто су неколико година раније сами већ боравили у Москви, могли су је обавестити о високорангираном престоничком храму Јована Златоустог, те би се могло помишљати да су и они учествовали у конципирању саме посланице. Њихов пут у Москву пружио је прилику да им се прикључи Ангелинин духовник: тако се маскирала поверљива мисија гласника, а осигуравало да ће с Пантелејмонцима, који су имали приступ руском двору, и он стићи до великог кнеза. Управо у томе што Ангелина истиче да га шаље с њима у нади да ће га велики кнез саслушати и поверовати му, разазнаје се како је обраћајући се Василију Ивановичу рачунала на посредовање старца из Св. Пантелејмона. Што се самог препоручивања њиховог манастира руском владару тиче, питање је колико је оно уопште било потребно, будући да се у Москви од доласка Пантелејмонаца 1497. знало да је светогорски манастир «строение» пређашњих руских кнежева, те му је већ била пружана помоћ. У том смислу у Ангелининој препоруци испољила би се пре нека врста реторичке функције но сведочанство да је она Светогорцима «отворила пут» у Русију (Ђоровић: 174–175).

Према архивској документацији, где је исписивање вести о њима започето јануара, а окончано септембра 1509, изасланици који су се у Москву упутили у пролеће 1508. назад су кренули тек у лето 1509. Пут их је очигледно водио кроз крајеве који су, претежно насељени православним живљем, све до јесени 1508. били захваћени немирима. Питање је, да ли су се при одласку ови монаси на

<sup>13</sup> Белешка која је о уручивању деспотичиних грамата била накнадно унета сличним дуктусом и мастилом на маргину крај записа № 13 показује да су грамате великом кнезу донели старац Евгеније заједно («вместе») са светогорским старцем Семионом «и с его товарищи» (Каштанов: 141).

дуже задржали у Литви или су неометано дошли до Русије. Претпостављено значење читаве мисије подразумева контакте с Глинским, те се чини да су изасланици најпре потражили кнегињу Ану Глинску. Реч је о рођеној сестри Јелене Јакшић, у првом браку удатој за деспота Јована Бранковића, а у тада актуелном другом за деспота Иваниша с чијим су се писмом истој групи прикључили изасланици београдског митрополита Теофана. Очигледно су имали разлога да нађу кнегињу Ану која је од јесени 1508. већ у Русији. Ако су у Москву, било где да су се задржали, стигли тек у зиму 1508–1509. године, било би јасно што се Ангелинине посланице од марта [1508] налазе у комплексу аката који су почели да се уносе у архив тек од јануара 1509.

Деспотичина мисија окончана је добијањем милостиње од Василија Ивановича. Изгледа да је подигнут скроман храм Јовану Златоустом, тако да су, кад је уз помоћ Јакшића и Њагоја Басарабе саграђен манастир Крушедол, у њему похрањене мошти Бранковића. Стиче се утисак да су сремски Бранковићи већ тиме што нису преузели ктиторство Св. Пантелејмона утицали да се тај манастир руског имена усмери ка руском владару, а да је 1508. године бивша деспотица искористила прилику да се посредством Пантелејмонаца обрати великом кнезу. Како се сматра да је свештеноинок Евгеније био из фрушкогорског манастира Ремете у којем је, помишља се такође, 1508. године и сама боравила (Петковић: 88; Тимотијевић: 18), податак да је у Москву стигла грамата игумана «дмитријевског» манастира Ремете од 8. септембра 1522 (Каштанов: 14–15) открива да Ангелинином смрћу нису прекинуте све везе које су успостављене кад је њен духовник био с Пантелејмонцима у Москви.

Изгледа да је Св. Пантелејмон сличну улогу у српско-руским контактима одиграо и приликом повезивања Хиландара и Ивана Грозног<sup>14</sup>. По хиландарској посланици из 1550. године види се да је наступ два словенска манастира пред руским царем био заједнички планиран. Како су у Москву монаси Русика долазили и раније без обзира на поремећене односе између Свете Горе и руског двора (Бошков 2000: 47–50; Каштанов: 28), вероватно је она претходна «царска грамата» из које су Хиландарци разумели да је Иван Васиљевич примио њихов манастир у своју ктиторију до њих и стигла захваљујући посредовању Пантелејмонаца. Хиландарци су се тада залагали за оба манастира (Димитријевић 1903: 22–24), али отада у односима с Русијом Хиландар избија у први план. Ако су у доба Ивана Грозног на челу Русика били српски монаси<sup>15</sup>, не чуди што је руски цар дао предност Хиландару: већ по свом месту у хијерархији Атоса он је био погоднији за улогу која му је намењена у акцији за признавање и афирмисање тек проглашеног Руског царства.

Испоставља се да се у ранијим раздобљима Св. Пантелејмон неколико пута појављивао у важним етапама српско-руских односа. Мада у саставу његовог братства од XIV века нису преовлађивали Руси, он је захваљујући свом столећима чуваном руском имену успостављао, а затим и одржавао везе између Југа и Москве, чак и онда од када нема знакова да их је на другим релацијама било.

<sup>14</sup> Та важна етапа у атоско-руским, као и српско-руским односима приказана је у *Kämpfer*.

<sup>15</sup> Запис из 1535. о томе како су за трпезом руског манастира били калуђери Срби и Грци тумачи се као сведочанство да тад Руса у манастиру није било (Фотић: 103).

У оваквом осврту не може се пружити исцрпни обухват питања која се поводом историјске улоге Св. Пантелејмона постављају. Уочава се да након заметних археографских проучавања грађе и нових дипломатичких издања, као и услед измена у сагледавању ширег историјског контекста, долази до извесних померања у поимању познатих обавештења, те реинтерпретирања појединих поставки, а отварају се и перспективе за даља истраживања. Као добар повод за такву констатацију служи недавни рад А. А. Турилова *Культурные связи Московской Руси и Сербии в XIV–XVI вв.* (Турилов 2009: 79–115).

### Навођена литература

Афон и Россия — Максимович К. А., Турилов А. А. Афон и Россия. Русские иноки на Афоне в XI–XVII вв. // ПЭ. М., 2002. Т. 4. С. 146–149.

Божић — Божић И. Коњ добри и оружје // ЗМС за друштвене науке. 1956. 14. С. 85–92.

Бошков 1999 — Бошков М. О симболици дара деспотице Ангелине великом кнезу Василију Ивановичу // Мили Стојнић у част. Београд, 1999. С. 69–86.

Бошков 2000 — Бошков М. О односима Светог Пантелејмона са Русијом (до средине XVI века) // ЗМС за славистику. 2000. Св. 58/59. С. 35–56.

Бошков 2002 — Бошков М. «Строение» атоског манастира Светог Пантелејмона у руским летописима // ЗМС за славистику. 2002. Св. 62. С. 25–62.

Бошков 2010 — Бошков М. Теме и вести руских летописа у старој српској књижевности (на фону рукописне историје српских хронографа) // ЗМС за славистику. 2010. Св. 78. С. 7–49.

Бошков 2012 — Бошков М. Прилог проучавању српске рецепције култа кијевског кнеза Владимира Свјатославича // Српска теологија данас. 2012. Књ. 3. С. 699–717.

Димитријевић — Димитријевић Ст. М. Документи који се тичу односа српске цркве и Русије у XVI веку // Споменик Српске краљевске академије. 1903. Књ. XXXIX / II разред. № 35. С. 16–42.

Живојиновић — Живојиновић М. Светогорски дани Данила II // Архиепископ Данило II и његово доба. Београд, 1991. С. 75–81.

Есфигменска повеља — Есфигменска повеља деспота Ђурђа / П. Ивић, В. Ј. Ђурић и С. Ђирковић. Београд; Смедерево, 1988.

Каштанов — Каштанов С. М. Состав и содержание документов «греческих» посольских книг № 1 и 2 // Россия и греческий мир в XVI веке. М., 2004. Т. 1. С. 8–40.

Кораћ — Кораћ Д. Света Гора под српском влашћу (1346–1371) // Зборник радова Византолошког института. 1992. 31. С. 9–199.

Леонид — Леонид, архим. Стара српска писма из руског манастира Св. Пантелејмона у Светој Гори // Гласник Српског ученог друштва. 1868. Књ. XXIV. С. 231–295.

Литаврин — Литаврин Г. Г. Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь // ВВ. 1967. Т. 27. С. 71–86.

Маджеска — Маджеска Дж. Русско-византијские отношения в 1240–1453 гг.: паломники, дипломаты, купцы // Архив русской истории. М., 1994. Вып. 4. С. 27–50.

Мошин 1939 — Мошин В. Акти из светогорских архива // Споменик Српске краљевске академије. 1939. Књ. ХСI / II разред. № 70. С. 153–260.

Мошин 1940 — Мошин В. Житие старца Исаии, игумена Русского монастыря на Афоне // Сборник Русского археологического общества в Королевстве Югославии. Белград, 1940. Т. 3. С. 125–167.

Мошин 1947 — Мошин В. Русские на Афоне и русско-византијские отношения в XI–XII веке // Byzantinoslavica. 1947. Т. 9. Р. 55–85.

Невострујев — Невострујев К. Три хрисовуље у Хиландару // Гласник Српског ученог друштва. 1869. Књ. XXIV. С. 272–287.

Новаковић 1912 — Новаковић Ст. Законски споменици српских држава средњега века. Београд, 1912.

Петковић — Петковић С. Зидне слике цркве Сретења у селу Крушедолу // Сборник Народног Музеја. 1994. Св. XV/2. С. 85–97.

Соловьев — Соловьев А. В. История русского монашества на Афоне // Записки Русского научного общества в Белграде. 1932. Вып. 7. С. 137–156.

Станојевић — Станојевић Ст. О одласку Св. Саве у манастир // Светосавски зборник. Београд, 1936. Књ. 1. Отд. отт. С. 1–24.

Тимотијевић — Тимотијевић М. Манастир Крушедол. Београд, 2008. Т. 1.

Томин — Томин С. Деспотица и монахиња Ангелина Бранковић — света мајка Ангелина. Нови Сад, 2009.

Трифуновић — Трифуновић Ђ. Уз један руски средњовековни запис. Поглед на српско-руске књижевне везе у средњем веку // Трифуновић Ђ. Стара српска књижевност. Београд, 2009. С. 304–338.

Турилов 2009 — Культурные связи Московской Руси и Сербии в XIV–XVI вв. // Москва – Србија, Београд – Русија. Документа и материјали. Београд; М., 2009. Т. 1. С. 79–115.

Фотић — Фотић А. Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век). Београд, 2000.

Хорошкевич — Хорошкевич А. Л. Русское государство в системе международных отношений. М., 1980.

Ђоровић — Ђоровић В. Света Гора и Хиландар до шеснаестог века. Београд, 1985.

Boškov — Boškov M. Ruski letopisi o dolasku staraca iz atoskog Svetog Pantelejmona u Moskvu krajem XV veka // Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. 1999. Књ. XXVII. S. 125–134.

Kämpfer — Kämpfer F. Ivan Groznyj und Hilandar // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1971. Bd. 19. H. 4. S. 496–507.

Miklosich — Miklosich Fr. Monumenta serbica. Vienna, 1858.

Ćirković — Ćirković S. Actes serbes // Actes de Saint-Pantéléemôn / éd. diplomatique par P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković. Paris, 1982. P. 157–185.

## **Summary**

**M. Boshkov**

### **On the relations between the monastery of Saint Panteleimon and the world (some questions and concerns regarding the Serbian-Russian relations)**

In this article attention is drawn to certain unsolved or differently interpreted episodes of factual or legendary history of athonite Rusik. They are being followed from the story of Russian monk who led Rastko Nemanjić into Saint Panteleimon. On the occasion of the revised Charter from the year 1349th a question is asked about the circumstances that caused the alleged statement of emperor Stefan Dušan saying that the monastery is „completely abandoned by Russia“. After analyzing the news of the Russian Chronicle and the new dating of certain documents, the author concludes that — thanks to a well preserved Russian name, not the composition of the brotherhood — Saint Panteleimon played a key role at the time of establishing relations between the South and Russia at the end of XV and beginning of XVI century, role that, after all, she assumed at the time of connecting Chilandar with Ivan the Terrible: In both cases, legend of the founding of the monastery was used. Part of the work is devoted to the possible meaning of confidential message by Angelina Branković to Basil Ivanovich that she sent via her envoy who arrived in Moscow along with the monks of Saint Panteleimon until January 1509th.

## ДУШАНОВО ЗАКОНОДАВСТВО НА СВЕТОЈ ГОРИ

Појам Душаново законодавство усталио се у историјској и правној науци за обежавање зборника правних текстова, који су сачињавали, према редоследу преписивања у рукописима, Скраћена синтагма Матије Властара (с Правелима Св. Јована Посника), Јустинијанов закон и Душанов законик<sup>1</sup>. Такав назив подразумева и уверење да су сва три текста настала и сједињена у троделни кодекс у време цара Душана и чак на његов подстицај. Иако у рукописима тзв. старије редакције Душановог законодавства тексту Душановог законика увек претходе Скраћена синтагма и Јустинијанов закон (осим у фрагментарно сачуваном Струшком и у Студеничком, који садржи само текстове Душановог законика и Скраћене синтагме), не постоје недвосмислени докази о томе да су још за Душанова живота ова три законска текста здружени у један правни зборник, нити да су прва два у то време преведени или редиговани.

Верује се, такође без чврстих доказа, да је један од крупних резултата кодификаторске делатности Душановог времена било превођење на српскословенски номоканонског зборника, Синтагме, коју је 1335. саставио солунски монах Матија Властар<sup>2</sup>. Доследно ослањање на грчки предлогак пренело је у српску Синтагму и одеље којима су истицане идеје супрематије световне над духовном влашћу, јединог легитимног византијског цара, као и првенства васељенског патријарха у Источној цркви, а прећуткивано постојање аутокефалне Српске архиепископије. Користи Синтагме у свакодневной употреби превагнуле су над овим недостацима тако да је она вековима задржала знатну улогу у Српској цркви, али је тешко помирити се са уверењем да је са Душановим знањем или чак на његов подстицај преведен текст који је био у директној супротности са идеологијом Српског царства и патријаршије. Будући да је Синтагма намењена превасходно употреби у крилу Цркве, не би требало одбацити могућност да је превод извршен у склопу измирења Српске и Васељенске патријаршије 1375, а не треба сметнути с ума ни чињеницу да најмање пет најстаријих рукописа Пуне Синтагме потичу из последње четвртине 14. века<sup>3</sup>.

\* Филозофски факултет Универзитета у Београду; djubalob@f.bg.ac.rs

<sup>1</sup> Соловјев А. Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка. Скопље, 1928 (= Београд, 1998); Богдановић Д. Душаново законодавство // Историја српског народа. Београд, 1981. Књ. 1. С. 557–565.

<sup>2</sup> Новаковић С. Матије Властара Синтагмат. Београд, 1907. (Зборник за историју, језик и књижевност српског народа; прво одељење, књ. 4); Троицки С. Допунски чланци Властареве синтагме. Београд, 1956 (Посебна издања САНУ; књ. CCLXVIII); Panev J. La réception du Syntagma de Matthieu Blastarès en Serbie // Études balkaniques. 2003. 10. P. 27–45; Суботин-Голубовић Т. Српскословенски превод Синтагме Матије Властара // Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора. Београд, 2009. С. 9–20. (САНУ. Одељење друштвених наука. Извори српског права; XVI).

<sup>3</sup> ПБ 70, око 1370 (Пчињски); Дечани 111, 1375/1385; Цетиње 57, 1387; УБ, Тор. 28 последња деценија 14. века, писар Јов; Хиландар 299, 1385/1395.

Скраћена синтагма Матије Властара је номоканонски састав настао избором, редиговањем и новом систематизацијом правних правила из српског превода пуне (интегралне) верзије Синтагме, тако да је остало приближно трећина првобитног текста. За разлику од Пуне синтагме, у Скраћеној синтагми није било места за одредбе које су промовисале супрематију византијског цара и васељенског патријарха<sup>4</sup>. Јустинијанов закон представља правну компилацију створену превођењем прописа из различитих византијских правних зборника, поглавито из области аграрног права<sup>5</sup>. Ниједан од рукописа у којима су Скраћена синтагма и Јустинијанов закон здружени са Душановим закоником није старији од прве четврти 15. века. Пошто је хронологија настанка Скраћене синтагме непосредно повезана са утврђивањем времена превођења Пуне синтагме, тек ће нас прецизније, убедљивије датирање превода Синтагме Матије Властара приближити одговору на питање да ли су Скраћена синтагма и Јустинијанов закон аутентични део Душановог законодавства или не<sup>6</sup>.

Без обзира на то за какво се решење определили, вреди запитати се да ли се Душанов законик примењивао на Светој Гори за време српске власти (1349–1371). Одговор на ово питање морамо тражити у особеностима судског уређења грчких области Српског царства. Законик се обично посматра као општи правни акт, с важењем на читавој територији Душановог царства, скуп општеобавезних норми, израз настојања да се изврши правно уједначавање делова државе с различитим правним традицијама и праксом. Схватање о унификаторској улози Душановог законика само је делимично тачно и нема везе с његовим наводним важењем у читавом царству. Не постоји ниједан доказ о примени Душановог законика у освојеним византијским областима, ни за живота цара Душана ни након његове смрти. Није пронађен ниједан примерак Законика писан грчким језиком, што би се очекивало од законског текста који је требало да се примењује на византијском правном и грчком језичком подручју. Душан је, заправо, настојао да у што мањој мери ремети затечени правни ред, те не би имало никаквог оправдања наметање српске прераде византијских закона у средини из које су потекли, односно српских закона тамо где су били практично непримењиви. Поред бројних и још увек актуелних законика и канонских зборника из претходних векова, управо је то време у правној историји Византијског царства обележено појавом неколико правних зборника велике популарности и ширине утицаја — већ помињана Синтагма Матије Властара (1335) и Шестокњижје и Епитоме Константина Арменопула (1345 и 1346)<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Флорински Т. Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков. Киев, 1888. Приложения. С. 95–203; Мошин В. Vlastareva sintagma i Dušanov zakonik u Studeničkom "Otečniku" // Starine. 1949. 42. S. 7–93.

<sup>5</sup> Марковић Б. Јустинијанов закон. Средњовековна византијско-српска правна компилација. Београд, 2007. (САНУ. Одељење друштвених наука. Извори српског права; XV).

<sup>6</sup> Minale V. M. Il Syntagma Alfabeticum di Matteo Blastares nella codificazione dello car Stefan Dušan: alcune riflessioni di ordine cronologico // Atti della Accademia Pontaniana. N. S. 2009. Vol. 58. P. 53–66.

<sup>7</sup> Bénou L. Pour une nouvelle histoire du droit byzantin. Théorie et pratique juridiques au XIVe siècle. Paris, 2011 P. 212–223.

Сведочанства о суђењима у византијским градовима Српског царства показују да Душанова освајања нису донела промене у примени закона и судском уређењу и поступку. О томе уосталом најречитије сведоче богати архиви светогорских манастира, препуни докумената о парницама пред судом светогорског Протата, епископа Јерисоса, пред вишим црквеним и мешовитим судским комисијама<sup>8</sup>. Све су то били византијски судови, чије се надлежности и начин рада нису променили успостављањем српске власти. Ако се у судским актима насталим у грчким областима Српског царства и могу препознати паралеле са прописима Законика то је сведочанство о византијском пореклу великог броја одредаба Законика, а не о његовој примени у некадашњим областима Византијског царства. Томе у прилог најбоље говори члан 176, који изричито потврђује уређење, права и повластице с којима су византијски градови дошли под Душанову власт, а посебно начин суђења<sup>9</sup>. Остали прописи Душановог законика који се тичу грчких области само потврђују баштинска права која је Душан до тренутка издавања Законика доделио грчкој властели и градовима или она права која су затечена у тренутку освајања (чл. 39, 117, 124)<sup>10</sup>. Када је потврђивао или додељивао повластице византијским правним и физичким лицима, он је то радио држећи се образаца који су владали у Византији. Због тога је дестинатарима у византијским областима издавао повеље на грчком трудећи се да опонаша изглед и стил хрисовуља и простагми византијских царева. Повеље на српском за њих не би имале никакав значај, као што вероватно ни судије у Серу или ком другом византијском граду не би имале користи од српског Душановог законика.

Законик се, по свему судећи, није примењивао на Светој Гори нити на светогорским метосима у Грчкој земљи, али зато јесте на светогорским метосима у Српској земљи. Они су у ово доба одреда припадали српском Хиландару, те је његовим посредовањем отворен пут уласку Законика на Атос. Законик садржи више од једне трећине прописа, посредно или непосредно везаних за питања Цркве. Црква је у односу на одговарајуће одредбе Законика имала двојаку улогу — примењивала је и бранила своја права, али је морала и да поступа у складу с обавезама које је законодавац прописао. Она је, такође, истовремено била у положају објекта и субјекта Законика и зато су црквене установе и старешине морали поседовати примерак Законика, примењивати његове прописе у оквиру своје судске надлежности (право суђења клиру и житељима црквених властелинстава, дела против вере, брачно и наследно право) или доказивати и бранити своје повластице и права. Хиландарцима су, према томе, примерци Законика били неопходни пре свега због прописа који су се односили на повластице, уређење и управљање властелинством у Српској земљи. Довољно је

<sup>8</sup> *Острогорски Г.* Серска област после Душанове смрти. Београд, 1965. С. 80–103; *Живојиновић М.* Судство у грчким областима Српског царства // ЗРВИ. 1967. Књ. 10. С. 197–249; *Кораћ Д.* Света гора под српском влашћу (1345–1371) // ЗРВИ. 1992. Књ. 31. С. 106–108, 147–151, 157–165; *Ферјанчић Б.* Византијски и српски Сер у XIV столећу. Београд, 1994. С. 63–112.

<sup>9</sup> *Соловјев А.* Судије и суд по градовима Душанове државе // Гласник Скопског научног друштва. 1930. 7–8. С. 147–162; Душанов законик / приредио Ђ. Бубало. Београд, 2010. С. 113–114, 216–217.

<sup>10</sup> Душанов законик. С. 83, 98, 100, 163, 192, 195.

поменути члан 33, који налаже црквеним људима да се у споровима суде пред својим старешинама, или 78, који у споровима Цркве и световних поседника одређује надлежност царског суда<sup>11</sup>. Одиста, у хиландарском архиву сачувано је више исправа које сведоче о земљишним парницама Хиландара, о спроведеном доказном поступку на терену и доношењу пресуда у складу са Закоником, чак и две оригиналне Душанове исправе из последњих година његове владавине — једну о праву на село Карбинци код Штипа, а другу о хиландарским међама у Кунаранима — које су издате на молбу хиландарских игумана и у којима се у санкцији прети ономе ко наруши записане одредбе «да се распе и накаже како повелѣва законикъ царѣства ми» односно «да се распе и накаже по законикоу како и невѣрѣникъ»<sup>12</sup>. С друге стране, нема доказа који би довели у везу примену прописа о монашкој дисциплини из Законика (чл. 13, 14, 15) са сразмерно честим променама на челу Хиландара средином 14. века<sup>13</sup>.

Промене друштвених и политичких околности наредних деценија и са њима повезане нова систематизација и редукција грађе Законика, измене у тексту појединих чланова, можда и ново кодиколошко окружење одразили су се на даље умножавање и коришћење рукописа Душановог законодавства на Светој гори. Чак четири од десет рукописа старије редакције преписани су, нађени или извесно време чувани у неком од светогорских манастира — Атонски, Ходошки и Хиландарски из прве половине 15. века и Шишатовачки из средине 17. века. Од 17. века у манастиру Хиландару чува се и један рукопис с текстовима Скраћене синтагме и Јустинијановог закона.

**Атонски** рукопис набавио је Виктор Иванович Григорович током свог бављења на Светој Гори 1844/1845. У науци су присутни противречни подаци о томе да ли га је нашао (или добио) у манастиру Хиландару или у манастиру Светог Павла<sup>14</sup>. У сваком случају, након Григоровичеве смрти 1876. предат је, заједно са осталим рукописима који су се задесили у његовом поседу у тренутку смрти, на старање Румјанцовском музеју у Москви. Данас се чува у Руској државној библиотеци у Москви, у рукописном фонду број 87 (собр. Григоровича), № 28 /М.1708<sup>15</sup>. Рукопис садржи текстове Душановог законодавства уобичајеног састава и редоследа: Скраћена синтагма (с Правилима св. Јована Посника), Јустинијанов закон и Душанов законик. Између Јустинијановог

<sup>11</sup> Душанов законик. С. 81, 90.

<sup>12</sup> Соловјев А. БѣЦИ у Душановој повељи г. 1355 // ПКЈИФ. 1926. Књ. 6/2. С. 190; Ђирковић С. Хређин поклон Хиландару // ЗРВИ. 1982. Књ. 21. С. 117; уп.: Душанов законик. С. 23.

<sup>13</sup> Уп.: Ђирковић С. Хиландарски игуман Јован (Проблем аката српске царске канцеларије) // Осам векова Хиландара: Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура. Међународни научни скуп, октобар 1998. Београд, 2000. С. 59–70. (Научни скупови САНУ; ХСV. Одељење историјских наука; 27).

<sup>14</sup> *Vogišić V. Pisani zakoni na slovenskom jugu. Zagreb, 1872. I. С.37; Викторов А. Е. Собрание рукописей В.И. Григоровича. М., 1879. С. 22–24.*

<sup>15</sup> О Атонском рукопису видети: *Радојчић Н. Око Душанова законика IV. Атонски рукопис Душанова законика // Историјски часопис. 1959. Књ. 9–10. С. 101–112; Законик цара Стефана Душана. Београд, 1975. Књ. 1: Струшки и Атонски рукопис. С. 63–92, 161–219. (САНУ. Одељење друштвених наука. Извори српског права; 4); Душанов законик. С. 27–28.*

закона и Душановог законика преписано је неколико антилатинских састава, међу којима: Анастасија Антиохијског и Кирила Александријског Кратко изложеније о вери и Кратко исповеданије како и којего ради дела отлучише се от нас латини. Ови састави се неретко преписују уз текстове пуне Синтагме (УБ, Ђор. ПБ 70, НБС 43), а налазе се по правилу у зборницима или одељцима мешовитих зборника догматско-полемичког састава (нпр. Зборник Владислава Граматика, ХАЗУ III а 47).

**Хиландарски и Ходошки** рукопис писала је једна рука у трећој или четвртој деценији 15. века. Не зна им се место настанка, али није искључена могућност да су преписани на Светој Гори. Хиландарски рукопис открио је у Хиландару такође Григорович, током свог боравка крајем 1844. Тамо се и данас налази, у збирци словенских рукописа (бр. 300)<sup>16</sup>. Ходошки рукопис мењао је више пута место чувања. Изгледа да је донет на територију Хабзбуршке монархије у време Бечког рата, једно време био је својина епископа арадског Исаије Антоновича, а потом се обрео у манастиру Ходош у Банату. Павле Јосиф Шафарик набавио га је од Самуила Маширевића 1830. и доцније понео са собом у Праг. Данас се чува, заједно са осталим рукописима из Шафарикове библиотеке, у Народном музеју у Прагу, сигнатура: IX F 10 (Š 14)<sup>17</sup>. Хиландарски рукопис садржи текстове Душанова законодавства, према уобичајеном редоследу. Рукопис није сачуван у целини; текст се прекида на почетку 125. члана стандардне нумерације Душановог законика. С обзиром на то да га је писао исти писар као и Ходошки и да је са њим текстуално готово истоветан, може се оставити као могућност да је био истог или сличног обима и састава као овај други. У Ходошком рукопису текстовима Душанова законодавства следи читав низ састава различитог карактера, међу којима су на првом месту изводи из Номоканона, потом следе Гатања, Рожданик по зодијаку, Сказаније о телесех чловеческих и с'ставех; Лечебник, молитве, изреке, Пророштво деспота Стефана, Трепетник, Громовник итд. Ходошки препис садржи само 131 члан Душановог законика, а текст се завршава 152. чланом стандардне нумерације. Пошто је писар наставио преписивање на истој страници на којој завршава Душанов законик, могуће је да је користио два предлошка, од којих је ономе са Душановим законодавством недостајао крај или је на такав начин настао рукопис који је њему послужио као предлошак.

**Шишатовачки** рукопис доспео је у руке Павла Шафарика тридесетих година 19. века, вероватно из манастира Шишатовца, јер му је последњи власник и

<sup>16</sup> О Хиландарском рукопису видети: *Радојчић Н.* Хиландарски рукопис Душанова Законика // ЗРВИ. 1963. Књ. 8/1. С. 246–250; Законик цара Стефана Душана. Београд, 1981. Књ. 2: Студенички, Хиландарски, Ходошки и Бистрички рукопис. С. 10–13, 27, 73–110. (САНУ. Одељење друштвених наука. Извори српског права; 4); Славянские рукописи афонских обителей / сост. А. А. Турилов и Л. В. Мошкова, под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники, 1999. С. 331–332, № 825; *Станковић Р.* Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV–XV века. Београд, 2007. С. 347, № 300; Душанов законик. С. 33–34.

<sup>17</sup> О Ходошком рукопису видети: *Vašica J., Vajs J.* Soupis staroslovanských rukopisu Národního musea v Praze. Praha, 1957. S. 212–219; Законик цара Стефана Душана. Књ. 2. С. 13–20, 27–31, 111–168; Душанов законик. С. 30–33.

наденуо име. Рукопис се данас чува у Народном музеју у Прагу, у Шафариковој збирци, сигн: IX F 21 (Š 15)<sup>18</sup>. Шишатовачки кодекс састоји се из два дела. Првих 120 листова садрже Душаново законодавство уобичајеног састава и распореда и три црквена састава истих наслова, садржине и редоследа као и прва три која следе Душановом законнику у Ходошком рукопису. У другом делу рукописа, на свега 18 листова, исписани су другом руком канонски трактати Захарија Марафара. Текстолошком и језичком анализом утврђено је да се први део Шишатовачког рукописа поклапа у склопу и садржају с Ходошким. То би значило или да се Шишатовачки ослања на Ходошки или да оба имају заједничког претка. Иако се према филиграмима Шишатовачки датује у 17. век, на крају законског дела текста постоји запис, писан руком писара, о преписивању рукописа 1541. на Светој Гори («Сы светїи законїкь писахъ въ светеи горе въ лѣто ж̃ м̃ ѿ (7049) мѣсеца юуліа ѿ дань»). Овај запис вероватно је преписан заједно с основним текстом предлошка. То би био показатељ да је постојао бар један посредник између Ходошког и Шишатовачког рукописа, тј. да је 1541. начињен на Светој Гори препис са Ходошког, а да је тај препис послужио као предлошак Шишатовачком. То би, на крају, значило да се Ходошки препис у 16. веку налазио на Светој Гори. Међутим, предлошак Шишатовачког је вероватно био без завршетка будући да не преноси у целости текст Ходошког. У случају да сродност Шишатовачког са Ходошким потиче од заједничког претка, то би значило да је један од његових изданака, непотпун или оштећен, преписан на Светој Гори и послужио Шишатовачком као предлошак. Да ли је, пак, сам Шишатовачки преписан на Светој Гори, на то питање не може се дати поуздан одговор.

**Јањевски** рукопис непотпуног Душановог законодавства (без Душановог законика) преписан је у Јањеву 1619/1620. руком јеромонаха Авксентија, који га је и завештао Хиландару. Према запису, писар је одредио да рукопис после његове смрти «бхдетъ въ игѣмнарїе, въ домоу пресветыѣ Богородице ѿбитѣль Хиландара мѡнастыра, да бхдетъ светѡнаставником игѣменомъ на прочитанїе и ѿ мнѣ смѣреннѣмъ въ вѣспоминанїемъ». Чува се у збирци словенских рукописа манастира Хиландара (бр. 301)<sup>19</sup>. Распоред текстова Душановог законодавства исти је као у Призренском рукопису, укључујући и главу X-28 из Пуне синтагме, преписану између Скраћене синтагме и Јустинијановог закона, са истом грешком као у Призренском. И поређење текстова Јустинијановог закона показује иста одступања, чак и исте грешке као у Призренском рукопису. Након текста Скраћене синтагме преписани су изводи из Требника и Епитимијног номоканона и полемички састави.

Преписи Душановог законика старије редакције, посредством којих је текст са знатним бројем одлика изгубљеног оригинала овог правног споменика

<sup>18</sup> О Шишатовачком рукопису видети: *Vašica J., Vajs J. Soupis staroslovanských rukopisu Národního musea v Praze.* С. 237; Законик цара Стефана Душана. Београд, 1997. Књ. 3: Барањски, Призренски, Шишатовачки, Раковачки, Раваничи и Софијски рукопис. С. 4–5, 171–224. (САНУ. Одељење друштвених наука. Извори српског права; 4); Душанов законик. С. 40–41.

<sup>19</sup> О Јањевском рукопису видети: *Соловјев А. Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка.* С. 362, № 5; *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара Београд, 1978. С. 129–130, № 301; *Славянские рукописи афонских обителей.* С. 315, № 791.

доспео до нашег времена, сведочанство су о његовој употреби у крилу Цркве, а с том намером су можда и редиговани и преписани заједно са Скраћеном синтагмом и Јустинијановим законом. Примерци Законика намењени царевим судијама и уопште они коришћени у световним установама нису опстали, а они рукописи Законика који су преживели све недаће туђинске власти можда чак представљају посебну варијанту сачињену за потребе црквених судова. Управо чињеница да су се чували и користили у црквама и манастирима пружила им је могућност да опстану до садашњег времена.

Није без значаја чињеница да је редукација грађе Законика, присутна у појединим рукописима од 15. века као израз прилагођавања другачијим условима примене, оставила нетакнуте оне чланове који се посредно или непосредно тичу Цркве. На истој страни једино је могуће тражити одговорност и за измене и допуне текста појединих прописа (чл. 11, 13а, 78, 101 итд.)<sup>20</sup>. Има, рецимо, јаким наговештаја у једној опширној допуни 18. члану у Ходошком (и Шишатовачком) рукопису да је овај препис рађен за неки манастир<sup>21</sup>.

У прилог употреби у крилу Цркве говорило би и кодиколошко окружење у којем се Душанов законик налази. Већ је поменуто да су у Атонском, Ходошком и Шишатовачком, уз текстове Душанова законодавства преписани и догматско-полемички састави и изводи из Номоканона. Томе се могу додати и примери Призренског, иначе генерацијама чуваног у свештеничкој породици Поповић из села Дворана покрај Призрена, који има између Скраћене синтагме и Јустинијановог закона преписану одредбу X-28 из Пуне синтагме («ГД канонику, и ѿ хже хиротонии даемыхъ») и састав «Светаго василіа сказаніе и справленіе црѣковное», а после текста Душановог законика још и правила о посту и «Разсоужденіе вѣсесветѣишего патріарха кврѣ генадіа схоляріа»<sup>22</sup>, и Барањског, који има чак 19 допунских текстова, додуше преписаних са другог предлошка, међу којима је неколико краћих епитимијних састава, такозваних номоканунаца, компилације и изводи из канонских правила, поглавито за потребе свакодневне пастирске службе парохијског свештенства<sup>23</sup>. Обично се узима као необорива чињеница да су текстови који претходе Душановом законнику у рукописима настали за потребе световних судова. Тврдњу, коју су својевремено најживље заступали Тимофеј Дмитријевич Флоринскиј и

<sup>20</sup> Душанов законик. С. 77, 90, 95.

<sup>21</sup> «И калоггеріе кои се соу постригли, топици из метохије тези црѣкве, да не живоу оу тези црѣкве, нѣ да гредоу оу ине монастыре, да им се даваа храна. Сего ради сице рече се ѿ них: живоуште бо вѣ монастыри мнозе злобѣ повинни соут. Не могуѣт бо вѣси оудрѣжати естество ѣако не дати что любо комоу ѿ сѣродникѣ и знаемых. Паче бо и сѣблазѣн вѣ братіах веліа, наричюѣт бо иных вѣ монастыри гости и пришльце. Сего ради сице бысть: Аште ли кто ѿ них и боудет вѣ монастыри, нѣ ни вѣ часѣм да боудет ѿбладае ѿ их же хоштет вѣзѣм даати ѣакоже хоштет» (Исто. С. 79).

<sup>22</sup> Законик цара Стефана Душана. Књ. 3. С. 159–160; Душанов законик. С. 38–40.

<sup>23</sup> Законик цара Стефана Душана. Књ. 3. С. 85–87; *Синдик Д.* Осврт на црквено-правне одредбе Барањског зборника // Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора. Београд, 2009. С. 199–204. (САНУ. Одељење друштвених наука. Извори српског права; XVI); Душанов законик. С. 36–38.

Александар Васиљевић Соловјев, да је скраћивање Синтагме извршено с тим циљем, те су стога из њеног састава избачена махом црквена правила<sup>24</sup>, довео је, с правом, у питање Сергеј Викторовић Троицки указавши на чињеницу да преко две трећине прописа издвојених у Скраћену синтагму спада у судску надлежност Цркве<sup>25</sup>. И одредбе Јустинијановог закона могу се односити на насељенике на црквеним властелинствима. Скраћена синтагма и Јустинијанов закон преписивани су и самостално, без Душановог законика, али тада увек уз различите црквено-правне саставе, најчешће епитимијне номоканоне, изводе из требника, антилатинске списе и сл. Поред већ представљеног Јањевског, познато је још шест рукописа непотпуног Душановог законодавства, сви из 16. и 17. века, и један фрагментарно сачувани рукопис Скраћене синтагме из збирке рукописа манастира Никољца (бр. 67)<sup>26</sup>.

Српска црква је наставила да користи Законик као извор права и после нестанка самосталне државе, под османском влашћу, за питања у којима је задржала пуну или делимичну судску аутономију. То се, као што непосредно сведоче берати о постављењу српских архијереја, односило на брачно право, јурисдикцију у духовним стварима, постављење клирика и њихову дисциплину, организацију епархија, право на коришћење црквене имовине, право на црквене дажбине, каритативну делатност итд<sup>27</sup>. За свакодневну пастирску службу архијереја или игумана текстови Душановог законодавства пружали су много позитивне правне грађе. Међутим, на Светој Гори у време османске власти, простор за њихову примену био је у приличној мери скучен. С једне стране чињеницом да су их могли користити само српски, већински српски или словенски манастири, и то у средини која се одвајкада равнала према нормама византијског права, а с друге, особеностима уређења и положаја Свете Горе и њених манастира, без јурисдикције над припадајућим хришћанским стадом и без додира са истојезичним надлежним архијерејом.

Света Гора имала је у Турском царству статус црквене заједнице на јасно омеђеној територији, колективног правног тела, с тачно утврђеним фискалним обавезама и самоуправом. Уређење и начин живота светогорске заједнице умногоме се и даље заснивало на важећем типичу, а међусобни спорови и

<sup>24</sup> Флорински Т. Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков. С. 437–447; Соловјев А. Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка. С. 359–369.

<sup>25</sup> Троицки С. Црквено-политичка идеологија Светосавске крмчије и Властареве синтагме // Глас САН. 1953. 212. С. 192–193.

<sup>26</sup> Соловјев А. Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка. С. 360–363; Мошин В. Ћирилски рукописи у манастиру Никољцу код Бијелог Поља // Историјски записи. 1961. Књ. 18. С. 702, № 68; Станковић Р. Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никољца // Археографски прилози. 1994. Бр. 16. С. 191, № 67.

<sup>27</sup> Уп.: Бошков В., Бојанић Д. Султанске повеље из манастира Хиландара. Регеста и коментар за период 1512–1601 // Хиландарски зборник. 1991. 8. С. 208–209 (берат панчевачког митрополита Андрије, Цариград, 3. април 1582); Чолић Љ. Турски документи за историју Српске православне цркве. Фонд Глише Елезовића. Приштина, 1996. С. 40–44 (берат пожаревачког митрополита Јоаникија, Једрене, 31. март 1675), 47–52 (обновљени берат српског патријарха Арсенија IV, Цариград, 2. октобар 1730); Шулетих Н. С. Берат патријарха Калиника I // Зборник Матице српске за историју. 2011. Књ. 83. С. 97–104 (Цариград, 17. март 1691).

договори могли су бити решавани споразумно или пред судом Протатског сабора, епархијског архијереја или патријарха, без призива на турске кадије и шеријатски суд. Међутим, иако нису имали обавезу да се обраћају турским судовима, осим у случајевима спорова с муслиманима или кривичних дела, светогорски манастири све чешће су користили ту могућност, незадовољни пресудама хришћанских судова или подозриви према њиховој начелној непристрасности. Истина, лавовски део парница које су доспевале пред кадије тичале су се пословичних светогорских размирица око непокретне имовине (питања права власништва и граница)<sup>28</sup>. Хиландарци су се, рецимо, са много мудрости и вештине прилагођавали околностима у којима није било јасних и познатих мерила, нити вештих људи који су били вични да направе разлику између фалсификата и аутентичне исправе да би стекли имовинска права чији су стварно или наводно порекло и старина извођени из средњег века. Били су прави мајстори у кривотворењу и подметању наводних Душанових повеља турским званичницима, а мера њиховог успеха била је одређена укључивањем садржине кривотворене исправе у званичан турски документ, чиме је превара добијала правну снагу<sup>29</sup>.

Са тако скромним потребама за позивањем на одредбе Душанова законодавства, без непосредних доказа о њиховој примени, ипак треба покушати наслутити разлоге за преписивање и чување рукописа Душановог законодавства на Атосу. Канони Православне цркве били су свакако присутни у манастирским библиотекама посредством Законоправила и Пуне синтагме. У Хиландару се чува један препис Пуне синтагме из 1385/1395 (Хил. 299), који је претходно припадао српском манастиру Светог Павла<sup>30</sup>. У истом манастиру чувао се препис Синтагме (вероватно из 14. века) до 1655, када је поклоњен руском цару<sup>31</sup>, а из почетка 15. века је препис који се данас чува у манастиру Зографу (бр. 92)<sup>32</sup>. Један примерак Пуне синтагме преписан је у Карејској келији Светог Саве 1559, за време игумана Силвестра, који га је, поставши рашки митрополит, понео са собом. Данас се чува у ризници Цетињског манастира (бр. 56)<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> *Фотић А.* Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век). Београд, 2000. С. 60–62, 83–96, 100–103.

<sup>29</sup> *Фотић А.* Средњовековне повеље на шеријатском суду: примери из повести манастира Хиландара (XV–XVI век) // Хиландарски зборник. 2004. 11. С. 325–336.

<sup>30</sup> Славянские рукописи афонских обителей. С. 341, № 852.

<sup>31</sup> Чувао се у Воскресенском Новојерусалимском манастиру, потом у Синодалној (Патријаршијској) библиотеци, а од 1920. у ГИМ. *Леонид, архим.* Описание славяно-русскихъ рукописей книгохранилища ставропигиального Воскресенскаго, Новый Иерусалим именуемаго монастыря. М., 1871. С. 22–23, № 20; *Амфилохий, архим.* Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки. М., 1875. С. 102–105, № 27; *Леонид, архим.* Словено-српска књижица на Светој Гори Атон // Гласник Српског ученог друштва. 1877. 44. С. 277, нап. 1.

<sup>32</sup> *Кодов Хр., Райков Б., Кожухаров Ст.* Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. София, 1985. Т. I. С. 69–70, № 92; Славянские рукописи афонских обителей. С. 341, № 853.

<sup>33</sup> *Момировић П., Васиљев Љ.* Ђириличке рукописне књиге Цетињског манастира: XIV–XVIII вијек. Цетиње, 1991. С. 211–213.

Међу грађом Синтагме могли су се наћи многи одговори на питања из живота манастирске заједнице. Нешто од тога ушло је и у избор Скраћене синтагме, рецимо А-15 («СѢ ѡтлоченїи»), Д-7 («СѢ иже вѣ соудилиштихъ свѣдѣтелєхъ»), М-7 («СѢ монастырѣхъ и ѡ мнисѣхъ»); Ф-6 («СѢ хиротонисхъ-мьихъ на иманїи»), затим правила о покајању Јована Посника итд. Јустинијанов закон садржи неколико правила о поступку и о споровима око међа, која су у неизбежним парницама светогорских манастира могла бити од користи, разуме се само уколико се није ишло пред турске кадије; затим одредбе о наполичарима, о свештенотатству. Истини за вољу, Душанов законик нудио је најмање, а и то што се могло искористити (рецимо, чланови 4, 12, 13а, 14, 15, 19, 28, 29, 33, 36) већином се заснивало на канонима, приступачним посредством Законоправила и Синтагме. Поред тога, може се претпоставити позивање на прописе који су се односили на метохе Српској земљи, попут праксе из доба царства, разуме се у оној мери у којој су примењивани од обласних господара и деспота, и то док нису изгубљени турским разарањима и освајањима. Ваља признати да су и без Душановог законодавства српски манастири на Светој Гори могли у целости задовољити потребу за текстовима правила Православне цркве или прописима за свакодневне изазове живота у манастирској заједници и заједници манастира. Али, исто тако, да је Душаново законодавство, по речима јеромонаха Авксентија, служило «светѡнаставникѡм игѡменоѡм на прочитанїе» или братији за подсећање на славног српског владара и штедрог манастирског приложника, чија је широка рука и у вековима турске власти доносила добробити монасима.

## Summary

### Ђ. Bubalo

#### Dušan's legislation on Mount Athos

Emperor Stephen Dušan legislation or Dušan's legislation is the term used to refer to the collection of legal texts which includes the Abbreviated Syntagma of Matthew Blastares (with the Rules of Saint John the Faster), Justinian's Code, and Dušan's Code. Emperor Dušan never attempted to enforce the regulations contained in Dušan's Code in Byzantine regions of the Serbian Empire. As far as we can tell, the Code was not enforced on Mount Athos and Athonite metochions in Greek lands; it was, however, in use in metochions belonging to the Hilandar Monastery in the Serbian land. Thus, the monks of Hilandar needed copies of the Code primarily as a source of information about the regulations referring to the privileges, organization and government of landed estates in the Serbian land. Extant charters addressed to Hilandar about various judicial proceedings, in which the Emperor cites stipulations from his Code, attest to this.

Four manuscripts belonging to Dušan's legislation have been copied or discovered or were for a while kept in one of the Athonite monasteries. The manuscripts in question are: the Athonite manuscript [Russian State Library in Moscow, F 87 (the Grigorovich collection), Lib. Sig. № 28, M 1708], the Hodoš manuscript [The National Museum in Prague, IX F 10 (§ 14)] and the Hilandar manuscript [Hil. 300] (all three

dating from the first half of the 15th century), as well as the Šišatovac manuscript from the mid-17th century [The National Museum in Prague, IX F 21 (Š 15)]. The Janjevo manuscript [Hil. 301], which contains the texts of the Abbreviated Syntagma and Justinian's Code, has been copied in 1619/1620 and kept at Hilandar ever since the 17th century. All five manuscripts contain additional compositions, mostly excerpts from the Nomocanon.

The Serbian Church continued to consult Dušan's Code on issues in which it still had full or partial judicial autonomy under Ottoman rule. On Mount Athos, the area where it could be enforced was quite limited. It could only be used by Serbian or Slavic monasteries which no longer had jurisdiction over their Christian faithful and had lost all connections to the governing bishop who spoke the same language, but in their internal disputes the monasteries started appealing more often to Turkish than to Christian courts. No direct evidence about the application of stipulations from Dušan's legislation on Mount Athos has been preserved. However, based on the fact that Dušan's legislative manuscripts were kept on Mount Athos and that some of the regulations contained therein remained applicable even in the circumstances of Ottoman rule, we can safely assume that they were used in everyday judicial matters. For example, the material contained in the Abbreviated Syntagma offered numerous answers to questions about the everyday life of the monastic community, while Justinian's Code contained rules about the proceedings in disputes concerning borders, as well as regulations pertaining to sharecroppers and the theft of Church property. Also, Dušan's legislation probably served as useful reading material for hegumens; to the monastic brotherhood, on the other hand, it was a reminder of the illustrious Serbian emperor and his generous patronage.

## КА СРПСКОМ СВЕТОГОРСКОМ ОТАЧНИКУ

Српско монаштво придружило се организовано светогорској монашкој заједници на самом крају XII века. Са обновом манастира Хиландара и царским одобрењем да га настане српски монаси дометнут је још један цветник у Богородичином земаљском врту у коме су се поред преовлађујућег грчког монаштва налазили Грузинци у манастиру Светог Јована Ивирона, Руси у Светом Русику и Бугари у Светом Зографу. Привлачењу и окупљању српског монаштва на Светој Гори пресудно су допринели свети Симеон и свети Сава. Својим пореклом и угледом, каквом у то време није било равног међу Светогорцима, свети Симеон и свети Сава утицали су на долазак прве генерације монаха из српских земаља. По Савином сведочењу у *Житију светог Симеона* први хиландарски игуман био је Методије. У том почетном периоду у Хиландару је било четрнаест монаха. По Симеоновом престављењу, како је Сава забележио, «тај храм од незнатног и малог у велелепну узнесе се појаву», а хиландарско братство за кратко време нарасло је на деведесет монаха.

Непуна следећа два века, то јест цео XIII и седам деценија XIV века, све до појаве Турака после Маричке битке, био је златан период за српско монаштво на Светој Гори. Српски духовник и врхунски познавалац грчког и словенског језика, инок Исаија, записао је живо и сликовито уз превод дела Псеудо-Дионисија Ареопагита у каквим временима је почео превођење, а у каквим га је окончао: «А књигу ову светог Дионисија, велим, у добра времена, дакле, почех, када божаствене цркве и Света Гора, рају сличне, цветаху као неки врт крај извора свагда напајан, а сврших ту у најгора од свих злих времена».

Устројивши типик у манастиру Хиландару и Карејској испосници, свети Сава је поставио основе српском монаштву на Светој Гори, а тиме и свуда у српским просторима где је било манастира не само у та времена, него и у оним који су настајали у будућим вековима. Сталном помоћи српских владара српског монаштва на Светој Гори њихов број увећавао се и оно се временом распростраило и ван првобитног хиландарског језгра. Тако је манастир Светог Павла постао друго знатно стециште српског светогорског монаштва. Сачуване повеље српских владара најнепосредније говоре о сталној бризи за редовну помоћ српском светогорском монаштву, али и манастирима других народа. Зна се да је у време цара Душана стигла знатна помоћ и руском манастиру Пантелејмону, који је био запао у велике невоље. Данас се зна за око стотинак повеља српских владара издатих само манастиру Хиландару, који је временом стекао огроман углед и поседе како на Светој Гори тако и ван ње. У тако повољним приликама сви српски монаси на Светој Гори постали су равноправни Светогорци заједно са својом сабраћом из редова грчког, грузијског,

---

\* Филолошки факултет Универзитета у Београду.

руског, бугарског и румунског народа. Посебне везе између монаха манастира Хиландара неговане су са монасима грчког Ватопеда и Есфигмена, као и бугарског Зографа и руског Пантелејмона. Њихова сарадња одвијала се кроз добре односе и наглашенија и вишеструка заједничка преписивачка и преводилачка остварења. Бројни српски рукописи који се и данас налазе у другим светогорским манастирима сведоче о живој сарадњи српских монаха са својом сабраћом из братстава других народа.

Богато монашко искуство бројних генерација Светогораца, стицано више од хиљаду година, достигло је увелико такву зрелост да се могло равнати са старијим монаштвом из првобитног египатског и каснијег блискоисточног периода. О томе најбоље говоре Светогорци који су својим трпељивим и богоугодним животом прошли узаном монашком стазом и тесним вратима те тако постали свети досегнувши божанске висине. Постојање култова њихове светости посведочено је у бројним светогорским житијима и црквеној поезији.

Настојање да се о свим светим Светогорцима проговори на једном месту исказало се у руском двотомном *Атонском патерику*<sup>1</sup>, који је доживео више издања и накнадних проширења. За разлику од уобичајеног значења<sup>2</sup>, појам *патерика* овде је пре свега употребљен за предочавање живота светих атонских отаца. Управо у том значењу и ми користимо израз *отачник* у овом раду желећи да укажемо на удео српских светих у вишевековном светогорском простору. Притом имамо на уму најпре корпус књижевних дела која прате њихово слављење. Он би се као посебна целина у склопу српске средњовековне књижевности са великим оправдањем могао назвати Српски светогорски отачник.

У *Атонском патерику* изложен је по датумима у оквиру сваког месеца живот светих Светогораца. Почев од најстаријих, светог Атанасија, оснивача Велике лавре, затим светог Јована Ивилона, оснивача манастира Ивилона, па кроз наредне векове, наведена су имена са житијима око стотину светих монаха Светогораца. Међу њима највише је светих грчког порекла, али ту су такође свети из грузијског, руског, бугарског и српског народа. О сваком од њих проговорено је кроз краћи или дужи извод из њихових житија. Својим приступом ова обимна двотомна књига умногоме подсећа на чти-минеје.

*Атонским патериком* обухваћени су следећи свети српски Светогорци: свети Симеон мироточиви (13. фебруара), свети Сава, први архиепископ српски (14. јануара), свети Сава II, архиепископ српски (8. фебруара), свети Јоаникије I, архиепископ српски (28. маја), свети Јевстатије, архиепископ српски (4. јануара), свети Никодим, архиепископ српски (11. маја), свети Данило II, архиепископ српски (19. децембра), свети Јефрем, патријарх српски (15. јуна). У Додатку на крају *Атонског патерика* засебно је изложен живот преподобног старца Исаије, за кога је у његовом *Житију* наведено да се слави 21. августа. Уз све ове свете Србе под 30. августом наведен је Заједнички помен светим српским светитељима и учитељима.

<sup>1</sup> Афонский патерик, или Жизнеописания Святых, на Святой Афонской горе просиявших. СПб., 1875.

<sup>2</sup> Трифуновић Ђ. Отачник // Трифуновић Ђ. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Друго, допуњено издање. Београд, 1990. С. 224–229.

Сви овде наведени свети српски монаси подвизавали су се на Светој Гори у краћем или дужем периоду свог земаљског живота настојећи да заслуже небеско царство. Колико је Света Гора била највиша монашка школа на просторима источног хришћанства сведочи низ угледних личности однегованих на богатом искуству бројних покољења Светогораца и књижевном наслеђу присутном у изобиљу у сваком манастиру како на грчком тако и на словенском језику. Поред преовлађујуће византијске књижевности, настајале у дугим вековима, Света Гора постала је важно средиште изворног стварања православних Словена.

Тако су манастири Пантелејмон, Зограф, Свети Павле и Хиландар са својим скитовима и ћелијама однеговали учено и даровито монаштво које је било кадро да створи незаобилазна и чак врхунска дела руске, бугарске и нарочито српске књижевности. У непрестаном духовном струјању светогорског словенског монаштва са матичним језгром својих народа настајао је још разноврснији и богатији вид књижевног стваралаштва и непрестаних међусобних утицаја. У српској књижевности неки од највиших уметничких домета настали су управо на Светој Гори. То су скоро искључиво дела посвећена светим Србима Светогорцима. И стога сматрамо да она могу са великим оправдањем да се наглашеније схватају као целина обухваћена називом Српски светогорски отачник.

Ако се узме у обзир све што је изворно настајало у српској књижевности на Светој Гори, видеће се да оно носи сва обележја најбоље светогорске стваралачке традиције прожето узорима и обрасцима византијског наслеђа. Српски светогорски писци имали су ослонац не само на затечено и вековима присутно у византијској књижевности, него и непрестани континуитет својих српских претходника. Као и у много чему када је у питању српско присуство на Светој Гори, тако на његовим почецима и у књижевности стоји свети Сава. До данас сачувани његови радови указују на жанровску разноврсност и окренутост кључним прозним и песничким врстама потребним за прослављање светих. Своје *Житије* и *Службу* он је посветио оцу светом Симеону и тако у српској књижевности разрастао и оснажио најплоднију, светогорску, грану стварања на српскословенском језику. Истовремено, он је постао учитељ свим будућим српским писцима пре свега на Светој Гори, али и онима који су стварали у другим средиштима српских простора.

Први и највећи од свих Савиних ученика, иако је за себе написао да је његов последњи ученик, био је Доментијан. Захвативши из највећих светоотачких узора, кретао се у *Житију светог Саве* и *Житију светог Симеона* широком казивачком стазом преплићући наративно и реторско, лирско и епско, древно библијско и узвишено савремено, стрпљиво срочено дугим и китњастим реченицама какве се више неће сретати у делима српских писаца, осим нешто касније код Новобрђанина грчког порекла Андонија Рафаила, који је писао у најбољим манирима стила плетенија словес. Сплитао је Доментијан похвале свом учитељу Сави и светом Симеону стављајући их у исту раван са истакнутим библијским личностима чије су одлике побожност, одважност и надасве брига за своје духовно стадо.

Несвакидашњу појаву у српској светогорској књижевности представља знаменити хиландарски монах Теодосије, који је био Доментијанов ученик. Као

да није могло другачије да буде него да се даровити ученик надмеће са својим великим учитељем. Теодосије је осетио сву снагу и величину Доментијановог стваралачког узлета и то га је понело да се и сам запути сопственом стазом налазећи на њој нешто другачији ритам казивања, живљи, заокупљен моделима непосреднијег дочаравања својих јунака. Привукли су га велики светогорски претходници свети Симеон и свети Сава да им посвети заједничку *Похвалу*, засебно службе, *Заједнички канон Спасу Христу, светом Симеону и светом Сави, Заједнички канон светом Симеону и светом Сави на осам гласова и Заједнички канон светом Симеону и светом Сави четвртог гласа*. Поред ове двојице Светогораца, Теодосије је подарио *Житије и Службу светом Петру Коришком* спајајући тематски својим делом атоско са метохијским подвижништвом.

Ширином замисли да састави житија и службе светим Србима који их до тада нису имали, Данило Други ствара језгро будућег зборника посвећеног српским краљевима и архиепископима. У таквом настојању написао је житија двојици српских Светогораца, светом Јоаникију I и светом Јевстатију, а овом потоњем и службу. Један од Данилових ученика саставио му је *Житије* којим је дочарао његов буран живот препун изазова, а нарочито у сценама Даниловог храброг истрајавања да одбрани манастир Хиландар од каталонских разбојника.

Ученом Светогорцу и даровитом писцу Никодиму, будућем српском архиепископу и преводиоцу са грчког Јерусалимског типика светог Саве Освећеног, Марко Пећки саставио је *Службу*, а патријарху Јефрему, такође светогорском монаху, *Житије и Службу*. Непознати светогорски монах саставио је *Житије инокса Исаије*, преводиоца дела Псеудо Дионисија Ареопагита. Кругу дела Српског атонског отачника морало би се додати и *Житије светог Симеона*, које је написао његов средњи син Стефан Првовенчани.

Када се узме у обзир жанровска утемељеност овде набројаних дела посвећених светим Србима Светогорцима, она се јављају у три различита вида као што су житије, служба и похвала. Средишње личности Српског атонског отачника јесу свети Симеон и свети Сава. Светом Симеону посвећена су чак три житија, која су саставили свети Сава, Стефан Првовенчани и Доментијан. Њему су посвећене и две службе, једна светог Саве, а друга Теодосијева. Светом Сави састављена је најпре служба у раном периоду стварања његовог култа да би Теодосије касније написао изнова другу службу. Светом Сави посветио је његов непознати ученик *Службу преносу моштију из Трнова у Милешева*, затим непознати Милешевац *Службу уснућу светог Саве*, а трећи непознати писац написао му Акатист. Непознати песник саставио је светом Симеону и светом Сави Тропар, катавасију и светилан. Првом српском архиепископу написана су и два житија, најпре Доментијан, а онда и Теодосије. Усмереност у више наврата и писаца ка једном жанру и једној личности није непозната у старој српској књижевности. Таква појава само говори о изузетним личностима као што су свети Симеон, свети Сава и касније свети кнез Лазар.

Окупљањем свих наведених дела у јединствен корпус омеђен Српским светогорским отачником добија се природна целина која има јасно тематско извориште – свете Србе који су свој монашки живот везали за светогорске просторе. Истовремено, то је део српске средњовековне књижевности који има свој

непрекинути ток који се напајао новим нараштајима кадрим да се одмеравају са својим претходницима. Слична одређења светогорске књижевности овог типа постоје најпре и највише у грчкој књижевности, али и у руској, бугарској и грузијској. Ако такве целине и нису издвојене у посебним издањима било ког од наведених народа, оне свакако постоје саме по себи, а у свести историчара књижевности морале би добити заслужено место. Оно је утолико значајније када се има на уму велики број преписа свих дела светогорске хагиографске књижевности настајалих кроз векове и не само на Светој Гори, него на широким просторима исторног хришћанства.

### **Summary**

#### **T. Jovanović Towards a Serbian Mt Athos Paterikon**

Following the renovation of the Chilandar Monastery, towards the end of the 12th century Serbian monks joined the Mt Athos monastic community, which already included Greek, Georgian, Russian and Bulgarian monks. The period spanning almost two centuries that followed, that is, the entire 13th century and the first seven decades of the 14th century, until the arrival of the Turks after the Battle of Marica, was the golden age for Serbian monks on Mt Athos. Wishing to point to the rich creative contribution of Serbian writers thematically focused on Serbian Mt Athos saints, we propose that this entire corpus of literary works be designated as the Serbian Mt Athos Paterikon. It would comprise diverse works, in genre terms, by Serbian writers such as St Sava, Stefan the First-Crowned, Domentijan, Theodosius, Danilo the Second, Danilo's disciple Marko of Peć, and other unknown creators. They dedicated their works to St Simeon, St Sava, St Sava the Second, St Joanikije the First, St Eustatius, St Nikodemos, St Danilo the Second, St Ephrem and the holy old Isaiah. Through the Serbian Mt Athos Paterikon we point out the whole whose thematic origin were the holy Serbs who lived their monastic lives in the region of Mt Athos.

## **АФОН И ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ БОЛГАРИИ В КОНЦЕ XII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIII ВЕКА**

За пятьдесят с небольшим лет (1185–1241) времени правления первых пяти царей из династии Асеней — Петра, Иоанна Асеня I, Калояна, Борила и Иоанна Асеня II — возрожденное после завоевания Византией Болгарское царство сформировалось как самостоятельная полития, этнополитическая и конфессиональная общность с собственной культурной идентичностью. Среди источников формирования последней, на наш взгляд, выделяется уникальная культурная атмосфера Афона, сложившаяся к концу XII – началу XIII в., когда связи южнославянских земель с Константинополем и Фессалониками были осложнены упадком империи и ее разгромом в 1204 г. В 1169 г. игумен монастыря св. Георгия (Зографа) Симеон подписался кириллицей под одним из актов обители св. Пантелеймона (Россикона), что обычно трактуется как свидетельство преобладания славян среди зографского клира<sup>1</sup>, а в 1199 г. болгарская братия Святой Горы упоминается в написанном св. Саввой Сербским Житии св. Симеона (Стефана Немани)<sup>2</sup>.

Как известно, сведения письменных источников о контактах между Болгарией первых Асеней и Святой Горой весьма скудны. Сохранившиеся рукописи не обеспечивают необходимый для исследования этих контактов текстологический материал, а устойчиво атрибутируемые и датированные манускрипты афонского происхождения среди них отсутствуют. Лишь несколько лет правления Иоанна Асеня II между подчинением Эпирского государства и установлением Болгарской Патриархии (1230–1235) оставили отдельные документальные свидетельства о дарениях и ктиторстве Иоанна Асеня II Зографу, Ивируну, Великой Лавре, Ватопеду и афонскому Проту после битвы при Клокотнице (1230). Сохранились данные о пребывании на Афоне в 1232 г. ушедшего на покой главы Болгарской Церкви Тырновского архиепископа Василия, а ранее — его преемника Иоакима.

В классической историографии болгарского средневековья (К. Иречек, В. Златарский, И. Дуйчев) на основе известных писем болгарского царя Калояна (1197–1207) папе Иннокентию III с их ссылками на некие «старые книги»<sup>3</sup> и других аргументов сложилась устойчивая тенденция считать болгарскую культуру конца XII–XIV вв. преемницей «Золотого века» Симеона и Петра, осознание этого континуитета — базовым концептом культуры Второго

<sup>1</sup> Archives de l'Atchos. Paris, 1982. V. XII. Actes de Saint-Pantèlèèmon. № 8; Павликянов К. История на българския светогорски манастир Зограф от 980 до 1804 г. София, 2005. С. 24.

<sup>2</sup> Примери из старе српске књижевности. От Григорија Дијака до Гаврила Стефановића Венцловића. Београд, 1975. С. 18.

<sup>3</sup> Латински извори за българска история. София, 1965. Т. III. С. 307–378.

Болгарского царства, а его столицу Тырново — главным центром формирования этой культуры. При этом механизмы и формы культурного континуитета не всегда описывались в деталях, а содержание отдельных манифестаций, например, исторических фрагментов Синодика Болгарской Церкви или дополнений к Манассиевой Хронике, зачастую раскрывалось фрагментарно или вне контекста, в котором были созданы эти произведения.

В последней трети прошлого и в нынешнем веке археографические находки и текстологические выводы многих ученых (Ст. Кожухарова, Кл. Ивановой, Г. Попова, А. А. Турилова, Л. А. Мошковой, М. Йовчевой, Р. Станковой и др.) дали конкретные подтверждения и важные уточнения относительно роли Афона, и особенно Хиландарского монастыря, в сохранении книжного наследия болгарского «Золотого века». Современные оценки роли другого важного монастырского центра Святой Горы – Зографского монастыря св. Георгия — в культуре Второго Болгарского царства также существенно корректируют традиционную схему «тырноцентризма» болгарской культуры XIII–XIV вв. Так, М. Каймакамова, признавая «приоритетное место Святой горы по отношению к Солуни и Царьграду» для болгарской духовной культуры в средние века, считает Афон «основным центром, излучавшим идеи и творцов для Болгарии». При этом столица Тырново, составлявшая важнейший элемент созданной под влиянием Византии культурной модели, выступает и как главный реципиент культурной продукции византийских центров<sup>4</sup>.

Для темы данной работы имеют приоритетное значение два вывода, сделанные на основе историко-филологических штудий, археографических находок и текстологических наблюдений последних лет. Первый касается конфигурации связей между Афоном и Болгарией конца XII – начала XIII в. в форме, по выражению Е. Мусаковой, «оси» **Афон-Тырново** как важнейшей координаты всей болгарской культуры XIII–XIV вв.<sup>5</sup> Такое определение, на наш взгляд, во многих аспектах более эвристично, нежели модели, построенные по типу «центр-периферия», где Тырновград выступает репликой Константинополя или Фессалоник, хотя и эти модели также выражают важные черты развития культуры во Втором Болгарском царстве. Афон, прежде всего славянский сегмент его уникальной культуры, в этом общении выступал как целое, хотя особую роль для болгарской культуры играл Зограф. Следует иметь в виду, что содержание и эффективность коммуникации по этой оси на протяжении указанного времени изменялись по характеру, содержанию и направленности, а ее полюса находились в различном состоянии и соотношениях.

Второй важный вывод, основанный на археографических находках последних лет, касается объема и содержания **болгаро-сербского культурного общения в XIII в.** Аналогичная болгарской «ось» сербского культурного развития эпохи первых Неманичей, с одной стороны, была создана позднее и была в известном смысле репликой аналогичных грузинской (иверской) и русской «осей», но, с другой — ранее Зографа и в гораздо большем объеме

<sup>4</sup> Каймакамова М. Света Гора и българската духовна култура през Средновековието // Светогорска обител Зограф. София, 1996. Т. II. С. 51–65.

<sup>5</sup> Мусакова Е. Българската ръкописна книга през XIII век // ЗРВИ. 2009. Т. XLVI. С. 308.

получила материальные ресурсы для развития, существенно превосходившие болгарские. В то же время, не обладая столь богатым письменным наследием, как болгарская, сербская книжная традиция была насыщена произведениями древнеболгарских книжников и выступала хранительницей их наследия для всего православного славянского мира<sup>6</sup>.

*1. Афон и формирование культурной идентичности Болгарского царства в XIII в.*

Тезис о «тырновском периоде» развития болгарской культуры в XIII–XIV вв. получил широкое распространение как в исторических, так и в историко-литературных и искусствоведческих работах прошлого века<sup>7</sup>. Действительно, в деятельности первых Асений заметна тенденция сосредоточить в своей столице, еще неизвестной в византийско-славянском мире, православные святые, которые могли бы поддержать ее статус как престольного царского града. Выражаясь в терминах социального конструктивизма, можно назвать этот аспект деятельности трех соименных царей — Иоанна Асеня I, Калояна (Иоанницы) и Иоанна Асеня II «изобретением» (inventing) или «конструированием» новой культурной идентичности. Если перенесение мощей символизировало сосредоточение в храмах их столицы благодати, то создание житийных и гимнографических текстов, посвященных перенесенным в Тырново святым, не только обслуживало их почитание, но и стимулировало дальнейшую деятельность по созданию новых произведений и их включению в традиционные литургические и четьи книги. Для интересующего нас периода нет достаточных свидетельств наличия в Тырновграде культурного круга, способного выполнить эти задачи, и ранние тексты так называемого тырновского гимнографического и агиографического цикла, вероятно, восходят к Афону. Тезис о приоритете Святой Горы как источника новой «редакции» болгарской средневековой культуры представляется верным именно для этого времени, когда вначале Фессалоники (1185), а за ним Константинополь (1204) переносят тяжелые катастрофы от нашествий норманнов и крестоносцев, а «значительная часть высокообразованного византийского монашества» после падения Царьграда, по словам В. Гюзелева, «находит убежище и условия для работы прежде всего в святогорских монастырях»<sup>8</sup>.

Менее заметна другая, интегрирующая функция Афона в развитии болгарской культуры конца XII – начала XIII в. Формирование культурной идентичности царства Асений в это время характеризовал дуализм между Тырново и Преславом. После того, как «первопрестольная» столица была отвоевана у

---

<sup>6</sup> Турилов А. А. Роль сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы // Турилов А. А. *Slavia Cyrillomethodiana*. Источниковедение истории и культуры Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М., 2010. С. 103–114; Станкова Р. Старобългарското книжно наследство в сръбски преписи от XIII и началото на XIV в. // България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация: Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14-16 септември 2003. София, 2005. С. 423–447.

<sup>7</sup> Гюзелев В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България. XIII–XIV век. София, 1985. С. 67–79.

<sup>8</sup> Гюзелев В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България... С. 70.

Византии, один из братьев – Петр – получил Преслав с окрестностями в удел, существовавший многие десятилетия после его смерти в качестве особого апанажа старшего из членов правящего дома — «Петровой хоры» — и отдельной территориальной единицы<sup>9</sup>. Преславский митрополит, открывавший иерархический перечень Болгарской Церкви, носил почетный титул «прототрона»<sup>10</sup> и выполнял важнейшие общецерковные функции. В 1231 г. митрополит Марк доставил в Тырново мощи св. Петки, ставшие главной святыней столицы Второго Болгарского царства. Почитание этой святой дало повод к созданию особой житийной и гимнографической традиции, укрепившей авторитет Тырново во всем православном мире<sup>11</sup>.

На наш взгляд, еще одним отражением преславско-тырновского дуализма могла быть и актуализация почитания царя Петра, выраженная в создании на основе древнеболгарских гимнографических текстов службы, которая сохранилась в Зографском Трефологии (Драгановой Минее) (основная часть рукописи хранится в Зографском монастыре – Зограф 54; отдельные листы – в РГБ, Григ. 42 и в РНБ, Q.п.1.40), отразившей ранний этап формирования так называемого Тырновского цикла, как полагают некоторые исследователи, связанного с Афоном<sup>12</sup>. Почитание царя Петра было традицией, восходившей к древней Болгарии, и попытка его интеграции в новый сакральный комплекс происходила в контексте осознанной культурной преемственности. В Синодике Болгарской Церкви Петр вслед за греческим прототипом вначале упомянут как царь, в правление которого Богомил «рассеял по всей земле болгарской манихейскую ересь» (ст. 39 по Палаузовскому списку (София, НБКМ, № 289); 46 по Дриновскому списку (София, НБКМ, №432)), и затем — как внук Бориса и «царь святой» (ст. 87 по Дриновскому списку)<sup>13</sup>.

Еще одна грань традиции почитания Петра могла быть связана с развитием почитания св. Иоанна Рильского во Втором Болгарском царстве. В так называемом «втором» проложном Житии св. Иоанна Рильского, находящемся в той же Драгановой Минее, что и службы св. Петке и св. царю Петру, имеются указания, что рильский отшельник «соподвизался» «в лета Петра», а по преставлении его мощи были обретены «некими посланными от благочестивого царя Петра»<sup>14</sup>. Афон мог выступать и как источник текстов, формировавших идеи преемственности обновленного Болгарского царства от державы Симеона и Петра, и как место составления подобных Зографскому Трефологии сборников, объединявших эти тексты в общий литургический цикл.

Афонское участие могло, на наш взгляд, проявиться в нивелировании еще одного культурного разлома — между неофициальной, насыщенной

<sup>9</sup> Поливяни Д. Средновековният български град през XIII–XIV век. Очерци. София, 1989. С. 95.

<sup>10</sup> Начев В. Български надписи. София, 1994. С. 42–43.

<sup>11</sup> Станкова Р. Служби за св. Петка в български и сръбски ръкописи от XIII до XV век // АП. 2007. Бр. 28. С. 105–121.

<sup>12</sup> Гюзелев В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България... С. 67–69.

<sup>13</sup> Божилов И., Тотоманова А., Билярски И. Борилев синодик. Издание и превод. София, 2010. С. 150–151.

<sup>14</sup> Българската литература и книжнина през XIII век. София, 1987. С. 49–50.

апокрифическими влияниями монастырской культурой западных территорий государства Асений, входивших в конце X – начале XI в. в царство Самуила, и формировавшейся на северо-востоке Болгарии новой, тырновской культурной модели. Начавшаяся задолго до перенесения в Тырново мощей св. Петки практика перенесения мощей местночтимых на западе святых (Гавриила Лесновского, Илариона Мегленского, Иоанна Рильского) в новую столицу сопровождалась интеграцией посвященных им текстов в формировавшийся с афонским участием тырновский канон, а св. Иоанн Рильский, как и св. Петка, стал одним из «небесных покровителей» Болгарского царства<sup>15</sup>. Хотя реальные различия культурных моделей, тырновской и преславской традиций, восточной и западной частей Болгарского царства оставались очевидными и во второй половине XIII столетия, и даже в XIV в., в то же время столичная культура формировалась как общebolгарская во многом благодаря своему источнику — лишенной локальных маркеров культурной атмосфере Афона.

## *2. Афон как модель общеправославного единства*

Восстановление патриаршего статуса Болгарской Церкви было заключительным актом полувекового периода восстановления царства под властью Асений, причем течение и преемственность этого процесса не были прерваны ни сложными конфессиональными обстоятельствами, ни коренным изменением обстановки на православных Балканах после 1204 г., ни преждевременными насильственными смертями Иоанна, Петра и Калояна.

Как показывают новые документы, введенные в научный оборот К. Павликяновым, формирование славянского сегмента монашества Святой Горы представляло собой длительный и постепенный процесс в рамках развития самого афонского сообщества<sup>16</sup>. Его результатом, как сказано в промионе Зографской грамоты Иоанна Александра 1342 г., стало то, что «всякий [православный народ] имеет памя[т]ник по своим трудам, а еще более – по рвению»<sup>17</sup>. Практика «представительства» на Афоне православных «царств» началась с Иверского монастыря и продолжилась Зографом и Хиландаром. Основание этого сегментирования, приведшего к оформлению на Афоне в XI–XII вв. греческой, иверской, болгарской и сербской общностей, имело как культурные, так и политические корни.

Широко распространенное мнение о «национализации» балканских культур византийского круга в конце XII – XIII вв. нередко распространяется и на Афон. По мнению некоторых исследователей, в конце XII – начале XIII в. спокойствие Святой Горы уже омрачали раздоры между «национальными» монашескими сообществами. В качестве одного из свидетельств этого приводится отсутствие подписи зографского игумена под актом 1198 г., которым представители афонских монастырей ходатайствовали перед императором Алексием III

---

<sup>15</sup> *Билярски И.* Небесните покровители: св. цар Петър // Историческо бъдеще. 2001. № 2. С. 32–44.

<sup>16</sup> *Pavlikianov C.* What Do We Know About the Athonite Slavs in the Middle Ages? // State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and Byzantium. Sofia, 2011. P. 253–266.

<sup>17</sup> *Даскалова А., Райкова М.* Грамоти на българските царе. София, 2005. С. 37.

Ангелом о передаче сербам Хиландара, ставшего, вслед за Иверским и Русским монастырями, третьим представителем отдельного православного народа на Святой Горе<sup>18</sup>.

Создание этих монастырей, по мнению Б. Крсманович, в основном следовало так называемой «иверской модели» — каждый из них олицетворял связь между империей и соответствующим народом, получал поддержку императора и соответствующего государя, пополнялся как за счет представителей знати данного народа, так и за счет выделения монахов того же происхождения из афонской братии. Для болгарского Зографа и сербского Хиландара исследовательница считает определяющей политическую волю южнославянских государей, однако, на наш взгляд, «болгарский пример» в значительно большем отношении, нежели сербский, нес на себе отпечаток атмосферы XI–XII вв., когда болгары были одним из православных народов империи, разделявшими с другими ее бремя<sup>19</sup>.

На наш взгляд, духовную атмосферу Афона в конце XII в. в гораздо большей степени, нежели «национализация», определяло сознание единства православных народов, представленных в афонском сообществе «разными языками» (διαφόρων γλωσσῶν). В рамках рассматриваемого периода наиболее значимая его документированная манифестация — заупокойная лития, которая звучала в феврале 1199 г. над гробом хиландарского монаха Симеона, при жизни бывшего великим сербским жупаном Стефаном Неманей. Его по очереди отпевала греческая, иверская, русская, болгарская и сербская братия, причем сербы названы в Житии св. Симеона «мы, стадо его совокупное» (созданная им общность)<sup>20</sup>. Эта формула может относиться как к братии Хиландара, так и к сербскому народу, вождем которого при жизни был Неманя. Смысл же этого обряда включал не только особую честь, которую монашеское сообщество Афона оказывало своему царственному собрату, но и манифестацию нового облика восточно-православной общности, который сложился к этому времени, включая определенную иерархию православных народов. Именно в рамках этой общности становится возможной культурная идентификация обновленного Болгарского государства.

Иными словами, Афон к концу XII в. являл собой модель православного мира, единого в вере и разнообразного в ее культурных манифестациях — языке богослужения, манере пения, стиле живописи и пр. В разделении афонской братии по «языкам», на наш взгляд, в это время можно видеть не столько этнополитическую дифференциацию, сколько восходящую к свв. Константину-Кириллу и Мефодию традицию возведения христианского многоязычия, включающего славянский язык, к чуду св. Пятидесятницы — сошествию на апостолов языков небесного пламени, давшему им возможность проповедовать на разных языках. В славянском переводе Триоди, принадлежащем ученикам

<sup>18</sup> *Кръстев А.* Относно взаимоотношенията между славянските манастири Зограф и Хиландар през XIII–XIV век // Светогорска обител Зограф. София, 1996. Т. II. С. 67–68.

<sup>19</sup> *Krsmanovic B.* Mount Athos and Political Thought in the Slavic World // Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 2011. V. 1: Plenary Papers. P. 151–159.

<sup>20</sup> Примери из старе српске књижевности... С. 18.

свв. Константина-Кирилла и Мефодия, греческие слова праздничного кондака  $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$  и  $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$  переведены одним словом – языки. В балканских музыкальных рукописях османского времени греческий, болгарский и сербский распевы различаются по мелосу, а не по языку песнопений. Именно гимнография, как показали Ст. Кожухаров и М. Йовчева<sup>21</sup>, занимает наиболее значимое место в репертуаре южнославянской книжности XIII столетия и наиболее отчетливо выражает основные культурные тенденции этого времени, например, преемственность от гимнографического репертуара кирилло-мефодиевского круга. Явное преобладание сербских списков произведений болгарской книжности времен Симеона и Петра в рукописном материале также имеет свои объяснения в афонских событиях. Это и почти сорокалетний разрыв между началом активного ктиторства и дарительства сербских и болгарских государей монастырям Афона, и возможная гибель библиотеки Зографа во время разграбления монастыря в 1275 г., и др.

Грамота царя Иоанна Асеня II «святому монастырю пресвятой Богородице, что в Святой Горе называется Ватопедским», вскользь упоминая об Афоне<sup>22</sup>, диссонирует с упомянутой выше грамотой Иоанна Александра (1342) Зографскому монастырю св. Георгия, содержащей развернутый панегирик Святой Горе, где «находятся здания всякого рода и языка православного, среди которых первые и изряднейшие — греки [и] болгары, потом же — сербы, руссы и иверы»<sup>23</sup>. Эта развернутая декларация православной общности отражает развитие в болгарских землях афонской модели единства во Христе православных народов.

### *3. Роль Афона в формировании церковной организации болгарской церкви в первой трети XIII в.*

Используя старое выражение Роберта Броунинга о главном содержании культурных связей между Византией и болгарскими землями: «Bishops, books and bones»<sup>24</sup> (епископах, книгах и мощах), — заметим, что для избранной нами темы важны не только рукописи и почитание мощей святых, но и поставление епископов в землях, отвоеванных Асенями у Византии и у латинян, или, говоря шире, формирование церковной организации Болгарской Церкви в первой трети XIII в. Уже в 1180-е гг. епископий было не менее шести, их число выросло в 1190-е гг., а затем в правление Калояна, когда «новоиспеченный патриарх [Василий] объявил множество болгар епископами для всей Болгарской Церкви (т. е. Охридской архиепископии), потому что часть канонических и законно избранных архиереев ударились в бегство...»<sup>25</sup>. В документах как Вселенской Патриархии, так и Охридской архиепископии первой трети XIII в. неоднократно поднимались во-

<sup>21</sup> Кожухаров С. Проблемы на старобългарската поезия. София, 2004. Т. 1. С. 97–108.

<sup>22</sup> Даскалова А., Райкова М. Грамоти на българските царе. С. 29.

<sup>23</sup> Там же. С. 37.

<sup>24</sup> Browning R. Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier. London, 1975. P. 153.

<sup>25</sup> Снегаров И. История на Охридската архиепископия от основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците. София, 1995. Т. 1. С. 135.

просы каноничности поставления данных епископов, их подчинения тому или иному церковному центру и пр., однако нигде не упоминается, что болгарские иерархи были несведущи в канонах или литургической практике. Более того, если синодальным решением Охридской архиепископии упомянутые архиереи подлежали низвержению, то поставленные ими клирики должны были допускаться в алтари и к богослужению. Титул «царь болгар и греков», принятый Иоанном Асенем II, отражал не только этническую действительность его владений, но и реальный дуализм церковной жизни. О нем, возможно, свидетельствует добавка к версии «Сказания о письменех» Храбра, помещенная в Берлинском сборнике (Berlin, Staatsbibliothek, MS (Slav.). Wuk. 48; два листа находятся в РНБ, ОСПК, Q.п.1.15): «Если соберутся два попа, болгарский и греческий, да служится славянская литургия, а греческая да не служится. Если оба будут служить, то пусть не отпадет славянская литургия, а греческое будет пение – ибо свята болгарская литургия, святым мужем составленная»<sup>26</sup>.

Интересен и вопрос о том, как поставленные Тырново священнослужители могли устраивать церковную жизнь в епархиях, население многих из которых было смешанным и состояло из болгар и греков. Если на уровне прихода духовенство могло выработать способ осуществления своих обязанностей, то архиереи не могли не испытывать существенных трудностей, например, в сфере канонического права. Сохранившиеся в архиве Охридского архиепископа Димитрия Хоматиана документы свидетельствуют, что после 1204 г. его суд оставался едва ли не единственным каноническим институтом не только в греческих, но и в славянских областях Македонии<sup>27</sup>. Известна деятельность св. Саввы по переводу Номоканона, также, видимо, призванная решать похожую ситуацию в Сербии (где каждый епископ, направляемый на кафедру, получал, по словам Дометиана, от св. Саввы «книги законные»<sup>28</sup>). Однако по умолчанию считается, что текст Кормчей книги в редакции св. Саввы попал в Тырново лишь во время визита сербского архиепископа в 1236 г. Могла ли деятельность по составлению Кормчей обойти крупнейший центр православных Балкан, где ко времени восстановления Сербского и Болгарского государств сложилась славяноязычная монашеская общность с такими важными центрами, как Руссикон, Хиландар и Зограф? Конечно, ответить на этот вопрос невозможно до получения новых текстологических подтверждений, но как показали новейшие исследования А. А. Турилова, одним из участников афонской деятельности над списками канонической литературы (в данном случае, Пандектов Никона Черногорца) мог быть будущий тырновский патриарх Иоаким или, как предположил Р. Поптодоров, итогом могла быть Кормчая, а составителем — предшественник Иоакима архиепископ Василий<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Българската литература и книжнина през XIII век. С. 173.

<sup>27</sup> Илиев И. Охридският епископ Димитър Хоматиан и българите. София, 2010. С. 168–173.

<sup>28</sup> См: Турилов А. А. Какие «многим законные книги» переписал в 1219 г. св. Савва Сербский? // Турилов А. А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М., 2012. С. 362–366.

<sup>29</sup> Турилов А. А. «Поучение Моисея» и сборник игумена Спиридона (новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнославянских связей // Турилов А. А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья... С. 290–292; Поптодоров Р. Тырновският архиепископ Василий (1185–1234) – неизвестен и непознат. София, 2012. С. 53–66.

Афон, на наш взгляд, сыграл активную и важную роль в становлении в начале XIII в. Сербской и Болгарской Церквей подготовкой для них высшего клира. В известном письме св. Савве Димитрий Хоматиан рассматривал его уход со Святой Горы и поставление во архиепископа Сербской Церкви (1219) как едва ли не равноположенные нарушения церковных правил. По пристрастному мнению Охридского архиепископа, деятельность св. Саввы никак не соответствовала главному предназначению Святой Горы служить местом уединения и монашеского подвига<sup>30</sup>. Если принять предположение А. А. Турилова, что автором «Слова от Святой Горы некоего великого старца в преподобных Иоакима» игумену Студеницы Спиридону мог быть будущий тырновский патриарх, то следует признать, что еще в первой трети XIII в. траектория «от Святой Горы к церковному престолу» стала моделью пути к высшему церковному сану не только в Сербии, но и в Болгарии, коснувшись еще двух болгарских первосвятителей второй половины XIV в. — Феодосия и Евфимия.

Последний аспект мог быть связан с конфессиональными проблемами начала XIII в. Если принять датировку Добрейшева Евангелия (София, НБКМ, № 17) интересующим нас периодом (запись, датирующая рукопись 1221 г. от Рождества Христова, сделана поздней рукой)<sup>31</sup>, то можно считать эту рукопись свидетельством еще одной альтернативы, стоявшей перед болгарским духовенством — между «латинством» и православием. Как известно, аналогичная болгарской конфессиональная ситуация в Грузии отозвалась серьезными конфликтами внутри монашеского братства Афона<sup>32</sup>, в то время как лавирование Сербии между Римом и Константинополем не было отмечено какими-либо проблемами внутри Хиландара или в отношении его статуса в афонском сообществе. В случае с Болгарией просматривается роль Афона как своеобразного «якоря» православия. На Святую Гору уехал (или возвратился?), оставив Тырновскую архиепископию, упомянутый выше Василий, на Афоне же был воспитан его преемник — патриарх Иоаким. «Афонские старцы» вошли в состав собора, созванного Иоанном Асенем II для выбора нового первоиерарха Болгарской Церкви и участвовали в соборе восточных патриархов в Лампсаке, восстановившем статус Болгарской Патриархии<sup>33</sup>.

Таким образом, многообразное и многоканальное влияние Святой Горы на складывание культурной идентичности Второго Болгарского царства в первые полвека его существования было обусловлено общеправославным содержанием культурной атмосферы Афона, выступавшего как своеобразная модель общности народов, принявших христианство от Константинополя.

---

<sup>30</sup> Demetrii Chomateni Ponemata diaphora / ed. G. Prinzing. Berlin, 2002. P. 296–302. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis; vol. XXXVIII).

<sup>31</sup> Цонев Б. Добрейшево евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век. София, 1906. (Български старини; т. 1).

<sup>32</sup> Живојиновић М. Света Гора у доба Латинског царства // ЗРВИ. 1976. Т. 17. С. 84–85.

<sup>33</sup> Българската литература и книжнина през XIII век. С. 114.

## **Summary**

### **D. I. Polyvyannyu Athos and formation of cultural identity of medieval Bulgaria**

Considering manifestations of medieval Bulgarian culture under the rule of the first Assenids (1185–1241) the article stresses unique role played by the Holy Mountain Athos in formation of the specific cultural identity of the state known in historiography as Second Bulgarian Empire. Using the definition of “cultural axis” between Athos and Bulgarian capital Turnovo coined by Elena Moussakova the author stresses three main aspects of this role – integration of political, territorial and cultural differences within the newly reborn state; shaping common Orthodox context of Bulgarian cultural identity and strengthening canonical and liturgical unity of the forming Bulgarian church.

Cultural connections with Serbs, Greeks and other Eastern Orthodox Christians was mediated by Athos monastic community, too. So the multifaceted and multichannel impact of the Holy Mountain upon the new model of Bulgarian cultural identity was defined by its significance as a specific model of the community of peoples which had adopted Christianity from Constantinople.

ДУХОВНАЯ И ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
ИНОКОВ СЛАВЯНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ  
В ВЕЛИКОЙ ЛАВРЕ СВЯТОГО АФНАСИЯ АФОНСКОГО  
В XIV–XV ВЕКАХ

Присутствие монахов славянского происхождения в Великой Лавре Афонской до сих пор не привлекало внимание ученых, несмотря на то, что в этом монастыре сохранилась значительная коллекция славянских рукописей<sup>1</sup>. Кроме того, в славянских рукописях XIV и XV вв. балканского и русского происхождения, хранящихся вне Афона, можно найти немало заметок, которые свидетельствуют о том, что роль Великой Лавры св. Афанасия в развитии славянско-греческих литературных связей была весьма существенной.

В библиотеке Синайского монастыря св. Екатерины хранится одна славянская Триодь (Sin. slav. 23), в которой есть приписка (л. 389), свидетельствующая о том, что перевод содержащихся в ней текстов был сделан болгарским переводчиком Иосифом в монастыре св. Афанасия Афонского. Перевод был завершен благодаря содействию знатока греческого и болгарского языков Закхея Философа, который работал с греческим первоисточником, принесенным из Константинополя<sup>2</sup>. В приписке ничего не говорится о связи Закхея с Великой Лаврой, но общий контекст указывает на то, что перевод, вероятно, был выполнен им тоже в монастыре св. Афанасия Афонского. Филологическую деятельность Иосифа и Закхея в Великой Лавре можно датировать благодаря тому обстоятельству, что среди их переводов имеются некоторые тексты византийского писателя Никифора Каллиста Ксанфопула. Как известно, Ксанфопулос скончался в 1335 г., и эта дата его смерти является надежным *terminus post quem* для переводов Иосифа и Закхея<sup>3</sup>. С другой стороны, сохранившийся список переведенных ими текстов, сделанный писцом Гавриилом в болгарском афонском монастыре св. Георгия Зографского, содержит другую заметку (л. 393), согласно которой по повелению Серского митрополита Иакова в 1360 г.

---

<sup>1</sup> *Matejić M., Bogdanović D.* Slavic Codices of the Great Lavra Monastery. Sofia, 1989.

<sup>2</sup> *Попов Г.* Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV век // Български език. София, 1978. № 5. С. 402–404; *Христова Б., Караджова Д., Узнова Е.* Бележки на българските книжовници X–XVIII век. София, 2003. Т. 1: X–XV век. С. 58 и 171–172 (№ 83).

<sup>3</sup> *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος // *Byzantinische Zeitschrift*. 1902. Vol. 11. S. 38–49; *Jugie M.* Poésies rythmiques de Nicéphore Calliste Xanthopoulos // *Byzantion*. 1929–1930. Vol. 5. P. 357–390; *Winkelmann F.* Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen. Berlin, 1966; *Νικηφόρου Κάλλιστου Ξανθόπουλου.* Ἐξήγησις σύντομος εἰς τὴν Κλίμακα τοῦ Ἰωάννου / ἐπιμέλεια Μητροπολίτου Νικολόλεως Μελέτιου, Αρχιμανδρίτου Σάββα Δημητρεῆ, Αρχιμανδρίτου Βαρνάβα Λαμπρόπουλου. Πρέβεζα, 2002.

кодекс был отправлен в Синайский монастырь св. Екатерины<sup>4</sup>. Следовательно, 1360 г. является бесспорным *terminus ante quem* для локализации во времени филологической деятельности переводчиков Закхей и Иосифа в Великой Лавре Афонской.

В 1355 или 1359 г. Вселенский Патриарх Каллист I приказал монахам Великой Лавры прогнать из монастыря несколько еретиков, одного из которых звали Геннадий Болгарин («τὸν Γεννάδιον τὸν ἐκ Βουλγάρων»<sup>5</sup>). Очевидно, патриаршеский приказ был связан не с этническим происхождением Геннадия, а с его еретическими убеждениями, поскольку кроме него иноки Лавры должны были отстранить от обители еще двух монахов негреческого происхождения — священника Геннадия Исаврийского и Козьму Албанца — «τὸν πατῆρ Γεννάδιον τὸν Ἰσαυρὸν, Κοσμάν τὸν Ἀλβανίτην»<sup>6</sup>. Судя по всему, вмешательство Каллиста I во внутренние дела Великой Лавры не имело никакого отношения к филологической и духовной деятельности болгарских иноков в этом монастыре, так как в 1365 г. будущий Болгарский Патриарх Евфимий поселился в Лавре без всяких затруднений<sup>7</sup>. Его пребывание там, очевидно, было достаточно продолжительным, так как в жизнеописании св. Параскевы-Пятницы Епиватской он ясно упоминает, что имел возможность познакомиться с содержанием болгарских царских грамот Иоанна Асеня II, хранящихся в архивах Великой Лавры и святогорского Протата<sup>8</sup>. К нашему величайшему сожалению, эти болгарские царские документы потеряны и об их существовании нам известно только из данной заметки Патриарха Евфимия Тырновского.

Славянские рукописи Синайского монастыря св. Екатерины указывают еще на то, что во время пребывания будущего Болгарского Патриарха в Лавре св. Афанасия Афонского в этой обители развивал свою духовную и литературную деятельность болгарский старец Иоанн, переводы которого с греческого отличались особой мелодичностью. Основным источником сведений об этом книжнике является один славянский Осмогласник из собрания Синайского монастыря св. Екатерины (Sin. slav. 19)<sup>9</sup>. Палеографические особенности текста подсказывают, что Октоих стоит датировать первой половиной XIV в. Следовательно, можем предполагать, что он тоже был послан на Синай Серским митрополитом Иаковом в 1360 г. Если это предположение правильно, то деятельность болгарского старца Иоанна в Великой Лавре Афонской можно отнести к 40-м и 50-м гг. XIV в.

<sup>4</sup> Розов В. Болгарские рукописи Иерусалима и Синая // Минало. 1914. Кн. 9. С. 19–20.

<sup>5</sup> Archives de l'Athos. T. X: Actes de Lavra. III / par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos и D. Papachrysanthou. Paris, 1979. Acte 135, ligne 19.

<sup>6</sup> Ibid. Acte 135, ligne 19–21.

<sup>7</sup> Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898. С. 553–555.

<sup>8</sup> Kałużniacki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). Велико Търново 2010.<sup>2</sup> S. 136–137.

<sup>9</sup> Розов В. Болгарские рукописи Иерусалима и Синая. С. 17–19; Ивановъ Й. Български старини из Македония. София, 1931. С. 275.

Болгарское филологическое присутствие в Великой Лавре тянется до самого конца XIV в. В 1389 г. одна рукопись, содержащая произведения св. Исаака Сирина, была переписана в Лавре славянским иноком Гавриилом<sup>10</sup>. Имея в виду деятельность болгарских переводчиков Иосифа, Закхея и Иоанна, которую они развивали в Лавре в середине XIV в., можно полагать, что лаврский переписчик Гавриил тоже был болгарского происхождения. Тем не менее, из-за недостатка конкретных сведений доказать это предположение невозможно. Отметим только, что сегодня в библиотеке Великой Лавры нет славянских рукописей, содержащих произведения Исаака Сирина<sup>11</sup>.

Третья четверть XIV в. связана с присутствием в Великой Лавре одного болгарского святого — св. Ромила Видинского. Его жизнеописание, составленное его учеником, афонским монахом Григорием, упоминает, что на Афоне святой Ромил поселился в местечке, называемом Мелана<sup>12</sup>. Топоним Мелана — это наименование местности, где возведена Великая Лавра св. Афанасия, но вопрос о связи св. Ромила с этой обителью не так прост. В Национальной библиотеке Франции в Париже есть одна рукопись (Paris, NBF, Cod. slav. 8), приписка которой сообщает, что книга была переписана на Афоне в местечке, именуемом Какиплак, и по повелению духовного наставника, отца и господина Ромила: «Дионисіе грѣшни писа на Какиплацѣ подѣ Аѳономѣ, ту же прѣбывахъ съ отцемъ моимъ киръ Ѳеоктистомъ и съ братіями моими Сімономъ и съ Ѳомомъ по повѣлѣнію отца и господина нашего киръ Ромила, старца»<sup>13</sup>. «Отца и господина» Ромила в данном случае следует отождествить с вышеупомянутым Ромилом Видинским, который покинул Афон в конце 1371 г. — сразу после поражения и гибели деспота Иоанна Углеша в битве на берегах реки Марицы<sup>14</sup>. Несколько лет тому назад мы уже доказали, что на самом деле монашеское поселение на Какиплаце было расположено весьма далеко от Великой Лавры — на южном склоне самой высокой вершины Афона и неподалеку от нынешней Святопавловской обители<sup>15</sup>. Греческое Житие св. Ромила тоже утверждает, что на Афоне он стремился к уединению и даже однажды послал своего ученика с наставлением найти новое место, где они

<sup>10</sup> Tachiaos A.-E. Mount Athos and the Slavic Literatures // Cyrillomethodianum. 1977. Vol. 4. P. 18 (fn. 51).

<sup>11</sup> Matejić M., Bogdanović D. Slavic Codices of the Great Lavra Monastery.

<sup>12</sup> Mošin V. Ćirilski rukopisi jugoslavске akademije. Zagreb, 1955. I dio: Opis rukopisa. S. 156, № 107 (HAŽU, II d 139, f. 19). См. также: Devos P. La version slave de la Vie de S. Romylos // Byzantion. 1961. Vol. 31. P. 149–187.

<sup>13</sup> Стојановић Љ. Стари српски записи и натписи. Београд, 1903. Књ. II. С. 408, № 4205. Описание рукописи и фотовоспроизведение приписки можно найти в издании: Йовановић Т. Инвентар српских ћирилских рукописа Народне библиотеке у Паризу // АП. 1981. Бр. 3. С. 306–308 и 325, ил. 6.

<sup>14</sup> См.: Острогорски Г. Света гора после Маричке битке // Зборник Филозофског факултета Београдског универзитета. Београд, 1970. Т. XI. № 1: Споменица Јорџа Тадића. С. 277–282.

<sup>15</sup> Pavlikianov K.: 1) Saint Romylos of Vidin and his Activity as the Spiritual Instructor of an Unknown Slavic Monastic Settlement on Mount Athos // Annuaire de l'Université de Sofia «St. Kliment Ohridski», Centre de Recherches Slavo-Byzantines «Ivan Dujčev». Sofia, 2002. Т. 91/10. P. 147–154; 2) The Athonite Period in the Life of Saint Romylos of Vidin // Σύμμεκτα. 2002. 15. Σ. 247–255.

могли бы жить в одиночестве: «ἀπελθε, ἀδελφέ, εἰς τὰ πρόποδα τοῦ Ἄθωνος ἐν τῷ βορεινῷ μέρει καὶ περισκοπήσας καλῶς, ἐρεῦνησαι τόπον πεδινὸν ἵνα ἐκέϊσε ποιήσω μου τὴν κατοίκησιν»<sup>16</sup> (в славянском переводе: «пойди, брате, въ подгоріа афонскаа къ сѣвернѣи странѣ и осмотривь добрѣ, изыщи и обрѣщи мѣсто равно яко да тамо шьдѣ сътворю себѣ селеніе»<sup>17</sup>). Приведенные свидетельства не уточняют, где точно проживал св. Ромил — в самой Великой Лавре или, как кажется более вероятным, негде в ее окрестностях. Все-таки они раскрывают, что славянские отшельники, подвигающиеся на далеком Какиплаце у подножия афонской вершины — Дионисий, Феоктист, Симон и Фома, — считали его своим духовным старцем и наставником и исполняли его заказы на изготовление новых списков славянских рукописей.

Сербские иноки Афона тоже участвовали в духовной и филологической деятельности славянских переводчиков Великой Лавры. Одна приписка, которую обнаруживаем в славянском Четвероевангелии Хиландарского монастыря (Хил. 15), указывает на то, что Евангельский текст был переписан для сербского царя Стефана Душана в афонской обители св. Афанасия. Его первообразом было славянское Евангелие, хранившееся в библиотеке Великой Лавры: «сіа божественая и прѣблаженая книга тетраевангель писа се въ Святои Горѣ благочестивому и христюлюбивому и святородному, прѣвысокому и самодръжавному господину кралю четвертому Стефану... и въ область имѣти всу срьбьску землю, и на Загоріе даже до Бдиня, греческу землю даже до Морунца града, рекше Христополя, на Солунь и Диоклитию всу даже до Драча... си тетроевангель писа се въ Лаврѣ святого Аѳанасіа отъ извода манастирска» (л. 6)<sup>18</sup>. Несмотря на торжественный стиль приписки, подчеркивающий завоевания сербского царя, на самом деле это единственное свидетельство, в котором упоминается присутствие сербских переписчиков в Великой Лавре с начала XIV до конца XV в. Датировать приписку нетрудно. Ее текст называет Стефана IV Душана королем, а не царем, и эта подробность указывает, что Четвероевангелие было переписано до его венчания на царство в 1346 г.<sup>19</sup>

Свидетельства, которые мы представили выше, говорят о том, что начиная со второй четверти и вплоть до конца XIV в. в афонской обители св. Афанасия селились преимущественно иноки болгарского происхождения. Одним из их последних представителей, возможно, был будущий митрополит Киевский и Московский Киприан<sup>20</sup>, который, как он сам утверждает, «видел Святую Гору

<sup>16</sup> Halkin F. Un ermite des Balkans au XIVe siècle. La Vie grecque inedite de St. Romylos // Byzantion. 1961. Vol. 31. P. 142, chapter 21, l.6-8.

<sup>17</sup> Сырку П. Монаха Григоріа житіе преподобнаго Ромила // ПДПИ. СПб., 1900. Т. 136. С. 31.

<sup>18</sup> Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. С. 58, № 15; см. также запись на л. 219.

<sup>19</sup> Živojinović M. De nouveau sur le séjour de l'empereur Dušan à l'Athos // ЗРВИ. 1982. Т. 21. С. 119–126; Soulis G. Tsar Stephan Dushan and Mount Athos // Harvard Slavic Studies. 1954. Vol. 12. P. 125–139.

<sup>20</sup> Иванов Й. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375–1406 г.) // Иванов Й. Избрани произведения. София, 1982. Т. 1. С. 54–55; Дмитриев Л. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // ТОДРЛ. М.;Л., 1963. Т. 19. С. 216.

своими глазами» и который, согласно мнению П. Сырку, может быть, провел некоторое время в Великой Лавре в 60-х или 70-х гг. XIV в.<sup>21</sup>

С конца XIV в. в Лавре начали появляться русские монахи. Сведения об этом находим в одной рукописи Свято-Троицкой Сергиевой лавры (РГБ, ф. 304.1, ТСЛ, № 746). Эта рукопись содержит жития святых, в том числе и Житие св. Афанасия Афонского, которые были переписаны на Руси в период 1436–1445 гг. В этом случае существенно то, что в списке 1436–1445 гг. переписчик старательно воспроизвел все приписки, находившиеся в утраченном афонском первоисточнике (л. 336в), который был привезен в Россию незадолго до 1436 г.<sup>22</sup> Согласно этой приписки, афонский прототип Троице-Сергиевской рукописи был скопирован в Великой Лавре в 1431 г. русским иноком Афанасием, который еще известен как переписчик одной афонской компиляции житийных текстов, содержавшей Житие св. Григория Омиритского. Один ранний список этой компиляции первоначально хранился в Кирилло-Белозерском монастыре (РНБ, Кир.-Бел. 45/1284). Как и в первом случае, это текст, скопированный с утраченного афонского оригинала, но сохранивший содержание примечаний и заметок первоисточника (л. 255 об.): «Христос зачало и конец. Отцу же моему кир Андронию вечнаа память, иже преведе сию книгу отъ гречьскаго извода. Въ лѣто 6940 (1432) съписася книга сиа въ Святои Горе Афонскеи, во обители цесарьстеи пречистыя владычица нашеа Богородица приснодевы Мариамъ, въ нарицаемеи Лавре преподобнаго и богоноснаго отца нашего Афонасиа, подъ крилиемъ святаго Григория Паламы и преподобнаго отца нашего Петра Афонскаго въ кущи святаго и славнаго пророка Илии. Преписася рукою многогрешнаго и съмиреннаго инока Афонасиа русина»<sup>23</sup>. Приписка упоминает не только имя переписчика Афанасия, который снова подчеркивает свою русскую национальность, но и имя переводчика житийных текстов — Андроника, этническое происхождение которого не уточняется. На самом деле мы не знаем ничего о связи Андроника с Афоном и с обителью св. Афанасия Афонского. Перевод текстов, может быть, был подготовлен или на Афоне, или в константинопольской русской колонии, деятельность которой, как известно, была сосредоточена вокруг храма св. Богородицы Перивлепты<sup>24</sup>. Невозможно оспорить только факт, что изначальный перевод Жития св. Григория Омиритского был скопирован в афонской обители св. Афанасия в 1432 г. Все-таки было бы очень нелогично предполагать, что этот славянский перевод был закончен вне Афона, а потом специально привезен на Святую Гору для создания конкретного русского списка. Кажется более вероятным, что оба инока — и Афанасий, и Андроник — были русскими,

<sup>21</sup> Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. С. 575–576; *Obolensky D. Metropolitan Kuprian of Kiev and Moscow // Six Byzantine Portraits. Oxford, 1999. P. 174–178.*

<sup>22</sup> *Вздорнов Г. Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV вв. // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23: Литературные связи древних славян. С. 197, рукопись № 15.*

<sup>23</sup> Там же. С. 197–198, рукопись № 16.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 174–185, рукописи № 1 (местонахождение неизвестно), 2–10: ГИМ, Син. 742; РГБ, ф. 173.1, МДА. фонд., № 152; ГИМ, Чуд. 15; РГБ, ф. 247, Рогожск. 562; РГБ, ф. 256, Рум. 445; РНБ, Е.1.476; РГБ, ф. 304.1, ТСЛ, № 669; РГБ, ф. 113, Волок., № 462; ГИМ, Усп. 18-бум.

жили в Великой Лавре и занимались филологической деятельностью. Как бы то ни было, принадлежность Андроника к монашескому братству Великой Лавры вызывает сомнения, а мы также знаем, что и переписчик Афанасий не остался навсегда в обители св. Афанасия. Нам известна еще одна приписка того же самого Афанасия «русина», согласно которой в 1430 г. он купил Евангелие болгарского правописания в афонском греческом монастыре Пантократора. В 1436 г. эта рукопись уже находилась в тверском монастыре св. Богородицы на Перемере. Кто ее вывез с Афона не ясно, но, судя по контексту приписки, которая разъясняет подробности продажи, можно полагать, что это сделал сам Афанасий<sup>25</sup>.

В Российской государственной библиотеке в Москве хранится еще одна афонская славянская рукопись (РГБ, ф. 98, Егор. 543), в состав которой входит Житие св. Григория Акрагантского. Переписчиком этой книги был русский инок Авраамий, приписка которого (л. 104–104 об.) не оставляет никакого сомнения, что он работал в обители св. Афанасия Афонского и что данный список был закончен в 1432 г.<sup>26</sup>

Свидетельства о русском присутствии в Лавре св. Афанасия, которые мы привели, используют одну и ту же словесную модель, и этот факт указывает, что их составители, несомненно, работали вместе. В конечном счете нам известны два переписчика — Афанасий и Авраамий — и один переводчик — Андроник, связь которого с Лаврою кажется неясной. Оба переписчика развивали свою филологическую деятельность в обители св. Афанасия с 1430 по 1435 г. Их приписки содержат некоторые повторяющиеся выражения, в которых заметно южнославянское языковое влияние, например «въ кущи святаго и славнаго пророка Ильи», где типично болгарское слово «кжща» появляется на месте русского и общеславянского слова «дом». Тут мы должны подчеркнуть, что стереотипно повторяющееся во всех приписках выражение «въ нарицаемей лавре преподобнааго и богоноснааго отца нашего Афанасиа Атоньскааго под крилиемъ святаго Григориа Паламы и преподобнааго отца нашего Петра въ кущи святаго и славнаго пророка Ильа» раскрывает еще одну подробность о присутствии русских в Лавре. Очевидно, они не жили в самом монастыре, а в каком-то афонском ските Лавры, посвященном пророку Илии. Известно, что лаврский скит с тем же именем существовал в местности Милопотамос на восточном побережье Афона. Речь идет о маленьком монастыре «Святого Илии», который находился неподалеку от монастырей Каракал, Филофей и Ивирон<sup>27</sup>, а не о возведенной в центральном афонском поселении Карея (Кариес) обители «Пророка Илии»<sup>28</sup>.

Монастырек «Святого Ильи» в окрестностях Милопотамоса известен с XI в.<sup>29</sup> В 1287 г. святоильинский инок Леонтий подписал документ афонского прота Иоанна, по которому древняя обитель Амальфитанцев была передана

<sup>25</sup> Там же. С. 196–197, рукопись № 14: ГИМ, Воскр. 1-бум.

<sup>26</sup> Там же. С. 198, рукопись № 17.

<sup>27</sup> Χρήστος Π. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθωνικὴ πολιτεία — ἱστορία, τέχνη, ζωή. Αθήνα, 1987. Σ. 61 (σημείωσις 68); Σμυρνάκης Γ. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Αθήνα, 1903. Σ. 420–421.

<sup>28</sup> Χρήστος Π. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Σ. 61 (σημειώσεις 69–70).

<sup>29</sup> Archives de l'Athos. T.V: Actes de Lavra. I / par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos и D. Papachrysanthou. Paris, 1970. Acte 19, ligne 2: «Νικόλαος μοναχός καὶ ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Ἠλιοῦ; Acte 21, ligne 42: Νίκων μοναχός ὁ Ἅγιοηλίτης».

Великой Лавре<sup>30</sup>. Мы также знаем, что незадолго после этого монастырь св. Илии обезлюдел и был отдан для восстановления Филофейской обители, а во второй половине XIV в. он уже был подчинен Великой Лавре<sup>31</sup>. Если наше предположение правильно, то перед нами раскрывается одно очень интересное явление: в 1430 г. или немного раньше группа образованных русских иноков устроилась в древнем лаврском ските св. Илии и занялась филологической деятельностью.

После этого заключения мы уже можем небезосновательно предполагать, что почтительное определение «отец мой», которое переписчик Афанасий «русин» всегда употребляет, говоря о переводчике Андронике, по всей вероятности, относилось к духовному старцу всех русских монахов, живших в Свято-Илиинском афонском ските Великой Лавры. Имея в виду эту подробность, можно полагать, что Андроник не только был святогорцем, но и в 30-е гг. XV в. возглавлял небольшую русскую иноческую общность, которая подчинялась игумену Великой Лавры Афонской. Значительная часть книжной продукции этой общности очень скоро была вывезена в Россию. Это обстоятельство подсказывает, что присутствие русских переводчиков и переписчиков в Великой Лавре св. Афанасия во многих отношениях было сходно с миссией Арсения Суханова (1654 г.), чьей целью являлось приобретение аутентичных греческих рукописей, которые могли бы помочь при исправлении ошибочных русских переводов того времени. Разница состоит в том, что Суханов покупал преимущественно греческие рукописи, а Андроник, Афанасий и Авраамий предпочитали переводить греческие церковные тексты и делали списки новосозданных русских переводов<sup>32</sup>.

Подводя итоги нашего перечня исторических свидетельств, мы должны отметить, что присутствие болгар и русских в Великой Лавре Афонской засвидетельствовано весьма отчетливо, но в разное время — болгары участвовали в жизни монастыря на всем протяжении XIV в., а русские развивали свою деятельность преимущественно в 30-е гг. XV в. При том русские иноки, подобно св. Ромилу Видинскому, который определенно подвизался в окрестностях Великой Лавры — впервые в местности, называемой Мелана, а потом, может быть, и в отдаленном Какиплакском ските — развивали свою филологическую деятельность не в самой Лавре, а в ее афонском Свято-Илиинском ските. Безусловно, грамотные люди обеих народностей стремились переводить на свой язык греческие литургические и богословские тексты, используя самые достоверные источники. Нет сомнения, что они их находили прежде всего в рукописном собрании Великой Лавры св. Афанасия Афонского.

<sup>30</sup> Archives de l'Athos. T. VIII. Actes de Lavra. II / par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos и D. Papachrysanthou. Paris, 1977. Acte 79, ligne 39: «Λεόντιος μοναχὸς ὁ Ἀγιωλίτης μαρτυρῶν ὑπέγραψα».

<sup>31</sup> Χρήστου Π. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Σ. 61.

<sup>32</sup> См.: *Lascares M.* Arsène Suchanov et les manuscrits de l'Athos. Un nouveau document (10 juin 1654) // *Byzantion*. 1958. Vol. 28. P. 543–545; *Фонкич Б.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. Греческие рукописи в России. М., 1977; *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова). М., 1993.

**Summary**

**C. Pavlikianov**

**Spiritual and philological activity of Slavic-speaking monks in the Athonite monastery of Megiste Lavra during the 14th and 15th centuries**

The article analyses the philological evidence for the activity of Bulgarian, Serbian, and Russian copyists who are attested as having copied Slavic manuscripts or having translated into Slavic Greek religious texts in the Athonite monastery of Megiste Lavra and its dependencies from the beginning of the 14th to end of the 15th century. The conclusions are that the Bulgarians prevailed during the first half of the 14th century, the Russians were most frequent in the 1430s, while the Serbian presence was mainly connected with the reign of Tsar Stephen Dušan and was rather sporadic.

## ВЛИЯНИЕ АФОНСКОЙ ПРАКТИКИ НЕПРЕРСТАННОЙ МОЛИТВЫ НА НЕКОТОРЫЕ СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ АГИОГРАФИИ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО<sup>1</sup>

Тема афонской исихастской традиции и ее восприятия Древней Русью все чаще привлекает внимание ученых. Исихазм, понимаемый как практика непрестанной молитвы, является неотъемлемой чертой духовной жизни не только святогорского монашества, но и Древней Руси. Он по сути своей есть выражение основных принципов православного мироощущения. Как пишет С. Хоружий: «Сегодня уже стало общепризнанной истиной, что исихазм представляет собой ядро и стержень православной духовности, и в его опыте осуществляется именно то отношение человека к Богу, какое утверждается вероучением Православной Церкви»<sup>2</sup>. Исихазм, по словам Н. Струве, есть «сосредоточение христианского благовестия на самом главном, на едином на потребу во всех областях, и в боговедении, и в богопоклонении, и в оцерковлении жизни. Христос-Бог воплотился не для того, чтобы принести миру еще одно учение, пусть и наисовершеннейшее, а для того, чтобы человек имел доступ — не к природе Самого Бога, конечно, — но к излучающимся из нее божественным светоносным энергиям»<sup>3</sup>. Исихазм заключает в себе учение о богопознании и обожении, т. е. учение о достижении святости — без этого православие было бы невозможно.

Идея внутреннего непрестанного устремления к Творцу и личного обожения, по утверждению прот. Иоанна Мейендорфа, «существовала еще в позднем ветхозаветном иудаизме»<sup>4</sup>. С началом христианства идея личного обожения как начала преображения людей и всего мира слилась с христианским эсхатологизмом. В это же время выкристаллизовались основные принципы практического исихазма, т. е. непрестанное внимательное творение Иисусовой молитвы, путем которого и достигается желаемое обожение. Указания на практику непрестанной молитвы, а также на высшую степень совершенства в этом учении, т. е. на созерцание Фаворского света, можно встретить в IV в. у преподобного Макария Египетского, в X-м — у преподобного Симеона Нового Богослова, в XIII-м — в

---

<sup>1</sup> См. об этом также: *Авласович (Шумило) С. М.* Литературные источники и роль амплификации в агиографии Епифания Премудрого // Омский научный вестник. Омск, 2006. Вып. 6. С. 125–128. В настоящей статье автор дополняет и исправляет опубликованное в 2006 г. исследование.

<sup>2</sup> *Хоружий С. С.* Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль. Киев, 2006. № 3. С. 43.

<sup>3</sup> *Струве Н. С.* Тайна исихазма // Вестник русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1992. № 164. С. 3–4.

<sup>4</sup> *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2003. С. 562–563.

афонской монашеской литературе, и тем более в богословских трудах XIV в., в эпоху афонита святителя Григория Паламы, теоретика исихазма.

Актуализация исихастского учения, начавшаяся на Афоне в XIII в. и захватившая собою всю Византию в XIV в., не могла не отразиться на славянских культурах и литературах. В начале XV в. литература восточных славян переживает период подъема, расцветает новый стиль эпохи, во многом родственной стилю афонских произведений, наследующий афонскую традицию, но развивающий и свои самобытные черты. Внутренним стержнем этого нового духовного подъема, отразившегося на литературе, является практика непрестанной молитвы, ибо именно она диктует произведениям славянских агиографов, проповедников, риторов ту неспешную витиеватость, медитативную неторопливость, которые всегда определялись медиэвистами как главные признаки новой стилистики.

Епифаний Премудрый, русский писатель-агиограф XV в., автор жизнеописаний преподобного Сергия Радонежского, святителя Стефана Пермского и, по предположениям некоторых ученых, князя Димитрия Донского, известен науке как создатель стиля «плетение словес» в славянских литературах. Произведения преподобного Епифания отличаются особенной витиеватостью, орнаментальностью и замедленным ритмом повествования и открывают собою эпоху господства этого стиля в литературе и искусстве Древней Руси. На его творчестве мы проследили некоторые особенности витиеватого стиля и его связь с афонской практикой непрестанной молитвы.

Знаменательно, что сам Епифаний Премудрый, по предположениям медиэвистов, бывал на Афоне<sup>5</sup>, где и мог общаться с учителями непрестанной молитвы и познакомиться с исихастскими произведениями. Так или иначе, но его Жития и похвальные Слова во многом напоминают сочинения исихастских авторов, хотя и сохраняют самобытные черты.

Не только поездка на Афон, но и жизнь в монастыре преподобного Сергия Радонежского способствовала знакомству преподобного Епифания с исихастской литературой. Г. М. Прохоров, исследуя келейную литературу Троице-Сергиевой Лавры, отмечает приходящийся на XIV–XV вв. всплеск интереса к произведениям мистиков-созерцателей. Среди них Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов и Григорий Синаит. Ученый приводит наиболее характерные названия их произведений: «О священном и преподобном теле и души безмолвии», «О многословии и молчании», «О бдении телесном» (Иоанн Лествичник), «О совести», «О божественном страхе» (Авва Дорофей), «О молчании и безмолвии и о житии тихом», «О чистой молитве», «Откуда сохраняется трезвение умное, еже внутрь души бываемое», «О хранении сердца и видении тончайшем» (Исаак Сирин), «О делании духовном», «О мысленном откровении действительного божественного света», «О мысленном Раи боговидения и древе животном» (Симеон Новый Богослов), «О безмолвии», «О образех молитвы», «О еже како подобает сидети в безмолвии»

<sup>5</sup> Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д. С. Лихачев. С. 74.

(Григорий Синаит)<sup>6</sup>. Сами названия произведений, перевод которых был произведен в эпоху Второго южнославянского влияния, говорят о возросшем интересе к учению об умном делании. Названные авторы могут быть первыми включены в литературный контекст произведений Епифания Премудрого. Тематическое и стилистическое родство произведений древнерусского книжника и указанных сирийских и византийских отцов подтверждает мысль о единстве религиозных устремлений авторов, склонных к мистике и созерцанию.

Самой характерной особенностью «плетения», или «извития словес», как обозначает сам агиограф характер своего письма, является литературный прием амплификации. Амплификация, по мнению О. Ф. Коноваловой, дала преподобному Епифанию возможность наиболее полно воплотить важнейший для него стилистический принцип, сформулированный им самим: «от словес похваление събираа, и приобретаа, и приплетаа»<sup>7</sup>.

Суть литературного приема амплификации заключается в замедлении повествования за счет развития какой-либо одной темы на определенном отрезке текста. Как правило, это касается наиболее важных в данный момент для автора проблем или идей. Для этого он использует разного рода перечисления, синонимические ряды, нанизывание цитат, вводит в текст цепочки эпитетов и метафор. Какой-либо наиболее значимый поступок главного героя может быть подтвержден у Епифания Премудрого более чем двадцатью цитатами из Библии, говорящими об одном и том же. «Събираа, и приобретаа, и приплетаа похваление», агиограф, кажется, готов бесконечно описывать какое-то одно явление, оставляя на время общий ход повествования, будто забывая о нем.

Амплификации посвящены многочисленные литературоведческие исследования, этот прием давно привлекает интерес ученых. Что побуждает агиографа к бесконечным замедлениям текста? В чем причина его стилистической «цветистости», как называли витиеватый стиль современники преподобного Епифания? Для подтверждения правомерности того или иного поступка вполне было бы достаточно одной или двух библейских цитат. Для чего же агиограф приводит их более двадцати? Природа амплификации остается невыясненной, и настоящая статья предлагает один из вариантов ответа на вопрос о причине введения амплификации в текст агиографического произведения и источниках этой литературной традиции.

Создавая Жития, Епифаний Премудрый во многом следовал писательским методам русских, византийских и южнославянских агиографов и риториков, а также во многом унаследовал традиции панегирика, что убедительно доказала Ю. А. Алиссандратос<sup>8</sup>. Стилистическое родство с проповедью стало отличи-

---

<sup>6</sup> Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 317–318.

<sup>7</sup> Коновалова О. Ф. Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 50.

<sup>8</sup> Алиссандратос Ю. А. Следы патристических типов похвал в Житии Стефана Пермского // Древнерусская литература. Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 64–74.

тельной особенностью южнославянской агиографии XIV–XV вв. О связи стиля преподобного Епифания с ораторскими произведениями Киевской Руси неоднократно говорилось в исследованиях литературоведов и лингвистов. Известно, что в Словах Кирилла Туровского и митрополита Илариона Киевского амплификация так же, как в агиографии Епифания Премудрого, играет важную роль. Так, И. П. Еремин считает риторическую амплификацию основой стилистического строя Слов Кирилла Туровского<sup>9</sup>, а Д. С. Лихачев указывает на стилистическое сходство текстов преподобного Епифания с гомилетикой митрополита Илариона и святителя Кирилла как на национальные русские черты в агиографии XV в<sup>10</sup>. Синонимические перечисления, цитатные ряды, цепочки эпитетов и метафор, а также ритмизация речи — все это свойственно как агиографии Епифания Премудрого, так и гомилетике Киевской Руси. Эти параллели позволили ученым говорить о стремлении агиографа уподобить свои произведения церковной проповеди, сделать их наиболее доступными и легкими для запоминания. О. Ф. Коновалова пишет: «...несмотря на усложненность, ученость, насыщенность цитатами текста Жития Стефана Пермского, писатель явно заботится о доступности своего произведения. Так, цитатные потоки в нужный автору момент прерываются, он как бы дает отдых слушателю, переключает его внимание на другую тему. Скопление цитат всегда предполагает упрощенный синтаксис, наконец, этой же цели служит и особая ритмичность прозы у Епифания Премудрого. Ритм речи облегчает восприятие мыслей автора, выраженных нагнетанием огромного количества библейских цитат, сохраняя при этом авторскую задачу. Ритмическое звучание облегчает слушание, вместе с тем создает особое расположение духа, некую поэтичность, лиричность, задушевность»<sup>11</sup>.

Предположение о том, что гомилетика Илариона и Кирилла является литературным источником для преподобного Епифания, заставляет обратиться к произведениям торжественного красноречия в поисках причины возникновения амплификации в этих текстах.

Ораторы Киевской Руси, используя прием амплификации, следовали более древним проповедникам, таким как, например, святитель Иоанн Златоуст или преподобный Ефрем Сирийский, произведения которых получили широкое распространение в русской книжной среде. Проповеди названных риториков, как правило, представляют собой толкования на тот или иной сюжет Священного Писания. Причем, текст проповеди обычно выстраивается как пересказ известного события библейской или евангельской истории, но с добавлениями авторских ремарок, довольно пространных, занимающих порой не одну страницу. Так, первая фраза книги Бытия «Въ начале сотвори Богъ небо и землю» у Иоанна Златоуста становится темой для отдельной проповеди<sup>12</sup>. Многократно повторяя одну эту фразу, варьируя ее, рассматривая с разных сторон, оратор

<sup>9</sup> Еремин И. П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1962. Т. 18. С. 51–63.

<sup>10</sup> Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7–56.

<sup>11</sup> Коновалова О. Ф. Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского. С. 79.

<sup>12</sup> Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого беседы на книгу Бытия. В 2-х т. СПб., 1898. Т. 1. URL: <http://www.ccel.org/contrib/ru/Zlatgen/Zlatgen2.html>

то углубляется в сотериологические рассуждения, то снова возвращается к исходной библейской цитате. Перед нами не ход повествования, не движение вперед, а как бы своеобразный словесный танец на одном месте. Другой пример: толкуя Притчу о Богаче и Лазаре, Иоанн Златоуст вводит в текст так много рассуждений и догадок о перенесенных Лазарем страданиях, так подробно описывает испытанный им голод, холод и зной и приводит возможные реплики страдальца, что короткая притча становится пространным повествованием в интерпретации проповедника<sup>13</sup>. То же явление наблюдается практически во всех проповедях ранних христианских ораторов. Можно предположить, что введение в текст различных подробностей, бесконечное кружение вокруг одной и той же мысли призвано приблизить слушателя, насколько это возможно, к событию священной истории, погрузить его в мир Ветхого или Нового Заветов. Автор проповеди предлагает нам пожить в библейском времени и пространстве. Замедление повествования — это преодоление быстро текущего настоящего времени. Значимость же евангельского сюжета настолько велика, что одно краткое событие, даже выраженное всего одной фразой, можно интерпретировать и описывать бесконечно.

По тому же принципу остановки внимания на особенно важных событиях строятся все богослужебные тексты. Особенно хорошо это прослеживается в службах на Господские или Богородичные праздники. Так, например, в Службе Благовещению канон построен как длинный диалог архангела Гавриила и Пресвятой Богородицы. Этот диалог включает в себя воспевание чистоты святой Девы Марии, восхваление Божия Промысла, цитаты из Ветхого Завета с пояснениями пророчеств о непорочном зачатии, предсказания об искупительной жертве Христа и так далее, т. е. представляет собой пространный гимнографический текст с вкраплениями догматического и экзегетического характера. Приведем пример из первой песни канона:

**«Вопию Ти, веселяся: приклони ухо Твое и вонми ми, Божие повѣдающе без сѣмени зачатие, обрѣте во благодать пред Богомъ, егдаже не обрѣте другаго николиже, Пречистага.**

**Да разумею, Ангеле, твоих глаголъ силу, како будет, еже рече, глаголи явьствено, како зачну, Дѣвою сущи, Отроковица, како же и Мати буду Зиждителю?»<sup>14</sup>**

Мы привели лишь два тропаря, их же в каноне несколько десятков, но все они подобны приведенным и написаны в форме диалога. В Новом Завете мы не найдем подобного разговора Пресвятой Богородицы с Гавриилом: Евангелие описывает событие кратко, и разговор святой Девы с Архангелом заключается всего в паре фраз. Очевидно, гимнограф, составлявший службу, используя прием амплификации, преследует вполне определенную цель: помедлить, пожить какое-то время евангельской жизнью, стать свидетелем встречи архангела и Богоматери, замереть перед этим чудом, как перед иконой. Амплификация необходима гимнографу не только как способ раскрытия

<sup>13</sup> Иванова К. Цикл великопостных гомилий в гомилиарии Михановича // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 219–244.

<sup>14</sup> РГБ, ТСЛ, ф. 304.1, № 253. Канонник. Кон. XIV в. Л. 151 об.

глубины евангельского события, но и как средство создания особой атмосферы и молитвенного настроения у слушателей. Главной целью богослужения является совершение молитвы, поэтому на нее и ориентируется гимнограф, используя те или иные литературные приемы. Характерно, что именно амплификация стала наиболее подходящим способом организации богослужебного текста.

Не может ли гомилетика, используя одно и то же средство построения речи, что и гимнография, преследовать ту же самую цель? Слова ораторов Киевской Руси тесно связаны с богослужебными текстами; произносимые в середине службы или по окончании ее, они естественно могли восприниматься как составная часть богослужения, переключаясь с ним тематически и стилистически. Обратимся к Слову Кирилла Туровского «О снятии Тела Христова с Креста» и сравним его с соответствующим гимнографическим текстом – одной из стихир Страстной седмицы.

Слово Кирилла Туровского:

**«Въпяише же Иосиф, глаголя сице: Волнце незаходяй, Христе, Творче всех и тварем Господи! Какъ пречистемъ прикоснуся теле Твоемъ, неприкосновьннѹ Ти сущѹ небеснымъ силамъ, служащимъ Ти страшно! Кацями же плащаницами обвию Тя, повивающаго мѣглою землю и небо облакы покрывающаго! Или каковы воня възлею на Твое святое Тело, емѹ же дары съ вонями пѣрсьстини принесъше цесари... Кыя ли надгробныя песни исходу Твоемѹ възпою... Какъ ли въ моемъ хѹдемъ положю Тя гробѣ, небесный кругъ ѹтвердивъшаго словомъ...»<sup>15</sup>**

Стихира Страстной седмицы:

**«Тѣбѣ, одѣющагосѧ свѣтомъ, тако ризою, снемъ Иосифъ отъ древа съ Никодимомъ и... рыдаа глаголааше: ...какъ погребѹ Тѧ, Боже мой, или како плащаницею обвию Тѧ? Коима ли рѹкама прикоснутисѧ пречистомѹ Ти Тѣлѹ, или кия пѣсни възпою Твоемѹ исходу, Щедре?...»<sup>16</sup>**

Итак, богослужебный текст несколько распространяет евангельское повествование о снятии с Креста, а Кирилл Туровский, в свою очередь, расширяет текст стихир, вводя ее интерпретацию в свое Слово. В произведениях Кирилла можно найти цитаты из самых разных гимнографических произведений. Оратор искусно переплетает их между собой, вводя текст одной стихир внутри другой, соединяя их фрагменты и дополняя пересказом евангельского сюжета и авторскими словами. Перед нами не просто проповедь, слово, обращенное к пастве, а естественное продолжение богослужения, предложенный слушателям текст для совместной молитвы. Таким образом, непосредственным литературным источником древнерусской гомиетики, помимо Священного Писания и произведений ранних христианских ораторов, является гимнография, и речи проповедников наследуют от богослужебных произведений не только особенности стилистики, но и ориентацию на молитву, создание молитвенного настроения. Главным литературным приемом для достижения особой, молитвенной интонации как в гимнографии, так и в гомиетике, является амплификация.

<sup>15</sup> Кирилл Туровский. Слово на снятие Тела Христова с Креста // Сокровища древнерусской литературы. Красноречие Древней Руси. М., 1987. С. 83.

<sup>16</sup> РГБ, ТСЛ, ф. 304.1, № 399. Триодъ цветная. XVI в. Л. 79–79 об.

Вернемся к агиографии Епифания Премудрого. Отделенный от ораторов Киевской Руси несколькими веками, он во многом следует их традициям. Его Жития, помимо многочисленных цитат из Библии, о которых уже говорилось, содержат большое количество гимнографических фрагментов. Да и сами цитаты из Священного Писания, как это было доказано исследователем Ф. Вигзелл, берутся преподобным Епифанием из числа тех, которые звучат во время церковной службы<sup>17</sup>. Так, в Житии Стефана Пермского епископ, благословляющий святого на подвиг проповеди, произносит длинную речь, которая, в стиле «плетения словес», является мозаичным соединением различных фрагментов из Нового Завета, Псалтири и гимнографических текстов, искусно соединенных между собой. Рассмотрим небольшой отрывок этой речи:

**«Понди, чадо, с миром и буди схраняем Божьею благодатью. Благодать во Господа нашего Исусъ Христа, Сына Божия, Егоже благовестити тщишися, и любы Бога Отца и община Святаго Духа да будет всегда с тобою и ныне и присно и во вѣки вѣком аминь»<sup>18</sup>.**

Сравним с возгласом священника на Литургии:

**«Благодать Господа нашего Исуса Христа, и любы Бога Отца, и причастие Святаго Духа буди со всеми вами!»<sup>19</sup>**

Как и в случае со Словами Кирилла Туровского, мы можем увидеть в этом отрывке Жития распространенную цитату из литургического текста. И хотя в данном случае предпринятое преподобным Епифанием распространение невелико, но сам род заимствования и принцип замедления повествования остаются тем же, что и в гомилетике святителя Кирилла.

Аналогичным образом многие реплики Стефана Пермского представляют собой переплетение используемых в богослужении библейских цитат, стихир и литургических возгласов. Например, перед отправлением в Пермь будущий епископ Стефан молится так:

**«Боже и Господи, Иже премудрости Наставниче и смыслу Давче, несмысленным Казателю и нищим Защититниче, утверди в разумѣ сердце мое и дай же ми слово, Отчее Слово, да Тя прославляю во вѣки вѣком аминь»<sup>20</sup>.**

Сравним с песнопением из Службы на изгнание Адамово:

**«Премудрости Наставниче, смысла Подателю, немудрымъ Наказателю и нищимъ Защитителю, утверди, вразуми сердце мое, Владыко! Ты дай же ми слово, Отчее Слово, се во устнамъ моимъ не возбраню вегда звати Ти: Милостиве, помилуй мя падшаго»<sup>21</sup>.**

<sup>17</sup> Вигзелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 232–243.

<sup>18</sup> Житие Стефана Пермского («Преподобного въ священноиноких отца нашего Епифания счинено бысть Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа») здесь и далее цитируется по изд.: Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / перевод, вступительная статья, подг. текстов Г. М. Прохорова. СПб., 1995 (далее: Житие Стефана Пермского). С. 80.

<sup>19</sup> РГБ, ТСЛ, ф. 304.1, № 216. Службник. XV в. Л. 25 об.

<sup>20</sup> Житие Стефана Пермского. С. 184.

<sup>21</sup> РГБ, ТСЛ, ф. 304.1, № 385. Триодъ постная. XV в. Л. 42 об.–43.

То же можно сказать и о Житии Сергия Радонежского, с тем лишь отличием, что в нем амплификацию чаще составляют интерпретации цитат из молитвословий и святоотеческих произведений, предназначенных для келейного чтения. Здесь автор, как правило, прибегает к текстам акафистов, канонов, Житиям древних агиографов, ссылается на такую специфически монашескую литературу, как Лествица. В Житии же Стефана Пермского преподобный Епифаний в большинстве случаев цитирует Послания апостольские или литургические тексты. Такое распределение не случайно: епископ Стефан совершает апостольский подвиг, поэтому рассказ о нем должен напоминать об апостольских временах; преподобный Сергей же ведет отшельническую жизнь, поэтому тихие интонации уединенного чтения наиболее подходят для стиля этого Жития. Но в стилистике и того, и другого произведения на первое место выступает прием амплификации, как организующий принцип, задающий особый, замедленный ритм и создающий атмосферу, близкую к медитативной.

Как можно видеть в приведенных отрывках из Жития Стефана Пермского, для преподобного Епифания характерна некоторая неточность при цитировании, и в этом агиограф также перекликается с ораторами Киевской Руси. Ф. Вигзелл указывает на изменение библейских текстов у преподобного Епифания как на признак цитирования по памяти<sup>22</sup>. «Ввиду исключительного почета, которым окружалась Библия в Древней Руси, такое заключение несколько удивительно...», — отмечает исследователь<sup>23</sup>. То же можно сказать и о вольных интерпретациях гимнографических цитат. Агиограф как будто живет в библейском или богослужебном времени и пространстве, мыслит теми категориями и теми словами, которые впитывает, слушая богослужение изо дня в день. Из Жития Сергия Радонежского мы узнаем, что в Троицком монастыре братия по семь раз в день собиралась в храме для совершения службы: «**по реченному Бедмижды днем хвалюх Тя о судбах правды Твоея**»<sup>24</sup>. По этому распорядку должен был жить и агиограф, много лет проведенный в монастыре преподобного Сергия. Все дневные дела и даже ночное время перемежались богослужением. Тексты, которые читались или пелись во время него, естественно входили в образ мысли и в речь молящихся. Возможно, преподобный Епифаний уже не воспринимал все приводимые им цитаты как заимствования, многие из них органично влились в его индивидуальный способ словесного выражения, стали элементами его картины мира. Можно предположить, что агиограф, привыкая к ритму, метафорике, символике богослужебных произведений, к амплификации как главному принципу организации сакрального текста, сознательно, а отчасти и невольно, подчиняет созданные им жития этим хорошо знакомым ему правилам повествования. При этом целью его является то же, что было целью святителей Кирилла Туровского, Иоанна Златоуста, преподобного Ефрема Сирина. К этой же цели стремился сочинитель Псалтири и любой гимнограф, составитель храмовой службы. Главной задачей для всех

<sup>22</sup> Вигзелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого. С. 241.

<sup>23</sup> Там же. С. 242.

<sup>24</sup> Житие Сергия Радонежского (Слово о житии преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского) // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 6. С. 310.

перечисленных авторов является создание молитвенного настроения, побуждение к непрестанной молитве.

Мысль о непрестанной молитве пронизывает все произведения Епифания Премудрого, и это неудивительно: он творит в эпоху победы исихазма — учения об «умном делании» и достижении обожения через него. Следовательно, все литературные приемы, способствующие созданию молитвенных интонаций в произведении, особенно важны для агиографа. Главным из этих приемов должна быть признана амплификация, берущая начало в гимнографии, унаследованная гомилетикой и ставшая основой стиля «плетение словес» в восточнославянской агиографии XIV–XV вв. Практика непрестанной молитвы, источником которой являлись, несомненно, монастыри Святой Горы Афон, нашла весьма своеобразное, но красноречивое отражение в произведениях преподобного Епифания: автор ни разу не произносит слова «исихазм», но через все произведение главной идеей проходит мысль о необходимости непрестанной молитвы, а ритм произведения настолько приближен к ритму самой молитвы, что все Жития и похвальные Слова Епифания Премудрого вполне могли бы называться большими молитвенными текстами.

### Summary

S. M. Shumilo

#### **The impact the Athonite practice of constant prayer on some of the stylistic of hagiography Epiphanius the Wise**

Amplification is the main device in the stylistics of Epiphanius the Wise, it traces its roots back to the medieval declamatory rhetoric and stylistic peculiarities of the early Christian homilies and, besides, is genetically connected with the athonite doctrine of Hesychasm. The latter is the main ground for the amplifications of Epiphanius's compositions.

## АФОНСКАЯ ТЕМА В ПОЛЕМИКЕ ИОСИФЛЯН И НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ В РОССИИ КОНЦА XV – НАЧАЛА XVI ВЕКА

Вынесенная в заглавие статьи тема затрагивает лишь один из аспектов многообразного влияния монастырей Святой Горы на историю и духовную культуру России. Нельзя сказать, чтобы эта тема оставалась в забвении и не получила достойного освещения в литературе. Но все-таки возьмем на себя смелость констатировать, что вопрос о влиянии Афона на полемику знаменитых иосифлян и нестяжателей остается недостаточно изученным.

Мы неслучайно употребили слово «смелость» — при обращении к данной теме это качество действительно необходимо. В доказательство приведем характерное высказывание Д. М. Буланина: «Ученые дискуссии вокруг спора “нестяжателей” и “иосифлян” относятся к числу удручающих своей бесплодностью занятий, которые, однако, заполнили собой непропорционально большое место в историографии русского средневековья»<sup>1</sup>. Исследователь указывает на неспособность авторов историографических штудий добиться какой-либо ясности в решении данной проблемы на протяжении 150 лет. Ему явно хочется поставить точку в истории вопроса и диагноз состоянию современной историографии: «Перед нами яркий пример неспособности модернизированного человека проникнуться духовными ценностями средневековой эпохи»<sup>2</sup>. Ссылаясь на результаты наблюдений Г. М. Прохорова и Б. М. Клосса, которые зафиксировали факты сотрудничества преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, а также на работы Д. Островски о недостоверности источников о Церковном Соборе 1503 г., послужившем отправной точкой знаменитой полемики, Д. М. Буланин относит зарождение полемики о монастырских селах в 1530-е гг. Правда, в отличие от Д. Островски он считает имеющиеся источники о Соборе 1503 г. плодом не фальсификации, а «идеализации действительности».

Попытаемся разобраться в этой ситуации и сформулируем основные вопросы, которые необходимо поставить как в отношении полемики иосифлян и нестяжателей, так и о той роли, которую в ней играла тема Афона. Итак, во-первых, стоят ли какие-либо исторические реалии за известиями о Церковном Соборе 1503 г., который, согласно традиционной версии, послужил исходной точкой знаменитой полемики иосифлян и нестяжателей? Во-вторых, какую роль играла тема устройства афонских обителей в аргументации нестяжателей? Являлось ли это случайным обстоятельством?

Исследовав корпус источников о Церковном Соборе 1503 г., на котором, как традиционно считалось, был дан старт полемическому соперничеству двух направлений внутри русского монашества, Д. Островски пришел к выводу, что

<sup>1</sup> Буланин Д. М. Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2012. Вып. 2, ч. 3. С. 578.

<sup>2</sup> Там же. С. 579.

наши сведения о попытке секуляризации на Церковном Соборе 1503 г. являются недостоверными<sup>3</sup>. На его взгляд, это обусловлено тем, что о намерении великого князя Ивана III отобрать земли у монастырей сообщают исключительно полемические источники, которые были созданы несколькими десятилетиями позднее, после событий 1503 г. Поскольку в этих источниках зачастую содержатся противоречивые, неточные и недостоверные сведения, то доверять им не следует. В свою очередь, поскольку официальные документы: соборные приговоры и летописи — не сообщают о спорах вокруг церковных земель на соборе 1503 г., то, следовательно, заключает Д. Островски, такой спор в исторической действительности не имел места. В подтверждение своей гипотезы он ссылается на два обстоятельства. Во-первых, институты государственности в России к началу XVI столетия еще не достигли стадии развития, позволяющей покушаться на церковные и монастырские земли. Например, указывается, что великий князь не мог требовать конфискации вотчин монастырей, так как сам передавал им крупные земельные вклады<sup>4</sup>. Во-вторых, Нил Сорский и его сторонники среди русского монашества не могли вмешиваться в политические вопросы, ибо этому противоречил идеал аскетической жизни отшельников, предписывающий им удаляться от мира<sup>5</sup>.

В позиции Д. Островски, сколько бы он ни пытался настаивать на приоритете источниковедческих изысканий, большое значение принадлежит, так сказать, соображениям общего порядка. Для него факты, свидетельствующие в пользу реальности полемики, противоречат историческому контексту в том виде, как он представлен в университетском курсе. На этом основании, этим фактам отказывается в доверии, они объявляются вымышленными. Умозаключение выстраивается по следующей простой схеме. Если существуют источники, которые свидетельствуют о попытках секуляризации церковных земель в России при Иване III, то следует признать эти источники недостоверными, поскольку исторических условий для секуляризации в глубоко архаичной стране не могло существовать. Если в таких источниках сообщается о том, что Нил Сорский выступал против монастырского землевладения, то эти источники являются фальсификатами, так как Нил был аскетом-отшельником и избегал участия в

---

<sup>3</sup> *Ostrowski D.* «Fontological» Investigation of the Muscovite Church Council of 1503. Pennsylvania State University, 1977. С диссертационным исследованием Д. Островски мне удалось ознакомиться в 1992 г. благодаря любезности моего учителя профессора Руслана Григорьевича Скрынникова. Позднее гипотеза этого американского ученого о фальсификации источников о полемике иосифлян и нестяжателей получила развитие в статье: *Ostrowski D.* Church Polemics and Monastic Land Acquisition in Sixteenth-Century Muscovy // *Slavonic and East European Review*. 1986. Vol. 64. P. 357–379. Обновленную версию диссертации, учитывающую новейшую литературу вопроса см.: *Ostrowski D.* The Moscow Church Council of 1503: A Study of the Evidence // URL: <http://hudce7.harvard.edu/~Ostrowski/council>. См. также: *Ostrowski D.* Council of 1503, Orthodox Church // *The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*. Vol. 5. 1993.

<sup>4</sup> *Ostrowski D.* Church Polemics and Monastic Land Acquisition in Sixteenth-Century Muscovy. P. 372–373.

<sup>5</sup> *Ostrowski D.* Lowing Silence and Avoiding Pleasant Conversations: The Political Views of Nil Sorskii // *Harvard Ukrainian Studies*. Камень Краеугольный. Rhetoric of the Medieval Slavic world. 1995. Vol. XIX. P. 476–496.

любых политических акциях. Таким образом, достоверность, содержащихся в источниках сведений, оценивается с точки зрения представлений самого исследователя о том, каковы были реалии эпохи.

Другой особенностью аргументации американского исследователя является исключительное доверие к официальным источникам информации. Если официальное летописание умалчивает о попытке великого князя отобрать вотчины у монастырей на Церковном Соборе 1503 г., это означает, что такого события не было вовсе. Принять подобную точку зрения — значит, оказаться в полной зависимости от весьма тенденциозных источников. Как давно установлено, летописцы были далеко не беспристрастны, информация на страницах летописных сводов в интересах верховной власти весьма умело редактировалась. Если события имели неблагоприятный исход для великого князя, известия о них следовало исправить, или не помещать вовсе. Не приходится сомневаться в том, что к числу подобных событий относился и Церковный Собор 1503 г., где имел место конфликт Ивана III с церковными иерархами, о котором в своих интересах предпочитали не упоминать правящие круги государства, и Церкви.

А. И. Плигузов принял основную идею Д. Островски о том, что источники, сообщавшие о попытке светской власти изъять земельные вотчины у монастырей, опираясь на Нила Сорского и его сторонников, были созданы с целью фальсификации в 1560-х гг. и отражают политические реалии эпохи Стоглавого Собора. В своих работах он поддержал скептический пафос работ Д. Островски<sup>6</sup>. Источниковедческие наблюдения А.И. Плигузова представляли несомненный интерес для изучения внутрицерковной полемики первой трети XVI в. В 1990-х гг. некоторые выводы исследователя получили известность в исторической публицистике.

Подробный разбор аргументации этих ученых не входит в план нашей работы. Мы предпочитаем сосредоточиться главным образом на определении исторической почвы, на которой, по нашему мнению, возникла знаменитая полемика.

Как представляется, мне удалось привести серьезные аргументы в пользу того, что Иосиф Волоцкий публично выступил против еретиков-жидовствующих не ранее весны-лета 1502 г.<sup>7</sup> Обыск ереси с целью поиска свидетельств, дискредитирующих окружение Дмитрия-внука и митрополита Зосиму, начался в Симоновом монастыре, после того как его архимандритом стал брат Иосифа Вассиан Санин. Процесс обыска задевал интересы монашеской корпорации Кирилло-Белозерского монастыря, некоторые члены которой были тесно связаны с обвиняемыми в еретичестве. По крайней мере, к лету 1503 г. антиеретический трактат «Просветитель» существовал уже в объеме не менее 13-ти «слов» и стал известен кирилловским старцам<sup>8</sup>. Нил Сорский совместно с учеником Иосифа Волоцкого Нилом Полевым переписал первые 11 «слов»

---

<sup>6</sup> Плигузов А. И. Полемика в русской церкви первой трети XVI в. М., 2002.

<sup>7</sup> См.: Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI вв.: стригольники и жидовствующие. М., 2012. С. 425–440.

<sup>8</sup> Там же. С. 341–350.

трактата, в которых ересь осуждалась теоретически, но не включил в свой вариант текста 12-е и 13-е «слова», в которых осуждался митрополит Зосима, проживавший в тот момент в Кирилловом монастыре, и предлагались практические меры по обыску и казням еретиков.

Первым текстом, который свидетельствует о начале полемики иосифлян и нестяжателей по вопросу о судьбе изблеченных еретиков, на наш взгляд, является анонимное послание, опубликованное Б. М. Клоссом и неверно атрибутированное Иосифу Волоцкому<sup>9</sup>. На самом деле это анонимное послание написано кем-то из числа «заволжских старцев» в ответ на разосланные Иосифом Волоцким в 1502–1503 гг. призывы начать борьбу по искоренению ереси жидовствующих. В отличие от «Ответа кирилловских старцев» анонимное послание еще не знаменует стадию полемики между «иосифлянами» и «нестяжателями», но позиции его автора и адресата уже содержат предпосылки к будущему конфликту. Судя по примирительному тону, анонимное послание вкупе с несохранившимся обращением Иосифа к «заволжцам» можно считать самым ранним текстом, который непосредственно предшествует знаменитой полемике<sup>10</sup>.

Какое же место занимал в этой полемике вопрос о монастырских селах? Являлся ли он вытекающим из сущности обоих направлений или был чисто внешним, привнесенным вмешательством светской власти? Каковы были мотивы великого князя, который предложил церковному собору отказаться от монастырского землевладения в обмен на фиксированные денежные и хлебные пожалования? Следует ли считать Ивана III первым европейским монархом, решившимся 20–30-ю годами ранее начала религиозной Реформации на секуляризацию церковных земель? Существует ли возможность адекватно понять перипетии церковно-государственных взаимоотношений на рубеже XV–XVI столетий, не прибегая к искусственным схемам традиционной историографии, и в то же время не пытаться навязать собственную интерпретацию показаниям источников? Как нам представляется, такая возможность существует.

Зависимость Русской Церкви от Константинопольского Патриархата позволяла апеллировать к авторитету Патриарха для защиты церковных имуществ от покушений великокняжеской власти. После неудачи Флорентийской унии и падения Константинополя в 1453 г. русская митрополия лишилась своего заступника перед лицом чрезвычайно усилившейся власти великого князя. С середины XIV в. в Северо-Восточной Руси происходит стремительный рост количества монастырей<sup>11</sup>. Почти все они основываются в сельской местности, а главным источником их обеспечения становятся земельные угодья<sup>12</sup>. За несколько десятилетий некоторые монастыри обзавелись весьма значительными земельными владениями, которые продолжали увеличиваться благодаря

---

<sup>9</sup> См.: Клосс Б. М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 350–352.

<sup>10</sup> Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI вв. С. 484–491.

<sup>11</sup> Сводку данных о количестве монастырей см.: Колычева Е. И. Православные монастыри второй половины XV – XVI века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. М., 2002. С. 82–84.

<sup>12</sup> О направлениях монастырской колонизации см.: Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. М., 2002. С. 70.

льготам со стороны властей, притоку имущественных и денежных вкладов и рациональному ведению хозяйства<sup>13</sup>.

Вкладчики и монастырь в деле организации заупокойно-поминального культа выступают абсолютно равноправными сторонами. Заинтересованность вкладчиков в соблюдении условий поминального ряда ярче всего видна из записей во вкладных книгах, где скрупулезно фиксировались факты вкладов, целью которых было накопление суммы, обеспечивавшей максимальный уровень поминовения. Монастыри становились центрами поминовения усопших, оказывали постоянно растущее влияние на общество, превращались в равноправных партнеров вкладчиков из среды аристократии<sup>14</sup>. Под воздействием поминальной практики утвердилось и учение о неотчуждаемости монастырских имуществ<sup>15</sup>.

Формирование заупокойно-поминального культа происходило небезболезненно в обществе, проникнутом традициями родового быта. Претензии монастыря на земли и имущества вкладчиков приходили в противоречие с широко понимаемым правом патронов и ктиторов монастырей распоряжаться всем по своему усмотрению<sup>16</sup>. В XV–XVI вв. количество подобных конфликтов особенно велико. Классическим примером столкновения интересов патрона с интересами монашеской корпорации является знаменитый конфликт между удельным князем Федором Борисовичем Волоцким и Иосифо-Волоколамским монастырем в 1503–1509 гг.<sup>17</sup>

Великие и удельные князья, на землях которых были основаны обители, воспринимали эти монастыри как свою собственность и вмешательство в

<sup>13</sup> В советской историографии землевладение монастырей было приоритетным направлением исследования. Динамика роста землевладения Троице-Сергиева монастыря прослежена в работе: Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. М., 1996. Обобщающий очерк см.: Водарский Я. Е. Землевладение Русской Православной Церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI – начало XX в.) // Русское православие: веки истории. М., 1985. С. 501–561.

<sup>14</sup> Steindorff L.: 1) Klöster als Zentren der Totensorge in Altrussland // Beiträge zur «7 Internationalen Konferenz zur Geschichte des Kiever und Moskauer Reiches». Berlin, 1995. S. 337–353; 2) Memoria in Altrussland. Stuttgart, 1994 (см. также: Скрынников П. Г., Алексеев А. И. Рецензия на книгу: Steindorff L. Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge // Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa. B. 38. Stuttgart, 1994. 294 s. (Поминание в Древней Руси: Исследование форм христианской заботы о мертвых. Штутгарт, 1994. 294 с.) // «Отечественная история». 1997. № 2. С. 201–203); 3) Commemoration and Administrative Techniques in Muscovite Monasteries // Russian History / Histoire Russe. Winter 1995. Vol. 22. № 4. P. 433–454; 4) Поминание усопших как общее наследие западного средневековья и Древней Руси // «Сих же память пребывает во веки»: Материалы науч. конф. 29–30 ноября 1996 г. СПб., 1997. С. 39–45.

<sup>15</sup> См.: Алексеев А. И.: 1) Доктрина неотчуждаемости церковных имуществ в системе канонического права Руси конца XV – первой половины XVI вв. // Псковская Судная грамота и российская правовая традиция: Материалы науч. конф. 27–28 октября 1997 г. Псков, 1997. С. 44–48; 2) Поминальная практика в Московской Руси и в Великом княжестве Литовском (опыт сравнительной характеристики) // Белорусский сборник, СПб., 1998. С. 88–93.

<sup>16</sup> О праве патроната в странах Восточной Европы периода Средневековья см.: Флоря Б. Н. Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья) // Исследования по истории церкви, древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 43–80.

<sup>17</sup> Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI вв.) М., 1977.

их внутреннюю жизнь считали своим неотъемлемым правом. С ростом могущества великого князя Московского вмешательство в жизнь монастырей значительно усиливается. Первый государь всея Руси Иван III препятствовал приобретению вотчин монастырями, предпринял меры по проверке владельческих документов на монастырские владения<sup>18</sup>. Судя по всему, Иван III не был склонен признавать права монастырей на владение селами.

В условиях непрекращающихся посягательств на земли монастырей в церковных кругах стали появляться разного рода сочинения, призванные обосновать неотчуждаемость этих имуществ<sup>19</sup>. Появились дополнительные статьи в церковных уставах князей Владимира и Ярослава<sup>20</sup>, широкое распространение получило апокрифическое правило 165 святых отцов Пятого Вселенского Собора<sup>21</sup>. По-видимому, не ранее XV столетия стали формироваться подборки ярлыков золотоордынских ханов, в которых подчеркивался неотчуждаемый статус церковных владений<sup>22</sup>. В конце XV столетия в Новгороде, в собранном архиепископом Геннадием кружке интеллектуалов, появились переводы с латыни трактатов в защиту монастырских имуществ<sup>23</sup>. В XVI в. в составе Вселенского синодика, который находился в Софийском соборе Новгорода, среди проклятий, адресованных еретикам, обнаруживается и проклятие «на обидящие святые Божии церкви»<sup>24</sup>.

В этом контексте появление текста «Соборного ответа 1503 г.» вовсе не выглядит неожиданным, а оказывается вполне логичным. В «Ответе» в защиту церковных и монастырских земель мобилизованы аргументы от библейских книг, канонических правил Вселенских и поместных соборов, примеры из житий византийских и русских святых<sup>25</sup>. На протяжении XVI в. работа по со-

<sup>18</sup> См.: *Алексеев А. И.* Иван III и монастырское землевладение в эпоху Судебника 1497 года // Мир православия. Волгоград, 2004. С. 191–213.

<sup>19</sup> См.: *Лурье Я. С.* Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х – первой половине 80-х гг. XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 219–228.

<sup>20</sup> Например, «59 правило святых апостол» см.: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / изд. подг. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 70, 73.

<sup>21</sup> См.: РИБ. СПб., 1908. Т. 6. Стб. 145–146.

<sup>22</sup> См. об этом: *Приселков М. Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам. Пг., 1916; *Соколов П. П.* Подложный ярлык Узбека митрополиту Петру // Русский исторический журнал. Пг., 1918. Кн. 5. С. 70–85; *Зимин А. А.* Краткое и пространное собрания ханских ярлыков, выданных русским митрополитам // АЕ за 1961 г. М., 1962. С. 28–40; *Григорьев А. П.* К реконструкции текстов золотоордынских ярлыков XIII–XIV вв. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Л., 1980. Вып. V. С. 15–38; *Русский феодальный архив. М., 1987. Вып. 4. Прилож. II; Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л.* Отношение русской церкви к антиордынской борьбе в XIII–XV вв. (по материалам Краткого собрания русских ярлыков русским митрополитам) // Вопросы научного атеизма. М., 1988. Вып. 37. С. 117–130.

<sup>23</sup> *Лурье Я. С.* «Собрание на лихоимцев» — неизданный памятник русской публицистики конца XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 132–146.

<sup>24</sup> РНБ, Ф.п.IV.1. Л. 75.

<sup>25</sup> Текст «Соборного ответа 1503 г.» представлен двумя редакциями: краткой и пространной. Обе редакции опубликованы: *Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 322–329.* Пространная редакция частично опубликована, частично пересказана А. С. Павловым: *Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871. С. 41–48.* Последняя публикация пространной редакции опубликована А. И. Плигузовым (*Русский феодальный архив. М., 1988. Вып. 4. № 51. С. 837–842.*)

ставлению подборок в защиту церковных и монастырских имуществ продолжалась в крупных монастырях. Наиболее значительные компиляции были составлены в стенах Иосифо-Волоколамского монастыря<sup>26</sup>.

На почве кризиса традиционных отношений ктитинства и патроната зародились споры о праве монастырей владеть селами. Таковым видится нам исторический контекст знаменитой полемики иосифлян и нестяжателей, осложненной на рубеже XV–XVI вв. последствиями борьбы с ересью жидовствующих. Вопреки мнению сторонников версии Д. Островски – А. И. Плигузова, полемика эта является не мифом, созданным усилиями публицистов эпохи Стоглавого Собора, и существующим лишь в умах исследователей, неспособных критически оценить эти известия, но спором, в котором отразились глубокие противоречия между новой ролью монастырей и традиционными отношениями патроната.

Нам очень мало известно о пребывании на Афоне Нила Сорского. Однако несомненно, что афонский опыт отразился в его представлениях об идеальном монастырском устройстве<sup>27</sup>. Н. В. Сеницына установила, что в «Предании» Нила содержится переосмысление общежительного Устава Ефросина и даже «скрытая и тонкая полемика» с этим Уставом<sup>28</sup>. Опыт монастырей Афона сохранял свой авторитет и для Иосифа Волоцкого и его сторонников. Во всяком случае, в своей Духовной грамоте он упоминает Афон («Не точию в Святой Горе Афонстей и въ иных иже тамо сущих монастырехъ, но многа видехомъ, о инехъ же слышахомъ»)<sup>29</sup>. Обосновывая порядок замещения должности игумена, Иосиф прямо ссылается на опыт монастырей Афона, Константинополя и Иерусалима<sup>30</sup>.

Угроза, которую несли идеи Нила Сорского об идеальном монастырском устройстве утверждавшейся практике русских общежительных монастырей, была своевременно осознана игуменом Иосифом Волоцким. В своем трактате «Отвещание любозаборным» он поместил эпизод о посещении Макарьева Калязинского монастыря совершившим паломничество на Афон великим старцем Митрофаном Бывальцевым. Поживший 9 лет в монастырях Афона старец «глаголаше же к братии, яко всуе трудихся и без успеха шествовахъ толик путь, еже въ Святую гору, мимо Колязиньской монастырь: мощно бо есть в нем живущим спастися, въ всем бо подобно творится zde киновиамъ, иже в Святей горе сущим»<sup>31</sup>. Тем самым игумен Иосиф приравнивал устройство русских обителей к устройству афонских, а отсюда следовал неизбежный вывод: афонские монастыри не могут являться идеалом монастырского устройства, поскольку этот идеал уже достигнут на Руси трудами и подвигами преподобных Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского, Пафнутия Боровского и их учеников.

<sup>26</sup> Подробнее см.: Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002. С. 148–163.

<sup>27</sup> Подробный разбор см.: Сеницына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 118–125.

<sup>28</sup> Там же. С. 120.

<sup>29</sup> ВМЧ. Сентябрь 1–13. СПб., 1868. Стб. 580.

<sup>30</sup> Там же. Стб. 582; ср.: «так и ныне бывает в святей горе Афонстей» (стб. 584).

<sup>31</sup> Там же. Стб. 559.

С высоким взглядом на достижения русского монашества были согласны не все. В 1510–1520-х гг. ученик Нила Сорского князь-инок Вассиан Патрикеев занял при дворе великого князя Василия III положение «великого временного человека»<sup>32</sup>. Пользуясь своим положением, он навязал своим противникам — игумену Иосифу Волоцкому и его ученикам — полемику о назначении монашества и о праве монастырей владеть селами. С появлением на Руси Максима Грека в эту полемику была вновь привнесена афонская тема. Великий князь (по-видимому, с подачи Вассиана Патрикеева) стал живо интересоваться опытом афонских монастырей. В первом послании Василию III Максим Грек уделил мало внимания их экономическому устройству. Зато в более позднем послании опыт афонских монастырей решительно противопоставлен практике русских общежительных обителей. «Вси бо монастыри без имениих, рекше без сел живут, одними своими рукоделии и непрестанными труды, и в поте лица своего добывают себе вся потребна житийская. Нест у них в казне серебро лишне лежащее, ни в людех по здешнему обычаю; чиста есть Свята гора от сицевых непохвалных прибытков»<sup>33</sup>. Слабо знакомый с реалиями русской жизни, Максим Грек позволил Вассиану Патрикееву использовать себя в качестве орудия борьбы против митрополита Даниила. Святогорец дерзко отказывался признавать святость русских святых («Зане же они держали города, и волости, и села, и люди, и судили, и пошлины, и оброки, дани имали, и многое богатство имели, ино им нелзе бытии чудотворцем»), имена которых гордо повторял Иосиф Волоцкий: Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского, Пафнутия Боровского. После падения Вассиана Максим Грек был осужден на церковном суде и сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь. Беспомощность его позиции в вопросе о монастырских селах ярко проявилась в материалах Судного дела, даже если признавать в них полемическую обработку.

## Summary

A. I. Alexeev

### **Athonite theme in polemics of Josephites and Non-possessors in late 15th – early 16th century's Russia**

Josephites and non-possessors controversy took place in Russia in the first third of the 16th century. Initially, the subject of controversy was the different attitude to the fate of incriminated heretics. At the assembly in 1503 Nil Sorsky and his supporters have supported the Grand Duke in his effort to take away land from the monasteries, where they had successfully combated by Joseph Volotsky and most of the church council. Both sides of that dispute knew Athos monastic experience, but if non-possessors thought of it as monastic ideal device, Joseph Volotsky argued that the best examples of this ideal found its realization in the famous Russian monasteries.

---

<sup>32</sup> Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Л., 1960.

<sup>33</sup> Синицына Н. В. Максим Грек в России. С. 116.

That creativity most fully embodied in the work of Joseph of Volotsky, who basically defended the interests of the Church in the face of secular power. Non-possessors whenever proved their being as obedient executors of the will of the Grand Duke and only a quarrelsome nature and arrogance led to the fall of their leader — Vassian Patrikeev.

*Архим. Макарий (Веретенников)*  
*(Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра)*

## ОБЩЕНИЕ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ С ПРАВОСЛАВНЫМ ВОСТОКОМ

Святитель Макарий (†1563; память 30 декабря) — выдающийся Предстоятель XVI в., с которым связана целая эпоха в Русской Церкви. Он созвал знаменитые Соборы, прославившие отечественных подвижников; позаботился об устранении недостатков в обществе, для чего был собран Стоглавый Собор в 1551 г., затем он боролся с еретическими нестроениями в Церкви. Он известен как аскет-молитвенник, благочестивый подвижник и собеседник своих святых современников, государственный деятель, дипломат. Он внёс большой вклад в развитие русской культуры: по его благословию духовные писатели создавали жития святых, службы, похвальные слова. Это замечательный книжник своего времени, известный своими большими организаторскими способностями. Он предпринял попытку и трижды, каждый раз с большим успехом, осуществил сбор воедино всей духовной литературы Древней Руси того времени. С его именем связано первое систематическое изложение отечественной истории — составление Степенной книги, а так же новая страница в истории русской книжности — начало церковного книгопечатания на Руси. Многогранна его деятельность, многочисленны и источники, освещающие труды святителя Макария — это летописи, повести, жития, службы, иконы, акты, записки иностранцев и т. д.<sup>1</sup>

С принятием христианства на Руси становятся постоянными взаимоотношения Византийской Церкви и Русской. В Киев приезжают греческие митрополиты, а с ними клирики и различные умельцы. Можно предполагать, что в

---

<sup>1</sup> О митрополите Макарии существует немалая библиография: *Макарий, архим.*: 1) Всероссийский Митрополит Макарий (Библиография: XVIII–XIX вв.) // *Макарий, архим.* Московский Митрополит Макарий и его время: Сб. статей. М., 1996. С. 281–293; 2) Всероссийский Митрополит Макарий (Библиография: 1902–1980 гг.) // Макарьевские чтения: Почитание святых на Руси: Материалы IV Российской науч. конф., посвященной памяти святителя Макария (5–7 июня 1996 года). Можайск, 1996. Вып. 4, ч. 1. С. 148–168; 3) Митрополит Макарий (Библиография: 1981–1995 гг.) // Макарьевские чтения: Вехи русской истории в памятниках истории культуры: Материалы V Российской науч. конф., посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 1998. Вып. 5. С. 9–22; 4) Митрополит Макарий (Библиография: 1996–2000) // Макарьевские чтения: Русские государи — покровители Православия: Материалы VIII Российской науч. конф., посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2001. Вып. 8. С. 6–18; 5) Материалы о Митрополите Макарии (Библиография: 2001–2005) // Макариевские чтения: Преподобный Серафим Саровский и русское старчество XIX в. Материалы XIII Российской науч. конф., посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2006. Вып. 13. С. 13–23; 6) Митрополит Макарий. Библиография: 2006–2010 // Макариевские чтения: «Воинство земное — воинство небесное»: Материалы XVIII Всероссийской науч. конф. памяти святителя Макария. Посвящается 65-летию Великой победы. Можайск, 2011. Вып. 18. С. 9–16.

первое время к нам было привезено немало святынь, что было необходимо при закладке во множестве строящихся храмов, а также при освящении антиминсов. Проходит время, и благодарная Русь сторицею воздает Матери-Церкви, которую начинают постепенно теснить мусульманские завоеватели. На Русь идут просители за материальной помощью. Если в XIV в. летописные сообщения о приезде с Востока «старцев милостыни ради» крайне редки, то в XV в. число свидетельств о них начинает возрастать, и, наконец, в XVI в. они становятся весьма частыми<sup>2</sup>. Как правило, просители везли с собой «поминки»: иконы или частицы мощей святых угодников<sup>3</sup>. И русские люди в благодарность за принесенные святыни, а также сочувствуя своим единоверцам, страждущим от притеснений, помогали приходящим старцам-просителям своею лептою в уплате налогов, взимаемых с них турками.

Небезучастен к этому был и святитель Макарий. Еще когда он был архиепископом, в Великий Новгород пришли в 1539 г. два зографских инока с Афона – старцы Митрофан и Прохор. Они были тепло приняты Новгородским владыкой, получив от него материальную помощь. При этом паломники-просители поведали о страдании и мученической кончине в 1515 г. в Софии православного юноши Георгия (память 26 мая), и их устное повествование явилось основой для составления Жития болгарского мученика<sup>4</sup>. Так первое известное нам общение святителя Макария с пришедшими издалека иноками послужило источником для написания нового Жития, получившего распространение на Руси.

В. М. Тучков, автор Жития преподобного Михаила Клопского, говорит о владыке Макарии, что «многиа его ради добродетели во всей России слава о нем прихожаше»<sup>5</sup>. Можно говорить о большем. Известность Новгородского иерарха простиралась и за пределы Московской Руси. В 1541 г. архиепископу

---

<sup>2</sup> М. Н. Тихомиров, анализируя книгу А. Н. Муравьева «Сношения России с Востоком по делам церковным» (СПб., 1858. Ч. 1; СПб., 1860. Ч. 2), даёт перечень географических названий, откуда приходили на Русь посланники, и говорит: «Даже этот неполный список, составленный только по одному и то неполному источнику, даёт картину необыкновенной разветвленности сети тех церковных учреждений в южнославянских странах, которые сносились с Россией. К этому списку нужно добавить Константинопольскую Патриархию и Афонские монастыри, и тогда станет ясным, какое громадное влияние имела Россия на Ближний Восток» (Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 153).

<sup>3</sup> Н. Ф. Каптерев по этому поводу замечает: «Как велико было количество привезенных к нам частей мощей, можно отчасти видеть из того, что, напр[имер], части мощей св[ятого] Пантелеймона нам встречались, в числе привезенной святыни, 23 раза, Златоуста — 14 раз, архидиакона Стефана — 14 раз, Меркурия — 13, св[ятого] Луки — 9, Иоанна-Крестителя — 7, Андрея Первозванного — 5, Игнатия Богоносца — 5, Марии Магдалины — 4, царя Константина — 3, Апостола Филиппа — 3...» (Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. С. 77). При этом, как говорит сам исследователь, он не стремился заострять внимание на вопросе о количестве мощей.

<sup>4</sup> Калиганов И. И. Георгий Новый у восточных славян. М., 2000. См. также: Будь верен до смерти. Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв. М., 2005. С. 154–161.

<sup>5</sup> Повести о Житии Михаила Клопского /подг. текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958. С. 167. Об авторе-агиографе см.: Макарий, архим. Василий Михайлович Тучков — книжник Древней Руси // Кириллов. Краеведческий альманах. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 43–51.

Макарию была доставлена грамота со старцами от Иерусалимского Патриарха Германа II (1534–1579). С его именем связан поворотный момент в истории Иерусалимской Церкви. Его предшественники на престоле были арабами, а, начиная с Патриарха Германа и поныне, – греки<sup>6</sup>. Деятельный Патриарх предпринимал множество усилий к поднятию духовного и материального уровня Иерусалимской Церкви. Н. Ф. Каптерев связывает с ним начало отношений Московского государства и Иерусалимской Церкви на патриаршем уровне<sup>7</sup>. Грамота сохранилась в рукописи XVI в. и писарской копии XIX в. После текста грамоты дан перечень святынь, присланных Главой Иерусалимской Церкви, и затем сообщается о затворенных иерусалимских вратах. В грамоте Новгородскому архиепископу Макарию Святейший Патриарх Герман говорит о трудностях, о преследованиях со стороны турок и просит об «учинении денежного подаяния в пособие Церкви гроба Господня». Одновременно он прислал со своими старцами-посланниками, Арсением и Дорофеем, в дар святителю различные иерусалимские святыни<sup>8</sup>. Присланные дары Новгородский владыка «прия с великою честью и благодарением на освящение себе и всем православным крестьяном»<sup>9</sup>.

С возведением святителя Макария на митрополичью кафедру его общение с Востоком становится многообразнее и интенсивнее. Глава Церкви с любовью принимает различных просителей из дальних стран, и свидетельства его общения с ними сохранила нам древнерусская письменность. Так, 27 февраля 1547 г. иеромонах Григорий, пришедший из Синайского монастыря, рассказал святителю Макарию о Египте: «В Египте 14000 улиц, а во всякой улицы по 14000 дворов каменных, а посреде посаду стоит город, где жил прекрасный Иосиф, а величеством с Москву. И в том городе одна стоит церковь Никола Чюдотворец, а в этой церкви служит Патриарх Александрьский Иоаким. В лето 7032-го в Цареграде церковей христианских 70 без трех, а в Галате 10, а дает Патриарх царю оброку 3000 золотых на год, а Святыя Горы дают 4000 золотых на год, а Потриархов 4 Вселенских: большее Патриаршество Цареградское, 2-е Александрийское, 3-е было Антиохийское да Микорской розарил: 4-е Иерусалимское. Под патриаршескою рукою Цареградскаго 84 метрополитов»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Каптерев Н. Ф. Господство греков в Иерусалимском Патриархате с первой половины XVI до половины XVIII века // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1897. № 5. С. 207–209; [Муравьев А. Н.] История святого града Иерусалима от времен Апостольских и до наших. СПб., 1884. Ч. 2. С. 270–274.

<sup>7</sup> Каптерев Н. Ф. Сношения Иерусалимских Патриархов с Русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия // Православный палестинский сборник. СПб., 1895. Т. 15, вып. 1 (43). С. 7; Панченко К. А. Герман // ПЭ. М., 2006. Т. 11. С. 233–234.

<sup>8</sup> РГБ, ф. 113, Волоч. 571. Сборник. XVI в. Л. 104–109 об.; РГБ, ф. 256, Рум. 34. Сборник. XIX в. Л. 45–49. См. также: *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии. М., 1882. С. 217.

<sup>9</sup> Макарий, архим. Грамота Иерусалимского Патриарха Германа Новгородскому архиепископу Макарию // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 210.

<sup>10</sup> Зимин А. А.: 1) И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 87–88; 2) Повести XVI века в сборнике Рогожского собрания // Записки Отдела рукописей [ГБЛ]. М., 1958. Вып. 20. С. 187.

В том же 1547 г. митрополит Макарий дает свою грамоту инокам русского Афонского Пантелеимонова монастыря — старцам Савве, Сильвестру, Роману и Герасиму, пришедшим на Русь для сбора денежной помощи. В этой грамоте святитель призывает всех русских людей жертвовать «милостыню на подможение и на искупление братству... обители». При этом Первосвятитель напоминает Евангельское слово Христа Спасителя, глаголющее: «Блажени милостивии, яко тии помиловани будут» (Мф. 5.7); и паки: «Даяй, рече, убогу, Самому Христу дает и в самые Христовы руце влагает, и от Него сторицею мзду восприимет и жизнь вечную наследит»<sup>11</sup>.

Создавая Успенскую редакцию Четых Миней, святитель Макарий поместил в конце декабрьской книги так называемый «Типик Святыя Горы». Эта статья начинается так: «В лето 7059-е месяца декабря, в 24 день<sup>12</sup>, господину Преосвященному Макарию, митрополиту всея Руси, сказал игумен Паисий, Хиландаря монастыря, что Святая Гора кругом 100 верст»<sup>13</sup>. Помимо географических данных об Афоне игумен сообщает о многочисленных турецких налогах и откровенно говорит: «А во всей Святой Горе старцов у тоурецкаго салтана в книгах 4000, а коли подячие приежжают да землю переписывают, и мы боячися великия дани и пошлин не всех старцев сказываем. А есть во Святей Горе старцов до 6000»<sup>14</sup>. Упоминает хиландарский игумен также о близких отношениях и взаимоподдержке двух славянских монастырей: Пантелеимоновского и Хиландарского, «занеже те два манастыря имеют промеж себя союз»<sup>15</sup>. Русская обитель, отмечает сербский игумен, была создана Киевским князем Ярославом Мудрым (†1054)<sup>16</sup>.

Несомненно, тематика бесед святителя Макария со «старцами» была значительно обширнее, чем говорится в данном «Типике». Общение с ними для митрополита явилось источником новых знаний, которые могли быть востребованы в Первосвятительской деятельности. В 1554 г. посольский дьяк И. М. Висковатый получил соборную епитимию за свои сомнения об иконах. Он утверждал, что Божество неопишимо и поэтому не может изображаться на иконах. В таком случае следует отметить, под запрет подпадал ныне всемирно известный образ Живоначальной Троицы преподобного Андрея Иконописца (XV в.; память 4 июля).

<sup>11</sup> Акты исторические, собранные и изданные Археографическою Комиссией. СПб., 1841. Т. 1. С. 545–546; *Макарий, архим.* Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. М., 2002. С. 371; Россия и греческий мир в XVI веке. М., 2004. С. 358–360. Одновременно афонские старцы получили грамоту и от царя (*Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1905. Вып. 1. Прил. С. XXXVII).

<sup>12</sup> В более позднем списке этого памятника указана, однако, другая дата – 29 мая (*Попов А.* Библиографические материалы. XIII: Сказание о Святой Афонской горе, составленное для митрополита Макария в 1551 году // ЧОИДР М., 1881. Кн. 2. С. 60).

<sup>13</sup> *Иосиф (Левецкий), архим.* Подробное оглавление Великих Четых Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892. [Ч. 1.] Стб. 308–309.

<sup>14</sup> *Попов А.* Библиографические материалы. XIII: Сказание о Святой Афонской горе... С. 61.

<sup>15</sup> Там же. С. 62.

<sup>16</sup> *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. [Ч. 1.] С. 68.

Полемизируя с дьяком И. М. Висковатым об иконах, святитель Макарий приводит пример: изображение Бога Отца в росписи храма русского Пантелеимонова монастыря на Афоне: «Так же и ныне внове пришли старцы из Святыя Горы, а з Русаго монастыря, от святаго великомученика Пантелеимона старец Еуфимей иконник, да священноинок Павел, сам пять с товарищи... И те нам старцы на Соборе сказывали, да и написав о том своею рукою тот старец Еуфимей иконник, на Соборе нам подал, что в Святей Горе дватцать монастырей с одним болших. И у всех святых церквей немощно тому быти, где б не писан образ Господа Саваофа, или святыя Троица, и на стенах и на иконах, яко ж, де и в нашем монастыре большая церковь святаго великомученика Пантелеимона о трех версех И в большом верху написан образ Господа Бога Саваофа в белых ризах, и круг его небо, и по небу звезды, и около круг неба писаны ангели, стоящие в пестрых ризах. И межю ими писаны шестокрыльная телеса их 4 крылма, а две... крыла простерта, точию има ноги наги до колену, и руки их наги до локтя, простерты, и в руках имущи хоругви красны четвероуглены, и на них писана слова подпись: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф (Ис. 6, 3). И долу ниже их писаны Пророцы стоячие, и прочие святии писаны по чину церковному, а Святая Троица писана во олtare на стене, а Софея святая Премудрость Божия, писана над северными враты, а праздници Владычни и прочие святии писаны по обычаю церковному. А в другом верху написан Еммануил сидячей, и круг Его серафими, а в третьем верху воплощение Пречистыя Богородица во облаце, и круг писаны ангели, держащие руками за облак. А в паперти великих врат написан образ Господа нашего Иисус Христа, сидячей на Престоле, велми чуден и страшен, и четыре Евангелисты. И над Ним написан образ Господа Саваофа в белых ризах, и власы имея седи, и круг Его писаны херувимы. А как та святая церковь подписана боле двою сот лет от древних живописцов греческих, и после того тот большеи живописец в Царьграде и в Патреархох был»<sup>17</sup>. Таким образом, можно говорить, что соборные материалы по поводу сомнений дьяка И. М. Висковатого сохранили до нас описание недошедших росписей начала XIV в. в соборе Пантелеимоновского монастыря на Афоне. В. Кусков справедливо пишет: «Значение Афона и его монастырей прекрасно понимал митрополит всея Руси Макарий. Он уделял много внимания русскому Пантелеймонову монастырю Афона»<sup>18</sup>.

В середине XVI в. становятся более интенсивными сербско-русские отношения, что вполне понятно, учитывая известные сербские родственные связи царя Иоанна Грозного<sup>19</sup>. Приходя на Русь, сербы приносили частицы мощей

---

<sup>17</sup> Бодянский О. Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон, диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 // ЧОИДР. М., 1858. Кн. 2: Материалы славянские. С. 13–14; Макарий, архим. Московский Митрополит Макарий и его время. С. 238–239. Упомянутый в тексте Глава Константинопольской Церкви — это, очевидно, Патриарх Исаия (1323–1332), который принял монашество на Святой Горе Афон (Попов И. Н. Исаия // ПЭ. М., 2011. Т. 27. С. 124).

<sup>18</sup> Кусков В. Роль Афона в развитии культуры Древней Руси XI–XVII вв. // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 244

<sup>19</sup> См.: Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. С. 83–93.

сербских святых<sup>20</sup>. Прибывшие в канун праздника Рождества Христова в 1555 г. хиландарские старцы просили Иоанна Грозного, «чтобы их государь пожаловал, взял в царское свое имя монастырь их Хиландарь и со всею братиею, чтобы его богомолия была другая в Святой Горе». Русский царь их «пожаловал, в свое царское имя монастырь их Хиландарь взял, и в монастырь свое царское устройство посылает на церковное украшение и на монастырское устройство и милостыню доволну на братию»<sup>21</sup>. Царь также пожаловал в Хиландарскую обитель сохранившуюся до наших дней шитую катапетасму<sup>22</sup>. На среднике в центре изображён Христос с предстоящими ему Богородицею и Иоанном Предтечей. По периметру катапетасмы помещены вселенские, русские и сербские святые<sup>23</sup>. Они уехали из Москвы на Афон в январе 1557 г. вместе с Евгриппским митрополитом Иоасафом. В летописи описан царский вклад: катапетасма шитая, «на ней образы Господа нашего Иисуса Христа и Пречистыя Его Богородицы и Предтечи и многих святых, и чудне сътворена шитьем, златом и серебром и многими шелками, также утварию, жемчугом и камением драгим, яхонты и лалы обнизана»<sup>24</sup>.

Делал пожертвования и давал вклады также и митрополит Макарий. В Хиландарском монастыре хранится складень 1548 г., который «написан в стиле, типичном для макарьевской иконописной мастерской, с исключительно русскими особенностями»<sup>25</sup>. От середины XVI в. в Хиландаре имеются иконы русских святых — митрополита Московского Алексия, святителя Леонтия Ростовского и др. Академик М. Н. Тихомиров приводит интересное свидетельство: «Рашский митрополит Сильвестр в записи на одной рукописи сообщает, что он в 1555 году был послан в „Велику Русию ка благочастивому царю Иоану и светому Макарию, митрополиту Московскому, и тамо принесох много добро и црковну красоту у Хиландарь“»<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> [Муравьев А. Н.] Сношения России с Востоком по делам церковным. С. 64; Леонид (Кавелин), архим. Историческое описание сербской царской Лавры Хиландаря и ее отношение к царствам Сербскому и Русскому. М., 1868. С. 94. Интересно, что Житие Сербского Первосвятителя на Русь привезли иноки не Хиландарского монастыря, а Ватопедского. Это было в 1517 г.: «В лето 7025... привез к Великому князю Василию старец Исаия из Святыя Горы, из Ватопедя монастыря, книгу Житие святого Савы, прьваго Архиепископа Сръпского, ис тое книги написаны сия тетради в дому святого Николая Старого на Москве в келии Михаила Медоварцова, и дал сии тетради в дому св. Богородица Кирилов монастырь на Белоезеро, чтобы помянули в святых своих молитвах мое окаанство грешнаго Михаила, за молитв святых отец Симеона и Савы...» (Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 93). О замечательном каллиграфе XVI в. Михаиле Медоварцеве см.: Симицына Н. В. Книжный мастер Михаил Медоварцев // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 286–317; Дмитриева Р. П. Медоварцев Михаил // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2: Л–Я. С. 109–112.

<sup>21</sup> ПСРЛ. М., 2000. Т. 13. С. 253.

<sup>22</sup> Kämpfer Fr. Ivan Groznyj und Hilandar // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1971. Bd. 19. H. 4. S. 499–519.

<sup>23</sup> Круглова А. Золотошвейное рукоделие великокняжеских и царских мастерских XV–XVI веков. СПб., 2011. С. 175, табл. 44.

<sup>24</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 278. См. также: Россия и греческий мир... С. 224–225.

<sup>25</sup> Bogdanovič D.; Djurič V.; Medakovič D. Chilandar. Belgrade, 1978. P. 153.

<sup>26</sup> Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 165.

В 1557 г. один из иноков Ватопедского монастыря занимался переплетными работами в библиотеке Главы Церкви. По крайней мере, он переплел греческую рукопись, ранее принадлежавшую митрополиту Фотию (†1431; память 2 июля) и в XVI в. находившуюся в библиотеке святителя Макария. Об этом свидетельствует сделанная им в книге надпись на греческом языке: «Лето 7065 месяца ианнуария в 1 переплетена второе настоящая книга сия от Максима деместика Ватопедского»<sup>27</sup>. Б.Л. Фонкич, исследовавший данную рукопись, говорит: «Можно думать, что Триодь была одной из немногих греческих рукописей митрополичьей библиотеки в середине XVI века., которые показывались Макарием греческим паломникам. Вероятно, наша рукопись, как связываемая с именем митрополита Фотия, была наиболее почитаемой греческой книгой, на которой паломники, следуя древнему обычаю православного Востока, считали нужным сделать записи в память о своем посещении Москвы»<sup>28</sup>. Ко времени митрополита Макария относятся еще две греческие записи в этой книге. Одна из них сделана в 1558 г.: «В лето 7066 пришли мы из святого града Иерусалима, из Лавры честного и богоносного отца нашего Саввы, Сысой иеромонах, кир Герасим монах и старец кир Моисей монах, и отправились мы оттуда в воскресенье Антипасхи, [в неделю] святого Апостола Фомы и пришли в Москву в месяце феврале в 9 день»<sup>29</sup>. Очевидно, это те самые старцы, о которых сообщает русский паломник Трифон Коробейников, путешествовавший позднее для поклонения во Святой Земле и описавший трапезную монастыря преподобного Саввы Освященного во Святой Земле, верх которой был сооружен на даяния Московского царя и митрополита Макария<sup>30</sup>.

Следует назвать также запись 1559 г. в греческой рукописи из библиотеки Святителя: «В лето 7067 отправились мы из Святой Горы Афона, из монастыря великого Николая Ставреникиты, Евфимий иеромонах и кат-игумен месяца октября в 26 день и закончили путь в Москве в лето 7068 ноября в 21 день»<sup>31</sup>. Прибыв в Москву на праздник Введения Богоматери во храм, они начали свое пребывание на Руси, несомненно, молитвою на Богослужении главы Русской Церкви в кремлёвском Успенском соборе.

О жизни православных христиан на Востоке говорится на страницах русских летописей. Так, летописи повествуют о чудесном событии, рассказанном восточными старцами царю Иоанну Грозному, как Александрийский Патриарх Иоаким I (†1565/67) был понужден султаном выпить сильный яд и остался при этом жив, чем посрамил хулителей веры Христовой<sup>32</sup>. «Турки же начаша

<sup>27</sup> Фонкич Б. Л. Греческая рукопись митрополита Фотия // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 190–191

<sup>28</sup> Там же. С. 192.

<sup>29</sup> Там же. С. 191.

<sup>30</sup> Хождение Трифона Коробейникова / под ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1889. Т. 9, вып. 3. С. 32–33; Леонид (Кавелин), архим. Иерусалим, Палестина и Афон по русским паломникам XIV–XVI веков // ЧОИДР. М., 1871. Кн. 1. Материалы отечественные. С. 51.

<sup>31</sup> Фонкич Б. Л. Греческая рукопись... С. 192.

<sup>32</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 306–310; ПСРЛ. М., 2009. Т. 29. С. 270; [Муравьев А. Н.] Сношения России с Востоком по делам церковным. С. 93–94; Россия и греческий мир... С. 239–240.

Патриарха от того часа чтити и бояться его велми»<sup>33</sup>, — отметил русский путешественник. В летописях содержится грамота царю от Патриарха Иоакима и Синайского архиепископа Макария, в которой они просят помощи для Синайского монастыря<sup>34</sup>.

Александрійский Патриарх встречался в 1558 г. с Василием Позняковым, путешествовавшим на Восток, который отметил: «А слышахом о святом Патриарше, что седит на Патриаршестве 85 лет. А постриженник Синайского монастыря, а в манастыре был 12 лет, а во Иеросалиме у Гроба Господня служил три лета»<sup>35</sup>. Когда Патриарх принимал русского паломника, он, в частности, спрашивал у него: «Как Бог милует брата нашего Макария, митрополита вьсеа Руси и како Церковь Христову пасет и словесное стадо?». Несколько позднее он опять вопрошал: «Подобает нам спрашивати вас про вашу православную веру и о Божиих церквах стоячи, и вы мне не позазрите в том, зане же аз немощен велми»<sup>36</sup>.

В сентябре 1556 г. в Москву «пришел от Патриарха Деонисия из Царяграда митрополит Иасаф Кизицкой». Он привез частицы мощей святых и известил, что за царя молятся во всех храмах Константинополя, и бил «челом для нужи турецких о милостыни»<sup>37</sup>. В его присутствии, а также афонских старцев святитель Макарий освящал храм в митрополичьем Чудовом монастыре в Кремле<sup>38</sup>. Пробыв несколько месяцев на Руси, посланник Вселенского Патриарха в январе 1557 г. покинул Москву.

Это был год, когда на Руси наблюдались большие природные бедствия и связанный с ним недород и голод<sup>39</sup>. В день отъезда греческой делегации в Успенском соборе был совершен молебен «о благорастворении воздухов». «Митрополит греческой на молебнах облачился в ризы, и все священники греческие и сербские, и пели молебны и воду святости со всех святых мощей, и митрополит Макарий обедню служил с русскими соборы, а греки не служили»<sup>40</sup>. Подобные молебны с чином омовения святых мощей совершались на Руси при эпидемиологических «болезнях, голоде и тому подобном, русский народ первым способом к удалению от себя бед почитал обращение к Господу, молебные пения и окропление святою водою, освященною чрез омовение св[ятых] мощей»<sup>41</sup>. В сопроводительной грамоте, посланной в Великий Новгород с освящённой водой святитель Макарий

<sup>33</sup> Хождение купца Василия Познякова по святым местам Востока / под ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 6, вып. 3. С. 14

<sup>34</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 307–310; ПСРЛ. Т. 29. С. 270–272.

<sup>35</sup> Хождение купца Василия Познякова... С. 14.

<sup>36</sup> Хождение купца Василия Познякова... С. 5–6; Послание царя Ивана Васильевича к Александрійскому Патриарху Иоакиму с купцом Васильем Позняковым и хождение купца Познякова в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года / с предисл. И.Е. Забелина // ЧОИДР. 1884. Кн. 1. Материалы историко-литературные. С. 3.

<sup>37</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 275.

<sup>38</sup> Там же. С. 276.

<sup>39</sup> Борисенков Е. П., Пасецкий В. М. Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. М., 1988. С. 189.

<sup>40</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 278.

<sup>41</sup> Никольский К., протоиерей. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных бого-служебных книгах. СПб., 1885. С. 267.

подчеркивает в грамоте, что молебен с омовением святых мощей по случаю голода и сильных холодов был совершён в Успенском соборе вместе «о Святем Дусе Цареградского и Вселенскаго Святейшаго Патриарха Дионисиа посланником, ексархом, с Пресвященными Евгриямским митрополитом Иоасафом, и со владыки и архимандриты и честными игумены, и со всем синклитом, и с греки, и со всеми священными Соборы, пев молебны и воду святив с Животворящаго Креста и со всех святых мощей, месяца генваря в 24 день в неделю»<sup>42</sup>.

Всех отъезжающих царь «дарами почтил»<sup>43</sup>. «Тако же довольну милостыню посла и Преосвященный Макарий, митрополит всея Руси»<sup>44</sup>, — сообщает Степенная книга. Во время пребывания в Москве Кизичского митрополита, иерарха Константинопольского Патриархата, был поднят вопрос о соборном, патриаршем утверждении венчания на Московское царство Русского государя<sup>45</sup>. Для более успешного решения данного вопроса на Восток с греческим митрополитом был послан архимандрит Спасо-Евфимьева монастыря Феодорит. Следует отметить, что, возвратившись в Константинополь, митрополит Иоасаф уже не застал в живых пославшего его Патриарха Дионисия, так как «в июле 1556 г. он был убит в храме Богородицы Паммакарistos»<sup>46</sup>.

В августе 1556 г. последовала интронизация Патриарха Иоасафа II, которому и пришлось решать вопрос о царском венчании Московского царя. В 1561 г. митрополит Иоасаф вторично приезжает на Русь и привозит соборный акт<sup>47</sup>, утвержденный Патриархом Константинопольским Иоасафом<sup>48</sup>, о при-

<sup>42</sup> Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1846. Т. 1. С. 368–369; Макарий, архим. Жизнь и труды святителя Макария... С. 430.

<sup>43</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 278.

<sup>44</sup> ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. С. 665. См. также: Россия и греческий мир... С. 223. При отправлении в обратный путь царь Иоанн Грозный послал с ним Синодик царского рода с указанием в том, о ком молиться за упокой, за кого о здравии, а кого поминать на молебнах (Белокуров С. Синодик Московских царей XVI в. // ЧОИДР. 1897. Кн. 3. Смесь. С. 25–28; [Муравьев А. Н.] Сношения России с Востоком по делам церковным. С. 81–84; Россия и греческий мир... С. 214–219).

<sup>45</sup> Россия и греческий мир... С. 213.

<sup>46</sup> Герд Л. А. Дионисий II Галатянин // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 305.

<sup>47</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 334; ПСРЛ. Т. 29. С. 293. Есть, однако, мнение, что «грамота 1561 г., утверждавшая Московского Великого князя в достоинстве царя, не является соборным актом, она была составлена от имени Собора Константинопольским Патриархом Иоасафом II и доставившим документ в Москву митрополитом Евгрипа Иоасафом с целью присвоения обещанного русским правительством за этот акт большого материального вознаграждения» (Фонкич Б. Л. Греческие грамоты советских хранилищ // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 247). Б. Л. Фонкич, занимавшийся почерковедческим анализом подписей на грамоте, говорит: «Мы не решаемся с уверенностью указать число лиц, сделавших подписи, но, судя по особенностям начертаний этих подписей и зная почерки писцов грамот Патриарха Иоасафа, присланных в Москву в 1557–1561 гг., можем предположить, что почти все подписи в акте 1560 г. (кроме подписей самого Патриарха и митрополита Евгрипа Иоасафа, которые... являются подлинными) были воспроизведены двумя-тремя писцами» (Фонкич Б. Л. Греческие грамоты... С. 249). Так или иначе, но утверждение царского венчания на Руси имело большое политическое значение, и это действие Константинопольской Патриархии никем не оспаривалось.

<sup>48</sup> О Патриархе Иоасафе II см.: Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Сергиев Посад, 1896. Т. 1. С. 261–262.

знании Иоанна IV Русским царем, которого венчал митрополит Макарий<sup>49</sup>. В грамоте Константинопольский Патриарх, подчёркивая законность венчания, ссылается на принесение на Русь царских регалий Византийского императора Константина IX Мономаха (1042–1055) при князе Владимире Всеволодовиче (1113–1125), который вошёл в историю как Мономах<sup>50</sup>. Святейший Патриарх пишет: «Потом же и Мономах, благочестивейший государь Константин, с согласия тогдашнего Патриарха и всего освященного архиерейского Собора, пославши Святейшего митрополита Ефесского и Антиохийского местоблестителя, венчали во царя благочестивейшего великого князя Владимира, дали тогда ему на главу царский венец с диадимом и иныя знаменья и одежды царского сана: посему Священнейший митрополит Московский и всея Великия России, господин Макарий, благоразсудив о том, венчал его в Царя законного и благочестивейшего»<sup>51</sup>.

Кроме этой грамоты Вселенский Патриарх прислал также «послание учительно от Божественных писаний к Пресвященному Макарию митрополиту, обличая злословимую и пагубную и богомерзкую лютеранскую ересь». Это послание, возможно, было вызвано рассказами митрополита Иоасафа после его первой поездки на Русь об осуждении в Москве ереси Матфея Башкина, а также реформационными событиями, волновавшими Западную Европу. Патриарх пишет: «И есть в ваших странах в Малой Руси некия отпадоша в погибель, в злослужение люторско, в злословимую и пагубную ересь, и отчитаемы убыточно и вредими не токмо сами, и неведущих губят и прелщают инех. И понеже есми слышал сию немощную бурю и смерть душевную в людях ваших, пожалех и поболех и слезы точих на землю горяще и одержим скорбью и тугою великою»<sup>52</sup>. О цели послания Предстоятель говорит: «Проповедаем истинную православную веру от Святаго Писания и веру утвердити благоверне, яко нашим образом, а еже вражия шатания еретическо проклятых лютор духовным и общеренным мечем посекаати, ибо словом Господним, яко секирами, разсекоша их Божественным Писанием, даже и обратити их в разум истинный и ко спасению наставити их и судив паче всея вселенныя и отчасти восхотехом обличити зловластных люторов, о них же начинаем, наказуя их Божественным Писанием, законным правилом явити им истину»<sup>53</sup>. Далее Патриарх Константинопольский разбирает учение еретиков, начиная с опровержения лютеранского понимания

<sup>49</sup> Оболенский М. А. Соборная грамота духовенства Православной Восточной Церкви, утверждающая сан царя за Великим князем Иоанном IV Васильевичем, 1561 года. М., 1850; *Analecta Byzantino-russica* / ed. W. Regel. Petropoli; Lipsiae, 1891. С. 75–79; РИБ. СПб., 1908. Т. 22: Дела тайного приказа. Кн. 2. Стб. 68–71; Россия и греческий мир... С. 265–267.

<sup>50</sup> Это утверждение восходит к русскому памятнику письменности XVI в. — Сказанию о князьях Владимирских (См.: Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955. С. 164–165; ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 428, 429), которое нашло также отражение в оформлении царского места, поставленного в кремлёвском Успенском соборе в 1551 г. (Соколова И. М. Трон царя Ивана Грозного в Успенском соборе. М., 2006. С. 17, 20, 41, 45, 55).

<sup>51</sup> [Муравьев А. Н.] Сношения России с Востоком по делам церковным. С. 105.

<sup>52</sup> ПСРЛ. Т. 13. С. 335.

<sup>53</sup> Там же.

Евхаристии. Он последовательно обличает лютеранское отрицание иерархии и постов, непочитание икон и святых. В заключение послания рекомендуется удаление от еретиков, «яко люторы злочестни суть и еретицы»<sup>54</sup>. Это послание, как подчеркивается, писано «советом и волею Святаго Патриарха и прочих Всесвятейших Патриарх Александрьского, Антиохискаго и Ерусалимскаго, иже о Святем Дусе братьий наших и сослужебник и советом всех архирей»<sup>55</sup>. К Константинопольскому Патриарху Иоакиму в 1559 г. обращался лютеранский богослов Ф. Меланхтон, направив ему важнейший документ протестантского вероучения — Аугсбургское исповедание<sup>56</sup>, и поэтому Патриарх был в курсе умственных движений в Европе. Этим объясняется его ревность и забота о чистоте Православия на Руси<sup>57</sup>.

В 1561 г. на Русь приходило целое посольство с Афона: пять старцев из русской Пантелеимоновской обители во главе с игуменом Иоакимом, четыре — из Никольского Патриаршего монастыря и пять из Великой Лавры преподобного Афанасия. Они просили помощи для уплаты дани туркам. Царь «множды почтив их и удоволив многими почестями и милостынями, также и митрополит их множды почтив и милостыню дав по силе... И жили те игумены и старцы на Москве два года без двух месяц и во Святую Гору отпущены. И тех игуменов и старцов святогорских господин Преосвященный Макарий, митрополит всеа Русии многажды спрашивал со многим духовным и любовным испытанием о святей Афонской Горе и о святых тамошних монастырех и церковных чинех, чтобы испытали подлинно. И те игумены и старцы соборне себе советовав, да о Святей Горе описали...»<sup>58</sup>.

Это Сказание более подробно по сравнению с предыдущим, в нём говорится об афонских монастырях, о количестве братии в них, о монастырских храмах, о святынях, животных и растениях, о взимаемых турками налогах. О монастыре, где подвизались наши соотечественники, говорится: «Монастырь Русский, храм святаго мученика Пантелеимона, игумен, священников 15, диаконов 7 и всей братии 170. Русский глаголется, понеже от Русския земли поставлен, сие имя ему. Зде есть Крест от Честнаго древа и рука десная св. Дионисия Ареопагита, цела и невредима с персты и с ноготыми. И есть внутрь монастыря и кругом церковей 15; общежитие; отстоит от Ксенофа 4 версты; рука же вышереченная святаго Деонисия несть вся цела от рама, но длань, сиречь запястье, с персты. Ограда камена и церковь и кельи камены, а врата железны»<sup>59</sup>. Ниже в описании приводится перечень монастырских храмов: «А се церкви

<sup>54</sup> Там же. С. 338.

<sup>55</sup> Там же. С. 339; ПСРЛ. Т. 29. С. 296.

<sup>56</sup> Луховицкий Л. В., Э.П.Г. Иоасаф II // ПЭ. М., 2010. Т. 25. С. 219.

<sup>57</sup> В обратный путь митрополит Иоасаф отправился через Грузию, где по пути скончался, и все дары, «отправленные царем Иоанном с ним в К[онстантино]поль были присвоены царем Кахети Леоном» (Луховицкий Л. В., Э. П. Г. Иоасаф II. С. 219).

<sup>58</sup> Леонид (Кавелин), архим. Сказание о Святой Афонской Горе игумена Русского монастыря Иоакима и иных святогорских старцев. СПб., 1882. С. 5–6; РГАДА, ф. 181, МГАМИД, № 591: Сборник духовного содержания. XVII в. Л. 741–741 об.

<sup>59</sup> Леонид (Кавелин), архим. Сказание о Святой Афонской Горе игумена Русского монастыря Иоакима... С. 15.

в Пантелееве монастыре: внутри церковь большая 1) святой Пантелеймон, 2) Рождество Пречистой Богородицы, 3) святой Николае, 4) Рождество Ивана Предтечи, 5) святых Архангел, 6) святой Георгий, 7) святой Стефан, 8) святых врачей Козмы и Домиана»<sup>60</sup>. Подробно расписана величина дани, даваемой русским монастырем турецкому правительству.

Традиционно летописные данные меньше говорят о материальной помощи митрополита Макария приходящим из турецких владений, по крайней мере, не так подробно, как описывается в этом отношении деятельность царя. Но с уверенностью можно говорить об активном общении Святителя с посланцами Востока и о его помощи «по силе» нуждающимся монастырям. То было время, когда Русская Церковь продолжала украшаться бесценным сокровищем духовным — множеством святых мощей, привозимых с Востока, и при этом русские люди бескорыстно помогали восточному Православию. Особая заслуга митрополита Макария заключается в том, что он в общении с восточными иноками в силу своих интересов, о которых сказал автор Жития мученика Георгия Болгарского, как «пчела – мед отовсюду приносить...»<sup>61</sup>. Благодаря этому в древнерусской письменности появились два описания Святой Горы. Они носили познавательный, а также справочный характер; благодаря им на Руси могли знать, из каких монастырей могут прибыть старцы-просители. Описания паломничеств на Восток, составленные русскими путешественниками, грамоты восточных Патриархов свидетельствуют также о межправославном общении в XVI в. и церковном единстве того времени.

Ниже прилагается повесть, написанная по благословию святителя Макария в 1551 г. Попутно хочется отметить, что необходимо создать книжную серию, посвящённую Афону, в рамках которой можно будет переиздавать опубликованные ранее и ставшие библиографической редкостью книжные материалы.

### Типик Святыя Горы

В лето 7059-е месяца декабря в 29 господину Преосвященному Макарию, митрополиту всея Руси, сказал игумен Паисия Хиландаря монастыря, что Святая Гора кругом 100 верст, а вдоль 50, а в ширину 10, а инде 15. А монастырей во Святой Горе болших 21, а в них в ыном 300 братов, инде 200, инде 150, инде 30. А малых манастырев, глаголемых пустынь, — 1000, а в них живут по 2 брата и по 3, и по 5, и по 10, и 12. А во всей Святой Горе старцов у турецкаго салтана в книгах 4000, а коли подьячие приежжают да землю переписывают, и мы, боячися великия дани и пошлин, не всех старцев сказываем. А есть во Святей Горе старцов до 6000. А дани даем за Святую Гору 300 рублей, а ту дань платит Волоский воевода за Святую Гору, а что от Святыя Горы выходу<sup>62</sup> дают манастыри, того мы не ведаем. Толко мы ведаем, что болшие

---

<sup>60</sup> Там же. С. 22; РГАДА, ф. 181, № 591. Л. 756–756 об.

<sup>61</sup> ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 533. Подробнее о подобных памятниках, написанных по благословию митрополита Макария, см.: *Seemann K. D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976. S. 302.*

<sup>62</sup> Выход — поземельный разовый сбор в виде подарков, приношений (Словарь русского языка

монастыри дань дают. Есть Лавра: 300 братьев – дани дают 40 рублей, а не община. Монастырь Ватопед – 320 братьев, а не община же, дани дают 36 рублей. А о иных пошлинах их не ведаем, только ведаем о дву ма[на]стырех: святого Пантелеимона и Хиландаря. Святой Пантелеимон дает дани по всякой год 318 рублей, а от Хиландаря дани 36 рублей. А пошлин малых и великих опричь ябедничества<sup>63</sup> и разбою<sup>64</sup> 464 рубли. А пошлина та идет от пшеницы, и от ячмени, и от овса, и от гороху, и от всякаго жита емлют седмую часть. А житом не емлют, все емлют денгами вдвое, почему на торгу и они емлют денгами вдвое. А от вина и от овощу всякаго, от огурцов, и от чесноку, и от луку, и от всякаго огороднаго припасу, потому же емлют седмую часть денгами вдвое.

А где живот<sup>65</sup> монастырский, пасут зимою лошади, буйволицы и коровы — и с них емлют по 5 денег з головы турецких. А в ьном месте летом пасут, ино с них идет потому же з головы по пяти денег. А от овец и от коз, и от пчел, и от ульев, и с кождаго по 3 денги турецких же. А где живот из моря воду пьет, ино с того емлют з головы по 2 денги турецких з году на год. И от окринария, где рыбу ловим из моря, и от того емлют седмую часть денгами же вдвое. То болшия пошлины, а малых изчести не можем, а мелкие пошлины, которые они берут алтын по 5 и по 10, и по 20, и сказати не мощно.

И всего из монастыря Хиландаря выходу выходит з году на год по пятисот рублей, а от святого Пантелеимона выходу выходит 318 рублей. Занеже те два монастыря имеют промеж себя союз, и того для ведаем, а у ини[х] монастырей не ведаем. А у тех дву монастырей ведаем тот расход, опричь разбою и ябедничества. А иньшие монастыри во Святой Горе, который монастырь силен, потому и пошлина, а который монастырь оубог, потому и пошлины дает менши.

А разъстояние от монастыря Хилонъ[да]ра до рубежа Святогорскаго 15 верст, а по другой дороге от монастыря Изуграфа до того же до рубежа 15 верст. А от рубежа Святогорскаго ничто же женсково во Святую Гору не входит: ни скот, ни мирския люди в Святой Горе не живут, ни дети отнюдь не учатся. А от рубежа Святогорскаго, еже есть гора велика и высока, от моря до моря пошла длина 15 верст, а высота 5 верст, а именуется Бигла, по здешнему сторожа. А от рубежа Святогорскаго до города Аполонии, еже именуется Ерис, сиречь новопросвещен, 15 верст. А в нем владыка живет Святогорский. А подле того города пещера святого Апостола Павла: коли его гнали идоложертвеники, и тогда пред ним земля разступилася, и сам от них невидим бысть. И та есть пещера и да сего дни, а именуется место Привлака. А море не сошлося в дву верстах, и на той Привлаце святогорские пашни и стрелници<sup>66</sup>. А потому

---

XI–XVII вв. М., 1976. Вып. 3. С. 271).

<sup>63</sup> Ябедник — судебное должностное лицо (*Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1631); ябедничество — судебное производство, разбирательство.

<sup>64</sup> Разбой — деяние, преследуемое законом (*Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1995. Вып. 21. С. 141).

<sup>65</sup> Живот — всякая живность (*Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1978. Вып. 5. С. 104).

<sup>66</sup> Стрельница — башня, крепостное сооружение (*Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 2008. Вып. 28. С. 157).

Привлака именуется, пришло уское место, и тут суды привлекают<sup>67</sup> и корабли от моря на море. И старцы коли ездят во Святую Гору или из Святой Горы, то им тут начлег. И от того горада Аполонии до острада, нарицаемаго Лут, посуху 30 верст, где живот святогорский пасут зимою и летом. А длина острову 60 верст, а ширина 15 верст, а инде 20 верст. И в том острове опустевший город, нарицаемый Тирон. А от того острова до острова Касандрия 30 верст. А в длину того острада 40 верст, а в ширину 10, а инде 5. И в том острову святогорский живот пасут зимою. И те острова прилежат<sup>68</sup> ко граду Селуню на полуденную<sup>69</sup> страну. А от острада Касандрия до другога острова Луга 50 верст водою. А от Луга острада да Святыя Горы 50 же верст, а от Святыя Горы до Селуня полтора верст, а водою 200 верст. Подле Селуня города пашни святогорские и живот лете пасут. От Селуня города до города Сереза, нарицаеми Ефант, – полтора верст. И подле того города пашни святогорские да и живот лете пасут. И тут шефран родитца и бумага хлопчатая. И от того града до Святой Горы полтора верст, тако ж и по воде. А от Царяграда до Святой Горы 500 верст, а водою 300 верст<sup>70</sup>.

## Summary

### **Archimandrite Makarii (Veretennikov) Fellowship of Metropolitan Makarii from the Orthodox East**

Rare Chronicles the message on asylum-алms from the East in the 14th century in due course become more frequent and historical sources about this becoming more diverse. Communication with the Eastern elders-interesting page in the life of St. Makarii, Metropolitan of Moscow (1563; December 30). When the Saint was Archbishop of Novgorod the Great, come to him the elders of the Zograph monastery on Athos, and on the basis of their stories in Russia appeared the life of Martyr George the New. Jerusalem the elders bring to Archbishop message from the Patriarch of Jerusalem Herman and various shrines.

More information refers to the time when the Saint Makarii became the Metropolitan of Russia. He takes the elders of St. Panteleimon and Chilandar monasteries. By his blessing in 1551 and in 1561 have described Athos Mountain, with came was very multilateral and in 1554 Saint Makarii the Cathedral on the occasion of doubt deacon I. M. Viskovaty about refers to the painting in the Cathedral Church of St. Panteleimon Monastery, what he told those who came Athonite elders. In 1547 Metropolitan Makarii crowned the first Russian Tsar Ivan the Terrible. This act of the Moscow Hierarch was then approved by the Patriarch of Constantinople Joasaph the Second. Coming asylum-Makarii gave his possible material aid.

---

<sup>67</sup> Привлачити — тащить волоком (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1994. Вып. 19. С. 113).

<sup>68</sup> Прилежать — соседствовать (Там же. С. 196).

<sup>69</sup> Полуденный — южный (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1990. Вып. 16. С. 264).

<sup>70</sup> Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым. IX–XIV // ЧОИДР. М., 1881. Кн. 2. С. 60–63.

## ВЛИЯНИЕ СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН НА ДУХОВНУЮ, КУЛЬТУРНУЮ И ПОЛИТИЧЕСКУЮ ЖИЗНЬ УКРАИНЫ XVII ВЕКА

Влияние Святой Горы Афон и ее традиций на духовный, культурный и политический подъем в Украине XVII в., к сожалению, системно не изучалось. Тема эта еще ожидает более глубоких исследований. Цель настоящей статьи — привлечь внимание историков, культурологов, филологов и философов к проблеме развития в Украине афонской мистико-аскетической традиции и воздействия ее носителей на становление украинской культуры, как и на церковно-общественные и политические процессы.

Как ни парадоксально, но новое возрождение духовно-культурного влияния Афона в Украине становится возможным после Брестской унии 1596 г., когда, назначаемая польскими королями по «праву патроната» православная иерархия, — преимущественно из знатных магнатов и шляхтичей Речи Посполитой, — перешла в католичество, а во главе православия остались практически лишь монахи-аскеты, ориентировавшиеся на Афон и его исихастские традиции.

В этом отношении характерно, что на антиуниатском Киевском Поместном Соборе в 1621 г. была утверждена своего рода «программа деятельности» возрожденной Православной Церкви, известный под названием «Советование о благочестии». Прописан он в исихастском стиле, призывая иерархию, духовенство и паству к внутреннему очищению, покаянию и даже мученичеству за православие.

В одном из пунктов Постановления предписывалось: «Послать... за благословением, помощью и советом... на Святую Гору Афонскую, чтобы вызвать и привезти оттуда преподобных мужей русских: блаженного Киприана и Иоанна прозванием Вишенского и прочих, процветающих жизнью и благочестием, а также и впредь посылать русских, расположенных к благочестию, на Афон, как в школу духовную»<sup>1</sup>.

Из этого соборного постановления видно, насколько большое значение в антиуниатской Киево-Русской Церкви уделялось восстановлению связей с Афоном.

К сожалению, сегодня очень сложно выявить имена всех представителей афонитского движения в Украине XVII в. О многих из них сведения крайне обрывочные, о других и вовсе утрачены.

---

<sup>1</sup> Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження. Київ, 1988. С. 333; Горский А. В. О сношениях Русской Церкви со Святогорскими обителями до XVIII ст. // Прибавления к Творениям святых отец. М., 1848. Т. 6, кн. 1. С. 162–163; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Т. 6. С. 419.

Так об упомянутом выше «блаженном Киприане» известно, что он был выходцем из Острожского кружка книжников-традиционалистов, по протекции князя Константина Острожского обучался в Венеции и Падуе, позже стал православным иеромонахом и уехал на Афон, где обучался монашескому искусству. Одно время Киприан трудился в Острожской школе, около 1620 г. он переводит с греческого на славянский язык «Беседы Иоанна Златоуста на послания апостола Павла», которые изданы Киево-Печерским монастырем в 1623 г.<sup>2</sup>

Известны имена и других украинских афонитов, принимавших живое участие в духовно-культурной жизни Украины этого времени, в частности инок Фикара, составитель виленского сборника «Вертоград духовный» (1620) и Иосиф, участвовавший в издании «Бесед на деяния Апостолов» в 1624 г.<sup>3</sup>

В полемике с униатами участвовали и другие афонские старцы — Феодул и Христофор, составившие опровержение на книгу одного из идеологов унии Петра Скрги<sup>4</sup>.

Довольно популярным среди православных было послание против унии, специально составленное и присланное в Украину «от Святой Афонской горы скитствующих»<sup>5</sup>. Это послание было отпечатано на деньги князя Константина Острожского и получило широкое распространение.

Сам князь Константин Острожский (потомок преподобного Феодора Острожского, нетленные мощи которого почивают в Киево-Печерской Лавре) также поддерживал тесные связи с Афоном. Содействуя посылке украинских иноков на Святую Гору, он запрашивал оттуда книги для основанной им Острожской славяно-греческой школы. Одна из таких книг, переданная им князю Андрею Курбскому для переиздания, получила широкое распространение среди православных Речи Посполитой. Она содержала сочинения теоретиков афонского исихазма Григория Паламы и Нила Кавасилы против католицизма<sup>6</sup>.

Известно также, что оставшийся верным православию Львовский епископ Гедеон (Балабан), готовя к изданию новый православный Требник, тоже запрашивал с Афона исправленный список этой книги. Как он сам отзывался о подготовленном во Львове новом издании: «добре исправленный по древним Святой Горы требникам»<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> Свята Гора Афон і українська культура: Збірник / упоряд. І. Ісиченко. Харків, 2003. С. 12; *Огієнко І. Життєписи великих українців*. Київ, 1999. С. 609; *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь (обзор церковно-литературных связей). Ч. 1 // Богословские труды. М., 1997. № 33. С. 87; *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981. Кн. 1. С. 41–42.

<sup>3</sup> *Инок Фикара Афонский*. Плач кающагося грешника. Покаянные молитвенные размышления на каждый день седмицы. М., 2008; *Пелешенко Ю.* Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Київ, 2004. С. 229; *Свята Гора Афон і українська культура...* С. 12; *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь... С. 87.

<sup>4</sup> *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь... С. 87.

<sup>5</sup> *Горский А. В.* О сношениях Русской Церкви со Святогорскими обителями... С. 161.

<sup>6</sup> *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь... С. 86.

<sup>7</sup> Там же. С. 87.

Тесные духовные и литературные связи с Афоном традиционно поддерживал и Киево-Печерский монастырь<sup>8</sup>, который нередко в народе называли «Русским Афоном» или «Третьим Уделом Божией Матери». Ярким проявлением влияния афонского наследия на украинскую культуру можно считать Киево-Печерский Патерик, неоднократно переписывавшийся и переиздававшийся и имевший огромную популярность среди украинского населения<sup>9</sup>.

Отражение афонского влияния проявилось во многих украинских литературных произведениях XVII в.: «Апокрисисе» Христофора Филалета, «Палинодии» Захарии Копыстенского, «Духовном алфавите» Исаии Копинского и многих других.

Немало заботились святогорцы о переводах и присылке на Украину, для помощи в богословских спорах, сочинений с анализом схоластических концепций католицизма<sup>10</sup>.

В. Щурат также обращает внимание, что на многих документах XVI–XVII вв., касающихся церковных проблем в Украине, очень часто стоят подписи именно афонских иноков, как украинских, так и греческих<sup>11</sup>.

Самым известным из украинских афонитов того времени был упомянутый в «Советовании о благочестии» старец Иоанн Вишенский, оставивший неизгладимый след в украинской духовной литературе и культуре. Выходец из Галиции, он около 40 лет провел на Афоне, подвизался в Зографском, Хиландарском и других монастырях. После Брестской унии по настоянию Константинопольского Патриарха Мелетия (Пигаса) Вишенский едет в Украину. Здесь он включается в активную борьбу против унии — за возрождение православия<sup>12</sup>. Он тесно взаимодействует с другим известным афонитом, схииеромонахом Иовом (Княгиницким) — основателем знаменитого Манявского скита в Галиции, учрежденного по образцу и по уставу монастырей Афона. Вокруг Манявского скита и под его прямым влиянием в XVII в. образовалась сеть из нескольких десятков монастырей и скитов в Западной Украине, подобно тому, как в Московской Руси образовывались монастыри и скиты под влиянием преподобного Сергия Радонежского. Манявский скит имел влияние даже на монастыри Молдо-Валахии<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. М., 1888. Т. 1. С. 173; *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь... С. 85.

<sup>9</sup> Ісіченко Ю. Киево-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990.

<sup>10</sup> *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь... С. 85.

<sup>11</sup> Щурат В. Чернеча республіка на Афоні. Львів, 1895. С. 12–13.

<sup>12</sup> Шевчук В. Иван Вишенський та його послання // *Вишенський Іван*. Твори / переклад В. Шевчука. Київ, 1986. С. 4–15; Франко І. Иван Вишенський і його твори // *Франко І.* Повне зібрання творів. У 50 т. Київ, 1981. Т. 30. С. 178–184; Грушевський М. С. Історія української літератури. В 6 т. Київ, 1995. Т. 5, кн. 2. С. 91–163, 234–266; Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя... С. 226–229; Ерёмин И.П. Иван Вышенский и его общественно-литературная деятельность // *Вышенский Иван*. Сочинения. М.; Л., 1955; Свята Гора Афон і українська культура... С. 10–12, 36–45.

<sup>13</sup> Долотко В. Устав Манявського скиту Животворчого Хреста. Розвиток Уставу і його вплив на інші монастирі. Івано-Франківськ, 2005. С. 46–63, 115–140.

Иов Княгиницкий, проведший на Афоне около 12 лет, также принадлежал к Острожскому кружку книжников-традиционалистов и являлся преподавателем в Острожской школе<sup>14</sup>. Среди его учеников и последователей были преподобный Иов Почаевский, преподобный Феодосий Манявский и многие другие. Поэтому и основание учеником Княгиницкого Иовом Желизо знаменитого Почаевского монастыря — это тоже продолжение принесенного с Афона опыта иноческой жизни<sup>15</sup>.

Иоанн Вишенский и Иов Княгиницкий были близкими друзьями, вместе трудились над возрождением православного монашества в Украине, пытались привить ему именно афонские исихастские традиции.

Кроме того, есть основания полагать, что, пребывая в Луцке, Иоанн Вишенский встречался с проживавшим здесь последним представителем московской школы «нестяжателей» — старцем Артемием Троицким. Последний эмигрировал из Московии после победы партии «иосифлян» над «нестяжателями»; в «Полинодии» Захарии Копистенского упоминается, что Артемий немало народу «в земле Литовской» от ереси арианской отвернул<sup>16</sup>.

Таким образом, в украинском исихастском возрождении XVII в. как бы сошлись две школы — непосредственно Афонская и «нестяжательская» школа афонита преподобного Нила Сорского, которая искусственно была уничтожена в Московии, но чрез старца Артемия Троицкого продолжила свое развитие теперь уже в Украине, в новых условиях.

Что касается Иоанна Вишенского, наибольший след в украинской культуре оставили его полемические произведения, которых известно около двадцати<sup>17</sup>. Они легли в основу нового направления в украинской литературе — полемика, получившего развитие после Брестской унии. На произведениях Вишенского воспитывалось несколько поколений украинских писателей, церковно-культурных и политических деятелей как в XVII-м, так и в XIX–XX вв. Даже в советское время в школьных учебниках и хрестоматиях по украинской

---

<sup>14</sup> Долотко В. Устав Манявського скиту Животворчого Хреста... С. 35–41; Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк, 1956. Т. 2. С. 273; Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. Київ, 2003. С. 16; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 276; Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. Київ, 1990; Гуменюк С. М.: 1) Острозький традиціоналізм у контексті української духовності // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 1998. Вип. 19. С. 101–114; 2) Біблійні та візантійські джерела як основа острозького філософського традиціоналізму // Там же. 2007. Вип. 31. С. 11–16.

<sup>15</sup> Огієнко І. Життєписи великих українців. С. 94–95; Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 264–266; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 276; Гуменюк С. М. Творчість Іова Желізо та її значення для становлення гомілетики у контексті вітчизняної ренесансної культури // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2011. Вип. 60. С. 16–19.

<sup>16</sup> Флоровський Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 31; Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы. М., 1991. С. 127–128.

<sup>17</sup> Шевчук В. Іван Вишенський та його послання... С. 4–15; Франко І. Іван Вишенський і його твори... С. 178–184; Історія української літератури. Т. 5, кн. 2. С. 91–163, 234–266; Вишенський Іван. Сочинення. М.; Л., 1955; Вишенський Іван. Вибрані твори. Київ, 1972; Кушпет В. Старцтво: мандрівні співці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.). Київ, 2007. С. 309.

литературе помещались произведения Вишенского, благодаря чему в советской Украине школьники узнавали об Афоне и его традициях<sup>18</sup>.

Следует упомянуть и о других украинских афонитах XVII в. Так, известный борец с унией игумен Исаакий Святогорц (Борискевич) провел на Святой Горе около 14 лет<sup>19</sup>. Возвратившись в Украину, он возродил Дерманский монастырь, учредил Луцкое братство и типографию. Тесно взаимодействовал со старцем-афонитом Иовом Княгиницким, который помогал ему возродить монашество на Волыни. В 1620 г. Исаакий Святогорец стал одним из первых нелегальных епископов восстановленной Иерусалимским Патриархом Феофаном антиуниатской православной иерархии в Украине<sup>20</sup>.

Еще одним афонитом, получившим хиротонию от патриарха Феофана, был игумен знаменитого казачьего Трахтемировского монастыря Иезекииль (князь Кориятович-Курцевич, потомок Великого князя Литовского Корията), который подвизался некоторое время на Афоне<sup>21</sup>. Трахтемировский монастырь, обустроенный по Афонскому образцу и уставу, являлся главной святыней Запорожского казачества. При нем действовали запорожская школа и госпиталь для раненых и больных казаков. Именно этот монастырь окормлял Запорожскую Сечь, пытаясь воцерковить казачество и поднять его на оборону гонимой православной веры. В подчинении Трахтемировской обители пребывал другой знаменитый запорожский монастырь — Самарский Пустынно-Никольский, который также считался «приходом Запорожской Сечи». При нем действовали школа и госпиталь для казаков, а духовенство обители играло важную роль в духовной и политической жизни Запорожской Сечи. Пустынно-Никольский монастырь был основан монахами-отшельниками на необитаемом острове посреди густого леса во владениях Сечи, и в нем также были «введены богослужения и молитвословия по уставу Святой Горы Афонской»<sup>22</sup>.

После разорения поляками Трахтемировской обители, Самарский Пустынно-Никольский монастырь перешел под управление Киевского Межигорского, который с этого времени стал считаться «патроном Запорожской Сечи»<sup>23</sup>. С тех пор, вплоть до ликвидации Сечи в XVIII в., в Самарский Пустынно-Никольский монастырь и приходские храмы Запорожской Сечи духовенство направлялось только из Межигорской обители, хранившей афонские традиции.

<sup>18</sup> Свята Гора Афон і українська культура... С. 16.

<sup>19</sup> Шурат В. Чернеча республіка на Афоні. С. 12–13, 46–47; Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 118; Свята Гора Афон і українська культура... С. 12; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 276.

<sup>20</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 118.

<sup>21</sup> Там же. С. 120; Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. С. 27.

<sup>22</sup> Макаревський Ф. Матеріали для історико-статистического описання Екатеринославської єпархії: церкви і приходи прошедшего XVIII столетия. Екатеринослав, 1880. С. 57; Яворницький Д. І.: 1) Запорожжє в остатках старины и преданиях народа. Київ, 1995. С. 90; 2) Історія Запорізьких козаків. Львів, 1990. Т. 1. С. 224–225; Кузьмук О. С. «Козацьке благочестя»: Військо Запорозьке Низове і кївські чоловічі монастирі в XVII–XVIII ст.: Еволюція взаємовідносин. Київ, 2006. С. 42; Лиман І. Церковний устрій Запорозьких Вольностей (1734–1775). Запоріжжя, 1998. С. 14–15.

<sup>23</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 267; Кузьмук О. С. «Козацьке благочестя»... С. 7; Лиман І. Церковний устрій Запорозьких Вольностей... С. 14–15.

Возрождение Киевского Межигорского монастыря тоже было осуществлено бывшими афонскими подвижниками – старцами Афанасием и Иоасафом, «иже от святыя горы Афонския пришествова»<sup>24</sup>. Густынская летопись свидетельствует, что по возвращении с Афона в 1600 г. они получили благословение архимандрита Киево-Печерской Лавры Елисея (Плетинецкого) на возрождение Межигорского монастыря<sup>25</sup>. Позже игумен Афанасий направил «блаженного старца» иеросхимонаха Иоасафа на Черниговщину, где тот основал знаменитый Густынский монастырь, а уже от этой обители учениками и сподвижниками афонского старца Иоасафа были основаны знаменитые на Левобережной Украине Ладинский и Мгарский монастыри. В последнем, как известно, в 1654 г. нашел пристанище и святой Патриарх Афанасий, который, в свою очередь, также был афонитом и имел непосредственное отношение к основанию на Святой Горе русского Свято-Андреевского скита<sup>26</sup>.

Заметим, что благодаря так называемой «афонской экспансии», в Украине после Брестской унии начинается массовое возрождение православного монашества и монастырей. Если до унии православные обители в Украине приходили в упадок, преимущественно превращаясь в крупные землевладельческие хозяйства, то после унии ситуация резко меняется. Под влиянием «афонитов» оставшиеся верными православию монастыри преобразовываются в национальные духовные, культурные, образовательные и политические центры, где развиваются школы, наука, литература, искусство, книгопечатание, медицина. Возрожденные под влиянием афонских подвижников обители становятся в Украине теми центрами, вокруг которых и начинается духовное, культурное и политическое возрождение. Иными словами, на православное возрождение в Украине в XVII в. решающее влияние оказала именно Святая Гора Афон.

Как отмечал И. Власовский, «начатые с унии преследования православия и православных в Польсько-Литовском государстве возбуждали ревность к монашеской жизни, – в украинской шляхте, кто из нее оставался верным своей Церкви, а также и среди простого народа, усиливается набожность, проявляющаяся в создании новых монастырей, которые были бы крепостями православия при наступлении на него католичества и местами духовного молитвенного спокойствия для исповедников в свирепые времена»<sup>27</sup>.

Несмотря на гонения и притеснения, многие украинские православные монастыри в это время растут в численности насельников до 100–200 монахов<sup>28</sup>, появляется до 55 новых обителей<sup>29</sup>, и почти все они обустраиваются по Афонскому уставу, в них возрождаются афонские исихастские традиции, открываются школы, переписываются или печатаются книги.

<sup>24</sup> Густынская летопись // ПСРЛ. СПб., 2003. Т. 4. С. 153.

<sup>25</sup> Там же. С. 153–169.

<sup>26</sup> Рындина А. В., Шапран В. Афанасий III Пателларий // ПЭ. М., 2002. Т. IV. С. 20–22; Сильвестров Илья, свящ. Св. Афанасий, Патриарх Цареградский, Лубенский чудотворец // ЖМП. 1947. № 10. С. 25–27.

<sup>27</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 265–266.

<sup>28</sup> Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 275.

<sup>29</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 265–266.

Так что этот период справедливо можно назвать «украинским исихастским возрождением» XVII в. Воспитанные в этих монастырях по афонским традициям монахи-исихасты не только пытаются воцерковить и поднять украинское казачество на борьбу за православие, но и привить казачеству традиции «христоролюбивого воинства», а некоторых из них — научить совмещению ратных дел с «умной молитвой», положив тем самым начало распространению в Украине как «политического исихазма», так и влиянию традиций исихазма среди казачества, как это было, например, в Византии XIV в. среди воинского сословия.

Для более ясного понимания царивших тогда настроений, позволим себе процитировать высказывания исследователя той эпохи П. Кулеша: «Существовало в Малороссии целое общество людей, которые на панские конфедерации и съезды смотрели, как на дела еретические... Во главе этого общества стояли тихие, молчаливые иноки, которых Афон живым примером своих подвижников воспитывал помимо науки, созерцавшей христианство сквозь медиум образованности языческой... Спасаясь от “сатанинского обаяния”, удалялись они... на Афон, “яко в духовную школу”. Там проживали они по многу лет, утверждаясь в незыблемости православия... Об этих строгих аскетах, по близким и далеким обителям, шла усладительная для добрых иноков молва... Их словесные и письменные наставления действовали тем шире, чем больше был сосредоточен в богомыслии пламенный дух их... Они стояли к чернорабочей массе ближе тех, что ею правили. Они внушали ей доверие своей неприкосновенностью к выгодам правления. Они знали простой народ во всех его слоях, и умели покорять дикий дух украинского ремесленника и украинского хлебороба кротким внушением веры... Лучшей школой здравомыслия почитали они Афон, где предания и обычаи древнего христианства хранились в строгой неизменности... С этой знаменитой Горы не переставали приходиться к нам люди, вооруженные глубоким разумением тех пунктов православной веры, которые, по словам “Советования о благочестии”, были облиты кровью... Они продолжали дело основателей Печерского монастыря, и, так сказать, поддерживали на маяке огонь, когда весь Малорусский край был объят бурей и мраком. Не знаемые ни миром, ни бытописанием, они, тем не менее, имели многих последователей своего богомыслия, и в общении с ними хранили целостность Восточной Церкви в нашей земле, наполненной иноверными пришельцами»<sup>30</sup>.

Продолжая речь об Афонском влиянии в Украине, отметим, что именно в тесной взаимосвязи со Святой Горой зародился и действовал такой центр духовного и культурного просвещения, как Острожская школа<sup>31</sup>. С ней взаимодействовал афонит Иоанн Вишенский, в ней преподавал афонит Иов Княгиницкий,

---

<sup>30</sup> Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 170–172.

<sup>31</sup> Гуменюк С. М.: 1) Острозький традиціоналізм: етимологія української духовності // Наукові записки. Серія «Культурологія». Острог, 2006. Вып. 1. С. 56–66; 2) Морально-релігійні підвалини концепції «внутрішньої людини» у творчості острозьких традиціоналістів // Вісник Національного університету водного господарства та природокористування. Рівне, 2008. Вып. 2 (42), ч. 2. С. 39–52.

другие сторонники афонской школы. Среди них и о. Дамиан Наливайко, родной брат предводителя повстанческого движения Сиверина Наливайко, совершившего первое в Речи Посполитой казачье восстание под лозунгами борьбы против унии. Здесь же, в Острожской школе, у афонитов-исихастов учился и будущий знаменитый гетман Петр Конашевич-Сагайдачный, окончательно повернувший запорожское казачество на борьбу за православие<sup>32</sup>. Именно Сагайдачному и запорожцам принадлежит заслуга восстановления в 1620 г. православной иерархии в Украине, когда во епископов были рукоположены последователи и сторонники исихастской афонской традиции<sup>33</sup>.

Создание и деятельность Острожской школы имело особенное значение. Ее воспитанниками были многие политические и духовные деятели. Среди последних отметим Елисея Плетенецкого, Захарию Копыстенского, Исаию Копинского и других украинских православных просветителей и подвижников.

Со временем основанный в Остроге православный кружок книжников-традиционалистов переместился в Киев, где в 1615 г. ими был основан знаменитый Киевский Братский Богоявленский монастырь и Киево-Братская славяно-греческая школа при нем. Эта школа не только продолжила, но и приумножила наследие и достижения Острожской школы<sup>34</sup>. Первым игуменом Киево-Братского монастыря и основателем Киево-Братской школы был игумен Исаия (Копинский)<sup>35</sup>. Воспитанник Острожской школы и последователь афонских старцев Иоанна Вишенского и Иова Княгиницкого, он 16 лет «неисходно» провел в затворе в пещерах Киево-Печерского монастыря, подвизаясь в келии преподобного Антония, также бывшего афонита<sup>36</sup>.

Когда с Афона в Киев прибыли «блаженные старцы» Афанасий и Иоасаф, первым делом они направились к старцу Исаии (Копинскому), что может свидетельствовать о тесной связи последнего с Афоном и афонской традицией. К Исаии «блаженный старец» Иоасаф обращался с просьбой о помощи в обустройстве Густынского монастыря, настоятелем которого он позже и стал. Избирала Исаию игуменом и братия Межигорской обители, а позже он основал и возглавил также Ладинский и Мгарский монастыри<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. С. 16–17, 27–30.

<sup>33</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. Київ, 1995. Т. 7. С. 436–437; Макарий (Булгаков), митр. Історія Русской Церкви. Т. 6. С. 403; Орловский П. Участие запорожских казаков в восстановлении (Иерусалимским патриархом Феофаном) православной южно-русской иерархии в 1620 г. // Киевская старина. 1905. Т. 91. С. 113–141.

<sup>34</sup> Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. С. 16–30.

<sup>35</sup> Грушевський М. Исаия Копинский // Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1996. Т. 6, кн. 2. С. 128–129; Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / упоряд. З. І. Хижняк. Київ, 2001. С. 280–281; Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. С. 25–26; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 173–181; Голубев С.: 1) Петр Могила и Исаия Копинский: Вступление Петра Могилы на Киевскую митрополию и его отношение к Исаею Копинскому // Православное обозрение. 1874. № 2. С. 210–251; № 3. С. 303–326; 2) Удаление Исаии Копинского из Киево-Михайловского монастыря // Киевские епархиальные ведомости. 1874. № 1. С. 11–18; № 2. С. 41–48.

<sup>36</sup> Густынская летопись. С. 153–160.

<sup>37</sup> Там же.

Этому старцу-исихасту суждено было возглавить процесс духовного и политического возрождения в Украине в 1620–1630-е гг., оказав влияние на ход исторических событий в стране. В его лице совмещались как традиции «политического исихазма», так и исихазма монашеского. Будучи глубоко ревностным подвижником, делателем непрестанной «Умной молитвы», он, даже став архиереем, собственноручно копал пещеры, куда удалялся для аскетических подвигов<sup>38</sup>. Неслучайно Густынская летопись многократно именуется не иначе как «блаженный отец Исайя» или «блаженный святитель»<sup>39</sup>, а современники характеризовали его как человека «в животе побожном всем прикладного, надто в вере святой благочестивой добре свидомого, статечного и ни в чем неподозренного»<sup>40</sup>.

Исаия Копинский был талантливым духовным писателем, оставив потомкам ряд ценнейших литературных произведений, самое знаменитое из которых – «Алфавит духовный»<sup>41</sup>. Этот труд, написанный в традиции афонской исихастской литературы и претерпевший более 20 переизданий, даже в XVIII–XIX вв. являлся настольной книгой для многих подвижников благочестия, среди них преподобный Паисий Величковский, святитель Димитрий Ростовский, преподобный Серафим Саровский и др.<sup>42</sup>

Помимо прочего, Исаия был видным общественно-политическим деятелем, впервые духовно легитимизовавшим борьбу казачества за православную веру и даже выступившим вдохновителем серии вооруженных восстаний на религиозной почве в 1630, 1637 и 1638 гг.<sup>43</sup> Эти восстания послужили своего рода «подготовительной почвой» к Великому восстанию Богдана Хмельницкого в 1648 г. под лозунгами борьбы за православную веру<sup>44</sup>, которое также получило благословение как от восточных патриархов, так и от подвижников Святой Горы.

К слову, Богдан Хмельницкий учился в основанной Исаией (Копинским) Киево-Братской славяно-греческой школе<sup>45</sup> и, вероятно, еще там испытал на себе влияние его идей. Сам же Исаия Копинский, будучи последователем

<sup>38</sup> Там же; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 175; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 276.

<sup>39</sup> Густынская летопись. С. 153–160.

<sup>40</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). Киев, 1898. Т. 2. С. 13.

<sup>41</sup> Грушевський М. Ісайя Копинський. С. 137–156; Києво-Могилянська академія в іменах... С. 280–281; Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Ростов-на-Дону, 1998. Т. 2. С. 149–151; Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1992; Нічик В. М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. Київ, 1991; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 6. С. 479–480; Логвиненко С. В. Свобода волі і система цінностей в «Алфавіті духовному» Ісаїї Копинського // Проблеми філософії: Міжвідомчий науковий збірник. Київ, 1992. Вып. 94. С. 60–72.

<sup>42</sup> Грушевський М. Ісайя Копинський. С. 137–156; Гавриїл (Кризина), архім. Паламїзм та духовно-культурне відродження православної екумени. Київ, 2011. С. 25–26.

<sup>43</sup> Рудницький Ю. Ієремія Вишневецький. Спроба реабілітації. Львів, 2008. С. 127, 136, 144, 152–153.

<sup>44</sup> Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 229.

<sup>45</sup> Kochowski W. Annalium Poloniae ad obitu Vladislai IV. Climacteres scriptore Vespasianc a Kochova Kochowski. Cracowiae, 1683. Cl. I. S. 19.

Иоанна Вишенского, пытался возродить в Украине идеалы афонского монашества наряду с византийским «политическим исихазмом»<sup>46</sup>, среди принципов которого было оказание не только духовного, но и политического, в том числе и военного сопротивления попыткам уничтожения православной веры, вплоть до неповиновения и восстания против неправославной власти. Поэтому Исаия и был одним из тех, кто в нач. XVII в. пытался вовлечь запорожское казачество в борьбу за православие, призывая его к мученичеству за веру<sup>47</sup>.

Уже в 1615 г., вскоре после основания им Киевского Богоявленного Братства, Исаия договаривается с гетманом Сагайдачным о том, чтобы все Запорожское войско вступило в Братство и таким образом стало его «патроном»<sup>48</sup>. Благодаря такому неординарному акту казачество из приграничного, «украинного люда», охранявшего границы Речи Посполитой, выводилось на новый общественно-политический и культурный уровень – защитника и охранителя древних киево-русских обычаев и православной веры. В условиях ополячивания и окатоличивания старорусской шляхты эти меры в глазах народа возвышали казачество до положения новой национальной православной элиты в крае.

Говоря об Исаии (Копинском) и возглавляемой им «афонитско-исихастской партии», необходимо сказать и о другом его важном деянии, а именно: об инициированном им восстановлении православной иерархии в Украине в 1620 г.<sup>49</sup> На тот момент он был игуменом казачьего Межигорского монастыря. Проезжавший через Украину Иерусалимский Патриарх Феофан был приглашен игуменом Исаией и гетманом Сагайдачным погостить в казачьей обители. Здесь, в Межигорском монастыре, родился тайный план по восстановлению православной иерархии, в чем активное участие приняли казаки. Не удивительно, что первая архиерейская хиротония была совершена над Исаией (Копинским)<sup>50</sup>, и лишь через несколько дней были рукоположены Иов (Борецкий) и другие иерархи (среди них и уже упоминавшиеся «афониты» Исаакий (Борискевич) и Иезекииль (Курцевич)).

Став вначале епископом Перемышльским, а позже архиепископом Черниговским и Смоленским, Исаия возглавил «исихастскую партию» ревностных противников унии и в этом отношении противостоял «латинофильской партии» Мелетия Смотрицкого и Петра Могилы. Особенно остро противостояние проявилось на Киевских Соборах 1628 и 1629 гг.,

---

<sup>46</sup> Лурье В. М. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. М., 2010. С. 167–168.

<sup>47</sup> Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 234

<sup>48</sup> Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. С. 28.

<sup>49</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 7. С. 436–437; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 6. С. 403; Орловский П. Участие запорожских казаков... С. 113–141; Булатецкий О. Ю. Государственно-конфессиональные отношения России и Киевской православной митрополии: историко-правовое исследование (конец XVI – первая треть XVII вв.). М., 2004. С. 70–86.

<sup>50</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 7. С. 436–437; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). Киев, 1883. Т. 1. С. 301–302; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 175; Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. С. 28. С. 29.

на которых предлагалось рассмотреть проект объединения Православной Церкви с Униатской<sup>51</sup>. Епископ Исаия возбудил против этих планов монашество и казаков. Последние, явившись на Собор, пригрозили силой расправиться с теми, кто проголосует за унию<sup>52</sup>. Так проект новой унии в 1628–1629 гг. провалился.

Уже в 1630 г. Исаия, согласно польским источникам, благословляет казачество во время антипольского восстания, которое впервые прошло под религиозными лозунгами борьбы за православие, так что даже Оттоманская Порта официально отмечала начало религиозных войн в Речи Посполитой<sup>53</sup>.

После смерти в 1631 г. митрополита Киевского Иова (Борецкого), при поддержке казачества, на Соборе в Киеве Исаия (Копинский) был «советно от всего народу руського» избран новым «Митрополитом Киевским, Галицким и всея Руси»<sup>54</sup>. Однако польский король Сигизмунд III не признал избрания «хлопского» (казачьего) митрополита «схизматов», после чего в Речи Посполитой усилились гонения на православие с целью устранить неугодного Исаию<sup>55</sup>.

Когда в 1632 г. Сигизмунд умер, Исаия (Копинский) с делегацией в 300 священников и монахов прибыл на казачью Раду, где они упали перед казаками на колени и слезно призывали до конца стоять за православие<sup>56</sup>.

Таким образом, Исаия, в преддверии избрания нового короля, пытался подвигнуть казаков поставить перед Сеймом ультиматум с требованием полной легализации Православной Церкви в Речи Посполитой. До принятия этих

---

<sup>51</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. Київ, 1995. Т. 8, ч. 1. С. 17–18, 92–95; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 1. С. 163–165, 211–214; т. 2. С. 11; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 6. С. 446–448, 453, 471; Кулеши П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 182; Жукович П. Н. 1) Материалы для истории Киевского и Львовского соборов 1629 г. // Записки Академии наук по Историко-филологическому отделению. СПб, 1911. Т. 8. № 15. С. 14–25; 2) Киевский собор 1629 года (по новым материалам) // Христианское чтение. 1911. № 1. С. 74–92; № 3. С. 353–369; Крипякевич І. Нові матеріали до історії Соборів 1629 р. // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. 1913. № 116. С. 5–39; Орловский П. Киевский Собор 1629 г. // Киевская старина. 1905. № 7. С. 168–173; Жуковский А. Петро Могила та питання єдності Церков. Київ, 1997. С. 116–119.

<sup>52</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 92–95; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 1. С. 213–215; Флоря Б. Н. Вопрос о «новой унии» в украинско-белорусском обществе 20-х – 40-х гг. XVII в. // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI в. – первой половине XVII в. М., 1999. Ч. 2. С. 142–143.

<sup>53</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 102–103; Жукович П. Н. Религиозно-церковный элемент в казацком восстании 1630 года (Под предводительством Тараса) // Христианское чтение. 1911. № 7–8. С. 777–802; № 9. С. 987–1007.

<sup>54</sup> Флоря Б. Н. К истории установления политических связей между русским правительством и высшим греческим духовенством (на примере Константинопольского патриархата) // Связи России с народами Балканского полуострова: первая половина XVII в. М., 1990. С. 25; Грушевський М. С.: 1) Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 132–134; 2) Історія української літератури. Т. 6, кн. 2. С. 131; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 1. С. 431–432; т. 2. С. 11.

<sup>55</sup> Воссоединение Украины с Россией: Сб. документов. М., 1954. Т. 1. № 68 (с. 118–119); Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 134–137; Булатецкий О. Ю. Государственно-конфессиональные отношения... С. 145–185.

<sup>56</sup> Грушевський М. С.: 1) Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 151–152, 154–155; 2) Історія української літератури. Т. 6, кн. 2. С. 132.

требований делегаты от казачества и православной шляхты должны были отказаться от участия в избрании нового короля.

Эти меры действительно вынудили кандидата на престол королевича Владислава пойти на уступки. Под давлением православной шляхты и казачества он согласился на легализацию в Речи Посполитой Православной Церкви. Однако взамен настоял на смене строптивного Киевского митрополита и всей нелегальной «исихастской» иерархии Феофанова поставления на новую, лояльную к королю и Речи Посполитой иерархию<sup>57</sup>.

В результате, в 1633 г., прямо на сейме в Варшаве, по настоянию Владислава светскими делегатами от православной шляхты (без участия духовенства и епископата!) новым митрополитом был избран архимандрит Петр (Могила), а также другие иерархи, лояльные к католической власти Речи Посполитой<sup>58</sup>. После этого Владислав, по согласованию с ним всех кандидатур, специальным универсалом утвердил такое избрание, легализовав новую православную иерархию<sup>59</sup>.

По сути, из-за вмешательства польской католической власти произошел церковный переворот, чуть было не приведший Киево-Русскую Церковь к новому расколу<sup>60</sup>.

Митрополит Исаия и исихастские монастыри, ориентировавшиеся на афонские истинно-православные традиции, отказались признать новым митрополитом Петра (Могила), известного своими латинофильскими настроениями. По этой причине его епископская хиротония и возведение в сан митрополита прошли не в Киеве, а во Львове, в построенном Могилами родовом молдавском храме. Еще несколько месяцев после интронизации Могила не решался прибыть в Киев, где против него выступали многие монастыри и духовенство<sup>61</sup>.

Лишь после того, как польским властям удалось подкупить казачью старшину и уговорить ее признать Могила, он смог прибыть в Киев<sup>62</sup>. Пытаясь сломить сопротивление и оппозицию в Киеве, Могила ночью, при помощи польских жовнеров и пушек, «гвалтом» напал на Михайловский Златоверхий монастырь и арестовал митрополита Исаию (Копинского)<sup>63</sup>.

Как сообщается в Хронике Иоакима Ерлича, старого и больного митрополита Исаию связали и в одной власянице выволокли из монастыря, перебросили через коня «как какой-то мешок» и отвезли в лаврскую тюрьму. Его обвинили

<sup>57</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 169.

<sup>58</sup> Там же. С. 169–170.

<sup>59</sup> Там же. С. 170–171; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 1. С. 539.

<sup>60</sup> Голубинский Е.: 1) Отзыв о сочинении С. Голубева «Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники» // Отчет о 27-м присуждении наград графа Уварова (Приложение к 51-му тому Записок Императорской академии наук. № 5). СПб., 1885. С. 65; 2) Отзыв о II-м томе сочинения С. Голубева «Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники» // ЧОИДР. 1900. Кн. 2, отд. 5: Смесь. С. 11.; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 29-31; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. М., 1888. Т. 2. С. 113.

<sup>61</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 184.

<sup>62</sup> Там же. С. 186–187.

<sup>63</sup> Там же. С. 185–186.

в политической измене Речи Посполитой, переходе на сторону Москвы (в это время Польша пребывала в состоянии войны с Московией) и под пытками заставили отречься от митрополии в пользу Петра (Могила)<sup>64</sup>. Далее Могила подверг прещениям и «анафеме» многих киевских священников, симпатизировавших Исаии и отказывавшихся помянуть нового митрополита<sup>65</sup>.

С этого времени все большего распространения в Украине приобретает неформальное, так сказать, «катакомбное» движение странствующих или «диких попов», не признававших над собой власти официальной могилянкой иерархии, но при этом продолжавших ориентироваться на афонские традиции и активно поддерживавших отношения с запорожским казачеством<sup>66</sup>.

По мнению протоиерея Георгия Флоровского, в лице Исаии (Копинского), Петра (Могила) и их школ имело место противостояние между афонской (паламитско-мистической) и западной (рационалистической) традицией, теперь уже на восточнославянской почве. «Это не был только спор о власти, это был именно спор об общей церковно-культурной и церковно-политической ориентации», это было «столкновение двух религиозно-психологических и религиозно-культурных установок или ориентаций, – западной и эллино-славянской», – убежден Флоровский<sup>67</sup>.

С. Голубев, хотя и оправдывал церковный переворот Петра (Могила), тоже считал, что противостояние Исаии (Копинского) и Петра (Могила) «имело более глубокие основания», причиной чего полагал существование в Украине среди православных двух противоборствующих течений — «либерального» (Петр Могила) и «консервативного» (Исаия Копинский)<sup>68</sup>. С этим мнением соглашаются И. Власовский, А. Жуковский и В. Лурье<sup>69</sup>. Более того, последний конкретизирует, что это было противостояние именно «антиисихастской» и «исихастской» партий<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> Там же; Соловьев С. М. История России с древнейших времен. В 15-ти кн. М., 1961. Кн. V. С. 456; Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. С. 155; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 1. С. 552–553, т. 2. С. 16.

<sup>65</sup> Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. V. С. 456; Власовский И. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 103; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 6. С. 499; Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 1. С. 186–187; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 189; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 52–54; Мицик Ю. Святий Петро Могила. Вступ на Київську Митрополію і боротьба за зміцнення Православної Церкви // Труды Київської духовної академії. 2012. № 9. С. 243–251.

<sup>66</sup> Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 507; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 180, 185; т. 2. С. 113; Мельников П. И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений. В 8 т. М., 1976. Т. 7. С. 245; Маркевич Г. Выборное начало в духовенстве в древне-русской, преимущественно юго-западной Церкви, до реформы Петра I // Труды Киевской духовной академии. 1871. № 8. С. 225–273, № 9. С. 484–550; Лурье В. М. Русское православие между Киевом и Москвой... С. 168; Рудницький Ю. Ієремія Вишневецький... С. 144, 152.

<sup>67</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 45, 47–48.

<sup>68</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 5

<sup>69</sup> Власовский И. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 201; Жуковский А. Петро Могила та питання єдності Церков. С. 90; Лурье В. М. Русское православие между Киевом и Москвой... С. 167.

<sup>70</sup> Лурье В. М. Русское православие между Киевом и Москвой... С. 167.

Одной из первоочередных мер Петра (Могила) на Киевской кафедре была ликвидация основанной Исаией Киево-Братской славяно-греческой школы. Вместо нее учреждена новая Киево-Могилянская латино-греческая коллегия<sup>71</sup>. В системе образования, как и в Киево-Русской Церкви в целом, с этого времени святоотеческие, афонские традиции, богословие и мировоззрение начинают постепенно подменяться латинским схоластическим влиянием<sup>72</sup>, которое позже протоиерей Георгий Флоровский назовет «крипто-романизмом» или «псевдоморфозой православной мысли»<sup>73</sup>.

Митрополит Исаия (Копинский) в сложившейся ситуации вначале попытался уйти в затвор<sup>74</sup>, сохранив духовное управление над Киево-Михайловским Златоверхим монастырем, а также над основанными им Густыньским, Мгарским и Ладинским монастырями. Эти обители за ним письменно обещал сохранить Петр (Могила) как условие примирения<sup>75</sup>. Однако обещание Могилой не было исполнено. Сначала у Исаии силой был отобран Михайловский монастырь, а позже и остальные, что привело к длительным судебным тяжбам между двумя митрополитами<sup>76</sup>.

Расправившись с внутрицерковной оппозицией, представленной «афонитско-исихастской партией» Исаии (Копинского), Петр (Могила) начал переговоры с униатским митрополитом Вениамином (Рутским) о новой, так называемой «универсальной унии». Согласно этому проекту, Могила должен был стать объединенным «киевским патриархом» для униатов и православных, который пребывал бы в общении с римским престолом<sup>77</sup>. Эти переговоры зашли настолько далеко, что в 1637 г. на польском сейме в Варшаве по инициативе короля планировалось официально утвердить униатский патриархат<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 184–185; Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 2. С. 99.

<sup>72</sup> Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 2. С. 192.

<sup>73</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 49, 56.

<sup>74</sup> Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 283.

<sup>75</sup> Жуковський А. Петро Могила та питання єдності Церков. С. 89; Грушевський М. С. Історія української літератури. Т. 6, кн. 2. С. 135.

<sup>76</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 1. С. 564–570; т. 2. С. 18–19, 22; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 184–185; Жуковський А. Петро Могила та питання єдності Церков. С. 89–90.

<sup>77</sup> Шмурло Е. Ф. Римская курия на русском православном Востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1928. С. 96–106; Плохий С. Н. Папство и Украина (политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв.). Киев, 1989. С. 139–148; Крижанівський О. П., Плохий С. М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Київ, 1994. Кн. 3. С. 68; Жуковський А. Петро Могила та питання єдності Церков. С. 125–126; Харишин М., Мордвінцев В. Російське самодержавство та Київська митрополічна кафедра. Київ, 1999. С. 84; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 6. С. 510–511; Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 2. С. 105–106; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 287.

<sup>78</sup> Плохий С. Н. Папство и Украина... С. 144–145; Флоря Б. Н. Вопрос о «новой унии»... С. 133; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 147–149; Жуковський А. Петро Могила та питання єдності Церков. С. 127; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 6. С. 511; Харишин М., Мордвінцев В. Російське самодержавство... С. 84.

Все эти события вынудили старого митрополита Исаию и ориентировавшееся на афонские традиции духовенство и монашество вновь возвратиться к активной церковно-общественной деятельности. В частности, митрополит Исаия начинает рассылать воззвания к казачеству и пастве с призывом к восстанию против новой тайной унии с целью защитить православие<sup>79</sup>.

В это время (1637–1638 гг.) в Украине вспыхивают новые казаческо-крестьянские восстания, прокатившиеся под лозунгами защиты православия. По благословению митрополита Исаии казаки призывали народ принимать мученичество за веру<sup>80</sup>. Всю Украину охватили восстания, которые лишь в 1638 г. были жестоко подавлены польскими войсками. Большинство подозреваемых в мятежах казнили через насаживание на кол, так что весь шлях от Днепра до Нежина был уставлен колами с казненными «схизматами»<sup>81</sup>. Арестован был и духовный вдохновитель восстаний, престарелый митрополит Исаия (Копинский), скончавшийся в заточении в 1640 г.<sup>82</sup>

Несмотря на подавление восстаний, проведение в 1637 г. сейма и утверждение на нем проекта «универсальной унии» было сорвано. Кроме того, религиозные восстания 1637–1638 гг. подготовили почву для будущего Великого восстания под началом Богдана Хмельницкого в 1648 г.<sup>83</sup>, которое уже кардинально изменило ход истории всей Восточной Европы.

К слову, именно на 1648 г. польским королем вновь был запланирован совместный православно-униатский собор, на котором предполагалось окончательно реализовать проект новой «универсальной унии»<sup>84</sup>. Однако очередное восстание, возглавленное бывшим учеником Киево-Братской школы Исаии (Копинского) Богданом Хмельницким, не позволило реализоваться не только этим планам, но и привело к полной ликвидации унии на освобожденных казаками украинских территориях<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Флоря Б. Н. Вопрос о «новой унии»... С. 144; Голубинский Е. Отзыв о II-м томе сочинения С. Голубева... С. 19, 21; Жуковський А. Петро Могила та питання єдності Церков. С. 127; Грушевський М. С. Історія української літератури. Т. 8. С. 259, 109; Макарій (Булгаков), митр. Історія Русской Церкви. Т. 6. С. 521; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 223; Рудницький Ю. Ієремія Вишневецький... С. 127, 136, 153.

<sup>80</sup> Яворницький Д. І. Історія Запорізьких козаків. Т. 1. С. 197.

<sup>81</sup> Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. С. 312.

<sup>82</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 29, 34; Киево-Могилянська академія в іменах... С. 281; Грушевський М. С. Історія української літератури. Т. 6, кн. 2. С. 137.

<sup>83</sup> Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 229; Рудницький Ю. Ієремія Вишневецький... С. 127, 136, 153.

<sup>84</sup> Шмурло Е. Ф. Римская курия С. 120–124; Крижанівський О. П., Плохій С. М. Історія церкви... С. 69; Плохій С. Н. Папство и Украина... С. 170–174; Заборовский Л. В., Флоря Б. Н. Народно-освободительная война украинского народа и отношения католической, униатской и православной церковью в Восточной Европе в середине XVII в. // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI в. – первой половине XVII в. М., 1999. Ч. 2. С. 175; Флоря Б. Н. Вопрос о «новой унии»... С. 137; Жуковський А. Петро Могила та питання єдності Церков. С. 132–142; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила... Т. 2. С. 204–205, 285–287; Кулеш П. А. Отпадение Малороссии от Польши. Т. 2. С. 116–117.

<sup>85</sup> Крижанівський О. П., Плохій С. М. Історія церкви... С. 69, 77–78; Заборовский Л. В., Флоря Б. Н. Народно-освободительная война... С. 175, 182.

Поскольку полонофильская могилянская иерархия, тяготевшая к новой «универсальной унии», не поддерживала казачьи антипольские восстания и борьбу за православие, стоя преимущественно на стороне польского короля и Речи Посполитой<sup>86</sup>, Хмельницкий вынужден был опираться на рядовое православное духовенство и монашество<sup>87</sup>, принадлежавшее, как правило, к бывшей Исаиевской «исихастской партии» и ориентировавшееся на афонские истинно-православные традиции<sup>88</sup>. По мнению ряда исследователей, «на этом этапе лидеры исихастского движения окончательно вручили судьбу Киевской митрополии казачеству»<sup>89</sup>.

С этого времени казачество начинает проявлять все больший интерес к Афону, участвуя в пожертвованиях и паломничествах к его святыням. Постепенно это становится особой благочестивой казачьей традицией<sup>90</sup>. Кроме того, с тех пор афонские монахи и священники начинают все более активное взаимодействие с запорожским казачеством, нередко приезжая в Украину и Запорожскую Сечь, где они подолгу жили, служили и собирали щедрое пожертвование, а также пытались оказывать влияние на политические процессы (особенно в годы освободительной войны 1648–1658 гг.). Многие из них, наряду с восточными патриархами, предоставили духовную легитимизацию восстанию Хмельницкого как «священной освободительной войне за православную веру»<sup>91</sup>. Под их влиянием Хмельницкий загорелся мечтой освободить от иноверцев не только Украину, но и Константинополь, Иерусалим, а также Грецию, Болгарию и Сербию<sup>92</sup>. Среди афонитов, имевших духовное влияние на украинского гетмана, был и св. патриарх Афанасий, упокоившийся в созданном когда-то Исаией (Копинским) казачьем Мгарском монастыре<sup>93</sup>.

Традиция участия афонитов в духовной и политической жизни Украины и украинского казачества с тех пор настолько прочно вошла в практику, что некоторое время афонские священники являлись настоятелями сечевых храмов запорожцев, а многие казаки уходили на Святую Гору и там не только

---

<sup>86</sup> *Харишин М., Мордвінцев В.* Російське самодержавство... С. 117; *Заборовский Л. В., Флоря Б. Н.* Народно-освободительная война... С. 177.

<sup>87</sup> *Харишин М., Мордвінцев В.* Російське самодержавство... С. 105–106, 108, 109; *Заборовский Л. В., Флоря Б. Н.* Народно-освободительная война... С. 177.

<sup>88</sup> *Кулеш П. А.* Отпадение Малороссии от Польши. Т. 1. С. 201; *Рудницький Ю.* Ієремія Вишневецький... С. 131–134.

<sup>89</sup> *Лурье В. М.* Русское православие между Киевом и Москвой... С. 168.

<sup>90</sup> *Яворницький Д. І.* Історія Запорізьких козаків. Т. 1. С. 190, 193

<sup>91</sup> *Плохий С.*: 1) Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимізація Хмельниччини // *Держава, суспільство і церква в Україні у XVII ст.: Матеріали других Берестейських читань.* Львів, 1996. С. 10–11; 2) *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні.* Київ, 2006. С. 292–293, 328; *Харишин М., Мордвінцев В.* Російське самодержавство... С. 115.

<sup>92</sup> *Архив Юго-Западной России.* Киев, 1987. Ч. 1, т. V. С. 65–66; *Оляничин Д.* До стосунків гетьмана Б. Хмельницького з Єрусалимським патріархом Паїсієм у 1648–1649 рр. // *Богословський вісник.* 1948. Ч. 2. С. 51–53; *Харишин М., Мордвінцев В.* Російське самодержавство... С. 110, 120–121.

<sup>93</sup> *Плохий С.* Наливайкова віра... С. 328; *Рындина А. В., Шапран В.* Афанасий III Пателларий. С. 20–22.

жертвовали на монастыри, но и нередко сами становились афонскими монахами<sup>94</sup>.

Как сообщает Ф. Макаревский, на самой Сечи, как и вообще на Запорожских землях, афонские монахи очень часто были желанными гостями и проживали здесь нередко по несколько лет<sup>95</sup>, посещая «все слободы, все зимовники и хутора православного казачества для совершения у христиан церковных треб и для оказания верующим духовного утешения»<sup>96</sup>. Под влиянием странствующих афонских монахов, «некоторые из запорожских казаков, решившись отойти от мирской жизни и посвятить себя служению Богу, уходили в степи и леса, отдаленные от населенных мест. Там они строили небольшие скиты»<sup>97</sup>. Это способствовало появлению среди запорожцев такого явления, как казаки-отшельники.

Как пишет исследователь истории запорожского казачества Д. Яворницкий, «святость монашеской жизни и осознание суетности собственной жизни в Сечи заставляли многих казаков оставаться в монастырях или идти в известные монастыри далеких стран — греческий Афон и молдавскую Драгомирну, “где большая часть монашествующих была от русского роду, наипаче-же од православно-именитя страны Запорожския”»<sup>98</sup>.

Традиция тесных духовных связей казачества с Афоном сохранялась, несмотря на неоднократные разорения Запорожской Сечи. Так, после уничтожения Сечи в 1709 г. запорожцы вынуждены были временно эмигрировать в «татарские степи», где ими в Алешках была основана новая Сечь. Здесь, по приглашению запорожского Коша, казачеством опекалось духовенство с Афона<sup>99</sup>. Когда же казаки смогли в 1733 г. вновь возвратиться в родные края, то «из Алешек с войсковым товариществом пришло в Новую Сечь, на Запорожье, много греческих священников и монахов», а во главе всего пришедшего духовенства стоял афонский архимандрит Гавриил<sup>100</sup>.

Тесные связи с Афоном запорожцы продолжали сохранять и после возвращения под протекторат Российской империи. Так, известно, что в 1756–1760 гг. запорожцы пытались основать на Сечи собственную, неподконтрольную Российскому Синоду автономную казачью епархию, самовольно пригласив к себе рукоположенного на Афоне епископа Анатолия (Мелеся)<sup>101</sup>.

<sup>94</sup> Яворницький Д. І. Історія Запорізьких козаків. Т. 1. С. 190, 193; Макаревський Ф. Матеріали для історико-статистического описання... С. 92; Лиман І. Церковний устрій Запорозьких Вольностей... С. 119; Эварницький Д. І. Две поездки в Запорожскую Сечь Яценко-Зеленского, монаха Полтавского монастыря, в 1750–1751. Екатеринослав, 1915. С. 87–88; Огієнко І. Життєписи великих українців. С. 228–232.

<sup>95</sup> Макаревський Ф. Матеріали для історико-статистического описання... С. 90.

<sup>96</sup> Там же. С. 85.

<sup>97</sup> Лиман І. Церковний устрій Запорозьких Вольностей... С. 129.

<sup>98</sup> Яворницький Д. І. Історія Запорізьких козаків. Т. 1. С. 190, 193.

<sup>99</sup> Макаревський Ф. Матеріали для історико-статистического описання... С. 65.

<sup>100</sup> Там же. С. 69.

<sup>101</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. С. 233–234; Макаревський Ф. Матеріали для історико-статистического описання... С. 75–76.

После окончательного уничтожения Запорожской Сечи при Екатерине II в 1775 г., многие из запорожцев переселились за Дунай, на территорию современной Румынии, где основали Задунайскую Сечь. Здесь казаки вновь стали обращаться за окормлением к афонскому духовенству. На Афоне под свою опеку запорожцы приняли знаменитый Ильинский скит, где многие из них считали своим долгом провести остаток жизни, так что он по праву часто назывался «казачьим»<sup>102</sup>. Казакам в изгнании этот скит был особенно близок, так как и сам его основатель преподобный Паисий Величковский происходил из известного рода украинских казачьих священников с Полтавщины<sup>103</sup>.

Среди известных казаков-афонитов следует упомянуть кошевого атамана Задунайской Сечи Мороза, который принял на Афоне постриг и даже стал архимандритом<sup>104</sup>.

Особым духовным авторитетом среди казаков Задунайской Сечи пользовался афонский архимандрит Филарет. В историю он вошел тем, что, находясь в Сечи, перед началом греческого восстания против турок призвал казаков не проливать христианской крови на стороне турецкого султана. В результате около 800 казаков отказались принимать участие в подавлении греческого восстания, возвратившись в Украину<sup>105</sup>.

Продолжали сохранять свои духовные связи с Афоном и запорожцы, переселившиеся в Причерноморье на Кубань. Наряду с задунайцами, они также опекались «казачьим» Ильинским скитом на Святой Горе<sup>106</sup>.

Таким образом, тема влияния Святой Горы Афон, ее традиций и ее последователей на духовно-культурные и политические процессы в истории Украины XVII–XVIII вв. представляется актуальной, а ее исследование должно стать одной из важных задач изучения истории, культуры и духовности Украины.

## Summary

S. V. Shumilo

### **The Influence of the Holy Mountain, Mount Athos, on the Spiritual, Cultural and Political Life of Ukraine in the XVII Century**

This article investigates the influence of the Holy Mountain, Athos, of its ascetic traditions and hesychastic worldview, on the revival of Ukrainian monasticism, and also on spiritual, cultural and political trends in Ukraine during the XVII century.

---

<sup>102</sup> Огієнко І. Життєписи великих українців. С. 228–232.

<sup>103</sup> Там же. С. 128.

<sup>104</sup> Лиман І. Церковний устрій Запорозьких Вольностей... С. 142.

<sup>105</sup> Там же. С. 143.

<sup>106</sup> Феннел Н., Троицкий П., Талалай М. Ильинский скит на Афоне. М., 2011. С. 84–88, 93–94.

## ТРАДИЦИОННОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО XVIII–XIX ВЕКОВ КАК ОБЩЕПРАВОСЛАВНОЕ ДВИЖЕНИЕ

Начавшееся в середине XVIII в. проникновение идей европейского Просвещения на Православный Восток оказало большое влияние на церковные дела и привело к ожесточенному столкновению традиции и новой идеологии. Значение полемики просветителей и православных традиционалистов<sup>1</sup> для дальнейших судеб Балкан трудно переоценить: идейные споры конца XVIII – начала XIX в. во многом определили как идеологический и духовный облик, так и политическое устройство новых государств на Балканах после успеха череды национально-освободительных революций. Это обусловлено тем, что в центре полемики просветителей и традиционалистов фактически стоял вопрос о выборе дальнейшего пути развития православных народов. Столкновение идей европейского Просвещения с традицией происходило сразу на нескольких уровнях: образования и идеологии, национальных ориентиров — общественном и социальном, «оно выражалось в оспаривании традиционных ценностей и принятии новой системы координат и установок, столкновении с господствующими классами и тенденции к созданию национального государства, а также борьбе за социальное переустройство и освобождение»<sup>2</sup>.

Под влиянием двух противоборствующих идейных течений формировались взгляды как лидеров, так и рядовых участников балканского национально-освободительного движения. Все они в той или иной степени находились под влиянием православного традиционализма, европейского Просвещения или и того и другого идейного течения одновременно. Этим и обусловлено то обстоятельство, что, несмотря на казалось бы лежащую на поверхности общность, в глубине их взгляды на Церковь, общество и будущую судьбу отечества были подчас прямо противоположными.

Если вклад носителей идей европейского Просвещения в национально-освободительное движение всесторонне изучен<sup>3</sup>, то вклад традиционалистов долгое время оставался на периферии интересов академической науки. Согласно устоявшейся точке зрения, нашедшей отражение в классическом

---

<sup>1</sup> Подробнее о традиционализме (традиционно-просветительском движении) XVIII–XIX вв. см.: Зоитакис А. Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М., 2008.

<sup>2</sup> *Μεταλληνός Γ.* Τουρκοκρατία. Αθήνα, 1998. Σ. 150.

<sup>3</sup> См., например: *Demos R.* The Neo Hellenic Enlightenment (1750–1821) // *Journal of the History of Ideas.* 1958 (October). Vol. 19. Issue 4. P. 523–541; *Henderson G. P.* The revival of Greek thought 1620–1830. Albany, 1970; *Δημαράς Κ.* Νεοελληνικός διαφωτισμός. Αθήνα, 1977; *Νεοελληνικός διαφωτισμός.* Βιβλιογραφία 1945–1995. Αθήνα, 1998.

для греческой историографии труде Л. Вранусиса, «водораздел между идейными движениями второй половины восемнадцатого века проходил по линии “Просвещение, западное образование, свобода – Церковь, рабский менталитет, антизападничество”»<sup>4</sup>. Долгое время традиционалистов называли «мракобесами», выступающими против любого прогресса<sup>5</sup>. В связи с этим роль этого идейного течения до сих пор не нашла своей объективной оценки и адекватного освещения в современной исторической науке.

Идеологические ориентиры носителей идей Просвещения на Востоке были весьма разнообразны и колебались от полного принятия новой идеологии до сочетания ее с многочисленными непросветительскими чертами. Новогреческое, румынское и южнославянское Просвещение было органичной частью одноименного европейского движения, но говорить о том, что просветители на Балканах составили единое общественное движение с координированной программой действий было бы большим преувеличением. Солидарность носители новой идеологии проявляли лишь в резко негативном отношении к Османскому игу и Константинопольскому Патриархату<sup>6</sup>.

Традиционализм изначально сформировался как более монолитное движение. Участники «филокалического (исихастского) возрождения»<sup>7</sup> могли расходиться в частностях, но общий фундамент их взглядов (Священное Писание, Священное Предание и исихастская традиция) скрадывал любые национальные различия.

Успешное сотрудничество традиционалистов в рамках единого общеправославного движения было обусловлено и едиными еkkлезиологическими представлениями. Традиционные просветители исходили из того, что «Церковь неделима и как Личность Богочеловека, и как Тело Христово. Поэтому в самой основе ошибочно неделимый Богочеловеческий организм делить на мелкие национальные организации»<sup>8</sup>.

Это чувство церковного единства, представление о том, что не Церковь должна формироваться по отношению к народу, а народ должен формироваться по отношению к Церкви, появилось уже в период первохристианской общины. Ведь апостолы, организовывая Церковь, не создавали отдельных церквей для иудеев и язычников.

---

<sup>4</sup> *Вранούσης Λ.* Идеολογικές ζυμώσεις και συγκρούσεις // *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*. Αθήνα, 1975. Τ. ΙΑ'. Σ. 433–451.

<sup>5</sup> *Clogg R.* Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece 1750–1821 // *The Orthodox Churches and the West* / ed. D. Bakared. Oxford, 1876. P. 257–276; *Αγγέλου Α.* Των Φώτων Όψεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Αθήνα, 1988; *Οικονομίδης Δ.* Αθανάσιος ο Πάριος // *Επιστημονική Επετηρίς Κυκλαδικών Σπουδών*. 1961. 1. Σ. 420–422.

<sup>6</sup> *Κοραή Α.* Προλεγόμενα εις τα Πολίτικα του Αριστοτέλους. Εν Παροίσις, 1821.

<sup>7</sup> Термин с одной стороны, отражает преемственность традиционализма по отношению к исихастскому движению XIV в., с другой — говорит о роли, которую играла в этом идейном течении православная (исихастская) мистика. См.: *Αραπατζή Α.* Αθανάσιου Πάριου βιβλιογραφικά. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 5; *Αμφιλόχιου Ράντοβιτς.* Η φιλοκαλική αναγέννησι του XVIII και XIX αιώνα και οι πνευματικοί καρποίτης. Αθήνα, 1984.

<sup>8</sup> *Иустин (Попович), прп.* Внутренняя миссия нашей Церкви // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. М., 2004. Т. 1. С. 213.

Преемники апостолов — Святые отцы — также исходили из идеи кафоличности. Многие из них стремились к выходу православных народов из национальной замкнутости и к их консолидации, обращали свою деятельность ко всему православному миру.

В подобной системе координат действовали и традиционные просветители XVIII–XIX вв. Видя трагическую ситуацию, сложившуюся в обществе («Изменения в стране повредили... нравам»<sup>9</sup>, произошло «наводнение безразличия... и отсутствия страха Божия»<sup>10</sup>, — писал Никодим Святогорец); традиционалисты из разных стран консолидировались в единое духовное движение и предложили свой, основанный на православном миропонимании, выход из кризиса.

Значительная часть носителей «новой» философии Просвещения разделяла деистские, антитринитарные и атеистические взгляды и требовала не обновления или обогащения религиозной традиции, а ее полного упразднения и замещения<sup>11</sup>. Подобный радикализм неизбежно привел к поляризации и жесткому идеологическому противостоянию, не раз имевшему место в православном мире. Новый идейный конфликт во многом напоминал борьбу иконоборцев и иконопочитателей, сторонников и противников унии с Римом, а также исихастов и сторонников Варлаама Калабрийского.

Сходство с исихастскими спорами XIV в. особенно бросается в глаза: не случайно просветителей в историографии подчас называют «неоварлаамитами»<sup>12</sup>, а участники традиционно-просветительского движения XVIII столетия видели своим духовным вдохновителем святителя Григория Паламу<sup>13</sup>.

Как и великий богослов XIV столетия, его духовные преемники — традиционные просветители — не были «просто компиляторами, повторяющими то, что было сказано до них»<sup>14</sup>. Традиционализм XVIII столетия не был привязанностью к старине, повторительным богословием, проявлением мертвого фундаментализма и консерватизма.

В отличие от представителей консервативного крыла Церкви<sup>15</sup> участники традиционно-просветительского движения приняли новейшие достижения западной науки и способствовали их распространению на Востоке, что однако не привело их к пренебрежению собственной культурной традицией и религиозным наследием.

<sup>9</sup> Νικόδημου Αγιορείτου. Πρὸς Θωμάν // Πάσχος Π. Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 74.

<sup>10</sup> Там же. Σ. 77.

<sup>11</sup> Ἀνόνημος Ἑλλήν. Ἑλληνικὴ Νομαρχία. Ἐν Ἰταλία, 1806. Σ. 99; Φιλίππιδης Δ., Κωνσταντὰς Γ. Γεωγραφία Νεωτερικὴ. Βιέννη, 1791. Σ. 255–260.

<sup>12</sup> См. например: Ζήσης Θ. Κολλυβάδικα. Θεσσαλονίκη, 2004.

<sup>13</sup> Νέον Μαρτυρολόγιον // Ἀγιονικοδημικόν Ἀνθολόγιον. Ἐκδόσεις Σπηλιώτη. Αθήνα, 2005. Σ. 165.

<sup>14</sup> Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // Альфа и Омега. М., 1995. №3 (6). С. 77–82.

<sup>15</sup> Консервативно настроенные представители клира (например, Иерофей Дендринос и Дорофей Вулимас) отвергали новые идеи, оставаясь безоговорочно верными старому мировоззрению. Они были не в состоянии уследить за новыми тенденциями в науке и философии и с подозрением относились ко всем западным авторам.

С методологической точки зрения, эмпирический характер новой западной философии был во многом созвучен восточным традиционалистам. Это было связано с тем, что в отличие от западных метафизиков и восточных консерваторов они рассматривали богословие как опытную, а не рассудочную дисциплину<sup>16</sup>.

К числу основных лидеров «филокалического (исихастского) возрождения» прежде всего следует отнести выдающегося миссионера равноапостольного Косму Этолийского (1714–1779)<sup>17</sup>, его брата — руководителя Патриаршей академии Хрисанфа Этолийского (1710–1785), преподобных Никодима Святогорца (1749–1809)<sup>18</sup>, Нифона Хиосского и Афанасия Паросского (1721–1813)<sup>19</sup>, святителя Макария Нотараса (Коринфского) (1731–1805)<sup>20</sup>, священномученика Патриарха Григория V, а также Евгения Вулгариса (1716–1806) и Никифора Феотокиса (1731–1801), чья

<sup>16</sup> Διδαχῆς Κοσμάτου Αἰτωλῶν // *Μενούνος Ι. Κοσμάτου Αἰτωλῶν διδαχῆς καὶ βιογραφία*. Αθήνα, 2002. Σ. 36; *Νικόδιμου του Αγιορείτου*. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Ἐν Βόλῳ, 1969. Σ. 198–202.

<sup>17</sup> Косма Этолийский — один из наиболее известных исторических деятелей новогреческой истории. Святой Косма родился в небольшой этолийской деревушке Мегало Дендро. Получив начальное образование, он отправился на Афон, где стал учеником Афонской академии — учебного заведения при Ватопедском монастыре, специализировавшегося на преподавании светских и духовных дисциплин. По ее окончании принял постриг с именем Косма в обители Филофей. Пробыв там несколько лет, Косма отправился в первое миссионерское путешествие по территории Константинопольского Патриархата. В ходе этого и последующих путешествий святой Косма стремился к распространению православной традиции и восстановлению утраченного народного единства. Проповедник основал более тысячи школ, собрал вокруг себя учеников, которые впоследствии продолжили его дело. В 1779 г. по ложному доносу Косма был схвачен турками и принял мученическую кончину. Имя святого навсегда осталось в сердцах православных, населяющих Балканский полуостров. О нем слагались песни и сказания, его именем были названы и до сих пор нарекаются школы, улицы, целые селения и города. Многие современники были под таким впечатлением от встречи со святым, который изменил всю их жизнь, что в качестве фамилии брали себе его имя. Именно поэтому во многих областях Балканского полуострова фамилия «Космас» получила широкое распространение. Проповеди и пророчества Космы Этолийского распространились в тысячах рукописей, а позднее и многомиллионными тиражами. Подробнее о нем см.: Житие и пророчества Космы Этолийского. М., 2007.

<sup>18</sup> Никодим Святогорец — крупнейший православный богослов, талантливый и плодовитый писатель. Родился в 1749 г. на острове Наксос. С детства проявил выдающиеся способности, феноменальную память и тягу к знаниям. Закончив ряд учебных заведений, отправился на Афон, где принял постриг в обители Дионисиат. Был активным популяризатором и издателем переведенных им на народный язык святоотеческих произведений, а также автором многочисленных богословских сочинений. Никодим Святогорец сотрудничал со многими современными общественными и церковными деятелями, вел с ними активную переписку. Причислен к лику святых Константинопольским Патриархатом 31 мая 1955 года. Подробнее о просветительской деятельности святого Никодима см.: *Феоклит Дионисиатский*. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. М., 2005; *Зоитакис А.* Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке.

<sup>19</sup> Преподобный Афанасий Паросский (1720–1813) был ярким полемистом, радикальным антизападником и противником европейского Просвещения. Его ученики рассеялись по всем Балканам и немало сделали для их духовного и политического возрождения. Перу Афанасия Паросского принадлежит более пятидесяти произведений. Их большая часть посвящена полемике с католическими богословами и западными Просветителями.

<sup>20</sup> Подробнее о нем: *Αθανασίου Πάρριου*. Κορινθιακόν Αγιολόγιον. Κόρινθος, 1977.

судьба была тесно связана с Россией, Паисия Величковского<sup>21</sup> и ряда других афонских монахов (в том числе сербов, румын, болгар). Среди последних выделим подвизавшегося в Руссике ученика Нифона Хиосского иеромонаха Сысоия<sup>22</sup> и Феокиста Болгарина, соратника Григория Граваноса и Макария Нотараса.

Необходимо подчеркнуть ошибочность устоявшегося в историографии мнения, что «один из образованнейших афонских монахов восемнадцатого века»<sup>23</sup> Неофит Кавсокаливит<sup>24</sup> был участником «филокалического возрождения». Отнесение его к традиционалистам не представляется правомерным по целому ряду причин: он никак не участвовал в просветительской и издательской деятельности, ничего не сделал для распространения исихастской традиции. Взгляды Неофита носили по некоторым вопросам откровенно еретический характер<sup>25</sup>, он не только не являлся соратником традиционалистов, но и был подвергнут резкой критике с их стороны<sup>26</sup>.

Большинство участников традиционно-просветительского движения было греками, однако встречающееся в историографии утверждение<sup>27</sup>, согласно которому филокалическое возрождение было изначально греческим, а традиционалисты-славяне являлись всего лишь учениками и последователями традиционалистов-греков, представляется неверным. Традиционное просветительство с самого начала существовало как единое духовное движение с общей программой и единой системой взглядов и включало в себя представителей всего православного мира. На наш взгляд, среди основоположников «филокалического возрождения» вообще неправомерно выделять «учителей» и «учеников». Объединенные такими качествами как смирение, жажда знаний и духовного совершенства, они не стеснялись учиться друг у друга. Так один из лидеров традиционно-просветительского движения Никодим Святогорец хотел посетить Паисия Величковского как опытного наставника Иисусовой молитвы<sup>28</sup>, авторитетный ученый и ректор Патриаршей академии Хрисанф

<sup>21</sup> Подробнее о нем см.: *Ταχίαου Α.* Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκυ και η ασκητικοφιλολογική σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1964.

<sup>22</sup> *Κανέλλου Κ.* Ὁσιος Νήφων ο Χίος. Ο Ηγιασμένος των κολλυβάδων. Ιθάκη, 2003. Σ. 81.

<sup>23</sup> *Τζωγά Χ.* Η περί μνημοσύνων ερις εω Αγίω Όρει. Θεσσαλονίκη, 1969. Σ. 16.

<sup>24</sup> В современной историографии он до сих пор считается традиционалистом-коливадом. *Ζιάκας Γ.* Πνευματικός βίος και πολιτισμός της Θεσσαλονίκης κατά την περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας. Στ' Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Οθωμανική Περίοδος 1430–1912». Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 89–166.; *Μοσκόφ Κ.* Εισαγωγικά στην ιστορία της εργατικής τάξης. Η διαμόρφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης στην Ελλάδα. Θεσσαλονίκη, 1974. Σ. 101–102.

<sup>25</sup> Неофит полагал, что во время Причастия тело Господне является мертвым. Также он ошибочно утверждал, что православные не причащаются целого тела и крови Христа (подробнее см.: *Τζωγά Χ.* Η περί μνημοσύνων ερις εν Αγίω Όρει. Θεσσαλονίκη, 1969; *Αρχιμ. Νικόδημος Μπαρουσης.* Η θέσις των κολλυβάδων εναντι των μυστικών ευχών // Πρωτάτων. Αριθ. 83).

<sup>26</sup> В «Апологии веры» Никодим Святогорец выступил с резкой критикой еретических положений Неофита. (*Πάσχου Π.* Ἐν ἀσκήσει και μαρτυρίω. Σ. 171). Афанасий Паросский также не принимал ошибочные взгляды Неофита и активно выступил с их опровержением (Там же. Σ. 29).

<sup>27</sup> В Греции такая точка зрения преобладает. См., например: *Ακριβόπουλος Κ.* Τοκολυβαδικό κίνημα. Η τελευταία φилоκαλική αναγέννηση. Αθήνα, 2001; *Ζήσης Θ.* Κολλυβάδικα. Θεσσαλονίκη, 2004.

<sup>28</sup> Подробнее об этой поездке см.: *Ζουτακис Α.* Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке. С. 148–149.

Этолийский поехал учиться риторике у Никифора Феотокиса, который на тот момент был в два раза его моложе и не достиг еще возраста 25 лет. Подобное поведение было характерно и для других представителей традиционного просветительства.

В историографии до сих пор не нашла отражения роль Афона в формировании традиционно-просветительского движения. Особые условия, исторически сложившиеся на Святой Горе, сделали ее главным центром восточного монашества, где сохранялась духовная традиция и культурное наследие православных народов. «Филокалическое возрождение» было в основе своей афонским движением. Все основоположники традиционализма XVIII столетия были в той или иной степени связаны со Святой Горой<sup>29</sup> и активно пользовались библиотеками афонских обителей.

Представление о незыблемом единстве Церкви, способствовавшее перерастанию традиционного просветительства в общеправославное движение, было созвучно идеалам афонского монашества. Святая Гора всегда была центром притяжения для людей со всего православного мира, а в периоды ее наивысшего расцвета (деятельности Афанасия Афонского, исихастского возрождения XIV столетия и традиционного просветительства XVIIIв.) общеправославный характер Афона проявлялся в наибольшей степени<sup>30</sup>.

Традиционное просветительство рождалось в противоборстве с западным Просвещением, но суть его состояла не в априорном отрицании просветительской идеологии, а в предложении альтернативной ей системы ценностей, в основу которой легло православное представление о человеке и обществе.

Деятельность традиционных просветителей носила многосторонний характер: с одной стороны, они стремились вернуть отошедших от Православия людей в лоно Церкви, с другой — хотели возродить чистоту христианской жизни, распространить святоотеческую традицию и укрепить единство народа.

Современное Просвещение, характеризовавшееся в их глазах прежде всего отрицанием православного взгляда на человека и общество, они рассматривали и как угрозу религиозной идентичности православных народов: «Ни Цезаря, ни Бога, ни правителей, ни апостолов, ни законов, ни знати, ни Евангелий. Вон Христа. Вон Бога. Вместо них пусть будут мудрейший Вольтер и рассудительнейший Руссо»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Пожалуй, один только Никифор Феотокис никогда не был на Святой Горе, но и он «от юности желал видеть монастыри Афонские» (*Никифор Феотокис, архиеп.* Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 18–19).

<sup>30</sup> Среди учеников Афанасия Афонского были представители разных национальностей, многие из которых основали на Святой Горе собственные обители. Исихазм XIV столетия также стал общеправославным движением. Под программным для исихастов «Святогорским Томосом» рядом с греческими подписями игуменов стояла грузинская подпись Антония, игумена Иверского, и славянская подпись сербского игумена Хиландара. Исихаст-сириец из Кареи тоже подписался — «на своем собственном языке».

<sup>31</sup> *Αθανασίου Παρίου*. Χριστιανική Απολογία. Λειψία, 1800. Σ. 37.

На то, что традиционные просветители в разных странах действовали согласованно, указывает их личное знакомство, положительные отзывы о деятельности друг друга. Все они были выходцами из монастырей, «были связаны тесной дружбой и духовной борьбой за утверждение православной традиции»<sup>32</sup>, сотрудничали в целях реализации своей просветительской программы друг с другом, с современными книжниками, военными, архиереями и патриархами<sup>33</sup>.

Есть основания полагать, что одним из координаторов просветительской программы традиционалистов был Евгений Вулгарис<sup>34</sup>, лично знакомый с большинством общественных и церковных деятелей на Балканах.

Христофорос Перевос — член многих тайных обществ, деятельность которых была направлена на возрождение Греции, «как никто другой знавший свою эпоху»<sup>35</sup>, писал о некоем тайном обществе, состоявшем из учеников<sup>36</sup> Вулгариса. Его целью стала борьба с безграмотностью: «В это время группа учеников Евгения (в том числе и Косма Этолийский), видя великую неграмотность своего народа и нависшую в связи с этим опасность над православием и родиной, согласилась единодушно во имя Святой Троицы помочь нации через обучение грамоте, так каждый старался найти подходящее... место, чтобы помочь Родине»<sup>37</sup>. Интересно, что из числа участников общества многие стали впоследствии архиереями, игуменами монастырей, известными писателями и учителями. Они «отправились в самые отдаленные районы страны... где основывали школы... с целью борьбы с невежеством и духовного возрождения отечества»<sup>38</sup>. То обстоятельство, что сам Христофорос Перевос был лично знаком с некоторыми участниками этого общества<sup>39</sup>, позволяет нам с определенной степенью уверенности говорить о его существовании. Данные Перевоса находят подтверждение

<sup>32</sup> Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Σ. 14.

<sup>33</sup> Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. С. 360.

<sup>34</sup> Евгений Вулгарис, несомненно, был одной из самых выдающихся личностей своей эпохи. Он родился в 1717 г. на острове Керкира (Корфу). Получил великолепное образование и преподавал во многих учебных заведениях на территории Константинопольского Патриархата. Вулгарис был известен не только в Греции, но и за ее пределами (в частности, долгое время состоял в переписке с Вольтером). Он свободно владел латинским, итальянским, французским языками. Также знал еврейский, немецкий, турецкий, арабский, русский и валашский языки. Современники ставили его в ряд таких фигур, как Бэкон и Лейбниц. Принимая новейшие научные достижения, он открыл для сограждан современные передовые достижения европейской мысли. При этом Вулгарис не жертвовал ни в малейшей степени православным мировоззрением. Фундаментом его мысли всегда оставалась исихастская традиция и восточное апофатическое богословие. Евгений активно боролся с католическим прозелетизмом, помогал учебной литературой большому количеству школ на Балканах, стал автором многих исторических, богословских и философских произведений.

<sup>35</sup> Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αἰτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 19.

<sup>36</sup> Среди них, помимо представителей всех балканских народов, были румыны, русские и немцы.

<sup>37</sup> Περραιβός Χ. Συντομος βιογραφία του λοιδίου Ρήγα Φερραίου του Θετταλού. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 50.

<sup>38</sup> Μιχαλόπουλος Φ. Τα Γιάνεννα καὶ η νεοελληνική αναγέννηση. Αθήνα, 1930. Σ. 88.

<sup>39</sup> Περραιβός Χ. Συντομος βιογραφία του λοιδίου Ρήγα Φερραίου του Θετταλού. Σ. 50.

и в других источниках: о тайном обществе Вулгариса, «состоявшем из тридцати человек», сохранились сведения и в народной традиции города Янина.

Участники традиционно-просветительского движения в той или иной степени были задействованы в проповедничестве, преподавательской и издательской деятельности, открытии школ и участии в идейной полемике с просветителями. Выбор той или иной просветительской стратегии осуществлялся ими в зависимости от аудитории, возможностей, способностей и предпочтений.

Деятельность традиционных просветителей органично дополняла друг друга: одни из них распространяли среди народа грамотность, попутно призывая соотечественников читать церковную литературу. Ее вакуум, в свою очередь, восполняли их соратники, предпринявшие поиск, толкование, перевод на народный язык и издание святоотеческих текстов.

Большинство традиционалистов не действовало только в рамках территорий, на которых проживали их соплеменники. Косма Этолийский проповедовал практически на всей территории Константинопольского Патриархата, Никифор Феотокис вел активную просветительскую деятельность в Румынии и России, Евгений Вулгарис в 1763 г. опубликовал послание к сербскому народу, в котором выступил с критикой католического богословия. Книги, издаваемые традиционными просветителями, были подчеркнута обращены к максимально широкой аудитории: к «мирянам и монахам», «мужчинам и женщинам, родителям и детям, рабам и свободным»<sup>40</sup>.

Большинство православных просветителей участвовали в скоординированной программе по публикации духовной и учебной литературы. Ярким проявлением подобного международного сотрудничества является издание исихастских текстов, подготовленных греческими традиционалистами на славянском языке.

Перевод «Добротолюбия» стал «этапным событием в истории русской Церкви»<sup>41</sup> и послужил толчком к мощному движению возрождения традиционного монашества, в конечном итоге способствовал распространению исихастской духовности среди народа. Центром «филокалического возрождения» стала знаменитая Оптина пустынь, куда стеклись многие ученики Паисия Величковского, продолжившие перевод и издание святоотеческих произведений (в том числе творений традиционалистов XVIII в.).

Влияние изданного традиционалистами «Добротолюбия» трудно переоценить — оно стало толчком к возрождению исихастской духовности не только в России, но и в Сербии, Болгарии, Румынии, а впоследствии вызвало большой интерес и на Западе, где было переведено на французский, английский, немецкий и испанский языки<sup>42</sup>.

Представители традиционно-просветительского движения исходили из того, что для успеха их деятельности необходимо возрождение системы светского и религиозного образования. Именно поэтому они приняли активное участие в открытии школ и распространении грамотности.

<sup>40</sup> Αι δέκα ἐπιστολαί του Αποστόλου Παύλου // Αγιοκωδικικόν Ανθολόγιον. Αθήνα, 2005. Σ. 110.

<sup>41</sup> Γιαννάρα Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 192.

<sup>42</sup> См.: Говорун С. Из истории «Добротолюбия» // Сретенский альманах. История и культура. Изд-во Сретенского монастыря, 2001. С. 61.

Главной заслугой традиционного просветительства стало утверждение всеобщего и бесплатного характера образования<sup>43</sup>. При этом сторонники традиционных ценностей воплощали такую практику в своей деятельности — большинство из них работало бесплатно.

Традиционалисты накладывали определенные ограничения на характер получаемых знаний, а не на доступность образования тем или иным слоям общества. В этом вопросе они были большими демократами, чем некоторые Просветители, выступавшие за упразднение сословий, а отнюдь не за равенство возможностей<sup>44</sup>. Так, Ж. Ж. Руссо полагал, что образование полезно далеко не для всех, и даже не все люди к нему способны: «всякий человек, рожденный в рабстве, рождается для рабства»<sup>45</sup>. В этом вопросе его поддерживал и Вольтер, писавший, что «чернь, как высшая, так и низшая, не доросла еще до философии»<sup>46</sup>.

Несмотря на провозглашаемое равенство мужчины и женщины, некоторые просветители накладывали определенные ограничения и на образование женщин: «Жена должна быть умной, но не чрезмерно: ум ее главным образом природный, а не образованный»<sup>47</sup>. У традиционалистов было по-другому.

В отличие от просветителей главным объединяющим фактором общества участники «филокалического возрождения» полагали не нацию, а религию. Фактически их деятельность не только носила миссионерский характер (как полагают многие исследователи), но и была направлена на объединение народа.

В этот период истории Церковь была центром не только духовной, но и общественной жизни. Во многом связь религии и нации была вызвана не только преемственностью с Византийской империей, но и системой миллетов, созданной турками, способствовавшей тому, что идея нации еще теснее связывалась с православием. В условиях, когда гражданская и политическая жизнь целиком сосредоточивалась вокруг Церкви, понятия «народ» и «православие» переплелись для людей гораздо теснее, чем в византийскую эпоху. Православные просветители видели свою задачу в том, чтобы укрепить существующее положение, тем самым сделав Церковь центром концентрации и подготовки сил, заинтересованных в духовном возрождении народа, которые в перспективе должны были способствовать и возрождению государственному.

Это, однако, не означало, что традиционалисты проявили заботу лишь о защите религиозной традиции. Большое внимание они уделяли и сохранению языковой идентичности и народных обычаев.

Чтобы православные отличались от турок, Косма Этолийский советовал мужчинам не носить длинные кисточки и фески, а также не брить головы, а женщин призывал надевать платки. Сегодня белый платок (впервые введенный святым Космой) – устоявшийся элемент национальной одежды Эпира.

<sup>43</sup> Διδαχὴς Κοσμάτου Αἰτωλῶν. Σ. 133.

<sup>44</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 188.

<sup>45</sup> Там же. С. 153–154.

<sup>46</sup> Voltaire's Correspondence. Geneve, 1953. Vol. 17. P. 460 (цит. по: Сиволоп И. Социальные идеи Вольтера. М., 1978. С. 159).

<sup>47</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 501.

В Сербии в период Османского владычества монахи и священнослужители стали основоположниками эпических народных песен, в частности составляющих Косовский цикл. Эти произведения были проникнуты верой в Бога и выражали мировоззрение народа, который в истории охотнее выбирает Царство Небесное, чем царство земное, ибо «земное слишком мало царство, а Небесное всегда и вовек»<sup>48</sup>.

Традиционалисты полагали, что именно через возрождение традиции греки и другие православные народы Балкан смогут сберечь свою духовную автономию и создать политическую. В этом контексте большое значение для сохранения общности народа имела пропагандируемая ими исихастская традиция. Через ее поддержку происходило возрождение богословия и церковной жизни, которое, в свою очередь, имело определенное значение для консолидации народа.

Представление об универсальности исихастской практики не только для монашества, но и для мирян стало движущим стержнем активности традиционалистов. В их произведениях умная молитва предстает как наиболее действенное средство к исцелению и обожению человека. Они исходили из глубокой убежденности в том, что все главные установки христианской жизни не обращены лишь к монахам, а имеют общечеловеческий смысл. В связи с этим Никодим Святогорец и Макарий Нотарас в сотрудничестве с другими традиционными просветителями принялись за издание «Добротолюбия» и других исихастских текстов, тем самым подчеркивая универсальность и в то же время актуальность традиции непрестанной молитвы. Со своей стороны Косма Этолийский не только научил людей творить Иисусову молитву<sup>49</sup>, но и раздал более трех сотен тысяч четок<sup>50</sup>. Есть основания полагать, что именно благодаря его стараниям практика творения мирянами умной молитвы широко распространена в Греции и по сей день. На это, в частности, указывает и старец Паисий (Эзнепидис), полагавший, что «Иисусовой молитве греки научились у праведного Космы»<sup>51</sup>.

Владыка Амфилохий Радович называет «Добротолюбие» «корнем современного богословия»<sup>52</sup>. Такая постановка вопроса представляется вполне адекватной: современное православное богословие, более или менее свободное от влияния западной (католической и протестантской) традиции — заслуга участников филокалического возрождения, полемические произведения которых не в последнюю очередь способствовали преодолению этого влияния. Если на момент начала деятельности участников филокалического возрождения исихастская традиция переживала глубокий кризис, то их просветительская активность и деятельность по основанию монастырей способствовала его преодолению. «Именно им мы обязаны сохранению и сегодняшнему расцвету монашества, причем как мужского, так и женского»<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> *Афанасий (Евтич)*, еп. Духовная жизнь сербов // URL: <http://www.pravmir.ru/duxovnaya-zhizn-serbov/>

<sup>49</sup> *Διδαχές Κοσμά του Αιτωλίου*. Σ. 51–52.

<sup>50</sup> *Διδαχές Κοσμά του Αιτωλίου // Καντιώτου Α. Μητροπολίτου Φλωρίνης. Κοσμάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαχαί – Προφитеΐαι – Ακολουθία)*. Αθήνα, 1988. Σ. 201.

<sup>51</sup> *Γέροντας Παΐσιος ο Αγιορείτης. Μαρτυρίες προσκυνήτων*. Θεσσαλονίκη, 2003.

<sup>52</sup> *Μαστρογιανόπουλος Η. Αναγεννητικό κίνημα. Παραφυάδες των κολλυβάδων*. Αθήνα, 1987. Σ. 12.

<sup>53</sup> *Πρωτάτων. Περίοδος Β' Ιανουαρίος-Μάρτιος 2002*. Αριθ. 85. Σ. 162.

Афонские обители и большинство современных монастырей на Балканах придерживаются тех принципов, которые возродили и сделали вновь актуальными участники филокалического возрождения. Традиция исихазма и «умного делания» составляет основу современного монашества.

Традиционалисты обращали свою деятельность не к конкретной социальной или национальной группе, а ко всему православному миру. Именно поэтому плоды их трудов до сих пор востребованы.

Именно влиянию этого течения мы обязаны установлением необходимости частого причащения. Сейчас эта практика является повсеместно принятой во всех Поместных Православных Церквях, в то время как до публикации Афанасием Паросским, Никодимом Святогорцем и Макарием Коринфским трудов в защиту частого причащения общепринятой практикой было причащение Святых Христовых Тайн один, два раза в год.

Разнообразие подходов к просвещению соотечественников обеспечило традиционному просветительству актуальность на протяжении длительного периода. Отдельные участники движения обогащали его собственными подходами, просветительскими и педагогическими приемами и методиками. Оставаясь в рамках традиции, они смогли обогатить ее, сделать актуальной, востребованной и понятной современникам.

Со временем движение традиционалистов приобрело более широкий масштаб, дело лидеров движения продолжили их ученики и последователи — священники, монахи и миряне, многие из которых принимали активное участие в освободительном движении на Балканах.

История развития православного традиционализма XVIII – начала XIX в. во многом напоминает аналогичное движение афонского, исихастского возрождения XIV в. Оба они со временем стали гораздо шире собственно исихастского или вообще монашеского течения, к ним примкнули общественные деятели, иерархи, деятели искусства и писатели, сформировав своеобразный «исихастский интернационал»<sup>54</sup>.

В последние годы интерес к «филокалическому возрождению» значительно возрос: в научный оборот вводятся новые источники, появляются интересные научные исследования. Однако изучение традиционализма, долгое время оставшегося на периферии научных интересов историков, по-прежнему остается актуальной и интересной задачей.

## Summary

A. G. Zoitakis

### Traditional enlightenment of the XVIII – XIX centuries as an all Orthodox movement

At the heart of the article is the problem of polemics between Enlightenment thinkers and protagonists of the Orthodox tradition mainly in the Balkan region in the XVIII – XIX centuries and its role in the national development of the Balkan countries and the struggle for independence.

---

<sup>54</sup> Соколов И. И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. СПб., 2004. С. 26.

The discussion between the protagonists of the Enlightenment and the Orthodox traditionalists, though still almost unexplored in historical science, is very important as it determined the development of the Orthodox nations that became independent from the Ottoman Empire. The contribution of the Enlightenment thinkers to this process is widely known, but the role of the traditional thinkers was mostly neglected.

The traditionalists were united by their ideals of the universal Orthodox Church and its supreme role in the process of uniting the society in spite of all national and social differences. The debates of that time were very similar to those existed in the times of St. Gregory Palamas and the Hesychast controversy (in the Byzantine Empire in the XIV century). The traditionalists of the XVIII century were not conservatives and repetitive theologians (as was not St. Gregory Palamas), they accepted the progressive achievements of the Western science but they never neglected their own cultural tradition.

It is not correct to divide the traditionalists of the XVIII century into “teachers” (the Greeks) and “pupils” (the Slavs), because for all of them it was quite natural to learn from each other, to search for an experienced and wise guide.

It is impossible to overestimate the role of Mount Athos in the development of the Orthodox traditionalism. The idea of the Church unity was in the core of the ideals of the Athonites. Also it was monastic practice of the contemplative prayer that was supposed to be universal both for monastics, and for the laity.

It is very important that the traditionalists not simply argued with the protagonists of the Western Enlightenment, but they offered an alternative system of values based on the Orthodox tradition and at the same time attending to the preservation of national language and cultural particularities.

The activities of different Orthodox traditionalists were coordinated. All of them to a greater or lesser extent participated not only in the polemics with the Enlighteners, but also in preaching, missionary work, publishing and teaching, they established new schools and as a result strengthened and embodied the idea of universal and free education.

The results of the Orthodox traditionalist movement can be clearly seen even today. The tradition of hesychasm and contemplative prayer provide a basis for the contemporary Orthodox monasticism on Mount Athos and all over the world. Also the Orthodox traditionalists drew the attention of the laity to Jesus prayer and frequent Communion and the results of their sermon can be seen, for instance, in contemporary Greece.

**«АВТОБИОГРАФИЯ» СХИЕПИСКОПА ПЕТРА (ЛАДЫГИНА)  
КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ПАНТЕЛЕИМОНОВА МОНАСТЫРЯ  
И АНДРЕЕВСКОГО СКИТА НА АФОНЕ**

«Автобиография» схиепископа Петра (Ладыгина) – ценный и до сего дня не исследованный источник по истории Русской Церкви, и в частности – по истории «русского присутствия» на Афоне. Этот памятник является не только биографическим, но в какой-то мере и апологетическим произведением, поскольку его автор, будучи свидетелем и непосредственным участником многих ключевых событий русской церковной истории первой половины XX в., описывает свой жизненный путь и церковное служение, давая оценку многим сложным явлениям церковной жизни: «имяславческим» спорам в русских монастырях на Афоне, борьбе с обновленческим движением, реакции церковного народа на политику митрополита Сергия и его Декларацию 1927 г. и т. д. Автор излагает историю своей жизни, одновременно описывая эпоху и, как бы продолжая споры, дискуссии тех лет, высказывает аргументы в защиту своих воззрений, отстаивает позицию свою и своих единомышленников. По-видимому, именно этот факт послужил причиной того, что «Автобиография» переписывалась от руки и распространялась в списках задолго до возникновения в СССР такого явления как самиздат. Как Житие протопопа Аввакума в XVII в. являлось для старообрядцев и житием мученика, и душеполезным поучением, и полемической литературой, так и автобиографические записки схиепископа Петра (Ладыгина) для иосифлян, вынужденных уйти в подполье («катакомбы») в 1930-е гг., выполняли одновременно и агиографическую, и апологетическую функции. Пожалуй, ни одно другое произведение тех лет (имеем в виду именно церковное произведение, возникшее в границах СССР и для читателя в СССР) не выполняло одновременно нескольких, казалось бы, не связанных друг с другом задач. Думается, что автор и не ставил себе цели написать апологетическое сочинение: скорее всего, это была просто попытка схиепископа Петра изложить, по просьбе близких духовных чад, основные вехи своей большой и многотрудной жизни. Но в условиях тоталитарного СССР, когда сама мысль была скованной и не виделось даже проблеска надежды на свободное и творческое осмысление церковной истории, эти бесхитростно составленные записки оказались для катакомбных христиан одновременно и важным источником по сохранению исторической памяти, и апологетическим произведением, укрепляющим их собственное стояние в вере. Ко всему прочему, «Автобиография» написана так, что читается с большим интересом: для катакомбников это было еще и увлекательное чтение, что-то вроде средневекового «агиографического романа».

«Автобиография» составлена предположительно в начале – середине 1950-х гг., когда схиепископу Петру было далеко за восемьдесят: к тому времени он полностью ослеп, поэтому писать самостоятельно не мог, воспоминания

за ним записывались под диктовку. Проанализировав несколько списков «Автобиографии», мы пришли к выводу, что Владыка Петр, несмотря на слепоту, редактировал текст и даже вносил поправки, очевидно, на слух. Об этом говорит, например, отсутствие отдельных слов и целых предложений в одном списке и наличие их в другом, причем общая стилистика произведения не нарушается ни в одной из редакций, что, на наш взгляд, свидетельствует об авторском редактировании текста. Вероятно, Владыка Петр возвратился (а может быть, возвращался несколько раз) к работе над воспоминаниями через достаточно продолжительный промежуток времени, когда текст уже начал «хождение по рукам» и его переписывали и распространяли независимо от автора. Именно этим можно объяснить тот факт, что сохранилось несколько редакций «Автобиографии». Следовательно, автор понимал значимость своего произведения для катакомбных христиан и желал, чтобы его читали и распространяли.

Помимо авторской редакции, «Автобиография», вне всякого сомнения, подвергалась редактированию переписчиков, но эта правка касалась грамматики (поскольку изначальный текст, вероятнее всего, был записан людьми с образованием ниже среднего) и не затрагивала непосредственно содержания. На сегодняшний день известно как минимум четыре списка «Автобиографии», и в каждом из них есть отличия – не в содержании (общая сюжетная канва сохраняется), но в словесном оформлении.

Рассмотрим содержание «Автобиографии», останавливаясь на тех ее моментах, которые сообщают нам факты монастырской жизни Андреевского скита и, отчасти, Пантелеимонова монастыря. В нашей работе мы будем использовать рукопись, хранящуюся в архиве архиепископа Лазаря (Журбенко, 1931–2005), поскольку из 4-х известных на сегодняшний день списков этот наиболее полный<sup>1</sup>.

Схиепископ Петр (мирское имя — Потапий Трофимович Ладыгин) родился 1 декабря 1866 г. в городе Глазове Вятской губернии, в многодетной крестьянской семье. Начальное образование, по его собственным словам, получил, обучаясь «две зимы» у «священника-старичка отца Павла» (л. 1). Тяга к иноческой жизни была у него с юности: он не желал создавать семью, его женили насильно. Вскоре он овдовел. Любопытно, что после смерти супруги он не уходит в монастырь, а поступает добровольцем на службу в армию, выполняя данный Божией Матери во время тяжелой болезни обет, когда врачи предрекали ему неминуемую смерть. Служить его направили в Киев, что дало возможность часто посещать Киево-Печерскую Лавру. В Киеве его духовником становится известный подвижник старец Иона (л. 4), бывший послушник преподобного Серафима Саровского. В армии Потапий Ладыгин получил среднее образование, окончив школу унтер-офицеров. Его направляли в юнкерское училище с тем, чтобы он продолжил военную карьеру, однако по окончании службы Ладыгин твердо решил поступить послушником в Киево-Печерскую Лавру. Старец Иона посоветовал ему прежде поступления в Лавру посетить Афон и Иерусалим и лишь затем принять иноческий постриг. Первую поездку на Святую Гору Потапий Ладыгин осуществил летом 1893 г.

---

<sup>1</sup> Автобиография схиепископа Петра (Ладыгина): машинопись 1970-х гг. // Архив архиепископа Лазаря (Журбенко).

Не без юмора описывает Владыка Петр свое первое знакомство с Афоном, предложение святогорских монахов задержаться у них до Рождества Христова и свой категорический отказ: «Я никак не соглашался, даже упрекал монахов, что они не дают людям спать: “Сами выпитесь днем, а ночью не даете покоя уставшим от путешествия паломникам!”» (л. 5). Замечательно, что схиепископ Петр до конца своих дней сохранит верность Афонскому уставу – его сон будет составлять не более 3-4-х часов в сутки.

Как бы вскользь, но очень трогательно описано отношение русских паломников к Святой Горе: проплывая мимо «горы Афон... поклонники не могли удержаться от обильных слез, и пением приветствовали святые места» (л. 5).

Подробно рассказывает Владыка историю того, как не без колебания и внутреннего протеста он принял решение остаться на Афоне: в Иерусалиме, на Гробе Господнем, в течение недели, после многочасового чтения акафистов он трижды бросал жребий: «первый – жить на Афоне, второй – остаться в Иерусалиме... и третий – выехать в Россию» (л. 7). Первые два раза выпало «жить на Афоне», третий – вернуться на родину. Бывшая с ним игуменья Самарского монастыря дала такое толкование: «Вот твоя судьба – поезжай на Афон, в жребий Божией Матери, жить там Она тебя дважды благословила. А третьим жребием пошлет тебя на послушание в Россию, – там, быть может, ты окончишь свою жизнь» (л. 7). Впоследствии всё именно так и произошло.

В январе 1894 г. он отбыл из Иерусалима на Афон с намерением остаться там навсегда. Выбор, в какую из русских обителей поступить послушником, тоже решался путем жребия: «1 января, в день преподобного Антония Великого, приготовили четыре жребия – в какую обитель мне поступить: в Пантелеимоновский монастырь, Андреевский скит, Ильинский скит, или келью Великомученика Артемия; помолился и взял жребий – выпал на Андреевский скит» (л. 8). Очевидно, скит, в отличие от Пантелеимонова монастыря, в тот период был переполнен, и попасть туда послушником оказалось не так-то просто. Схиепископ Петр описывает замечательный эпизод принятия его в переполненный скит, который свидетельствует как о строгих порядках относительно того, кого и на каком основании принимают в монахи, так и о своеобразной культуре скитской жизни, в которой монах ценился не только за его иноческие устремления, но и за способность служить на благо скита: «20-го января, на преподобного Евфимия Великого, я пришел к игумену, отцу Иосифу, просить, чтобы меня приняли в послушники. Но он мне ответил, что мест свободных нет и принять не может, причем порекомендовал идти в Пантелеимонов монастырь или Ильинский скит, в которых принимали. Я возразил ему, объявив, что жребий в Иерусалиме ... и жребий, вынутый уже на Афоне, определили послушание в Андреевском скиту. Мои слова несколько поколебали решение игумена, но его беспокоила мысль о том, что мне еще нужно идти в солдаты. Узнав же, что военную службу я уже отбыл, он спросил, не был ли я там в арестантской части? Я успокоил его сомнение, подав полученный аттестат» (л. 8). Вопрос о военной службе был задан из опасения, что просящийся вынужден будет вернуться в Россию и отбыть повинность; очевидно, принимая послушника, игумен мысленно определял его на какую-то должность и уже не желал, чтобы послушание было прервано. В других

монастырях принимали послушниками не отбывших воинскую повинность и отпускали их потом на время в Россию, однако в Андреевском скиту по-особенному относились к своим насельникам. Это отношение еще более подчеркивается вопросом игумена об арестантской роте: насельник скита не должен был быть бродягой или преступником. Однако и этих расспросов оказалось мало — насельник должен быть пригодным и для определенной службы в обители. Читаем в «Автобиографии» далее: «Тогда он [игумен] направил меня в монастырское казначейство и сказал, что если монах Иосиф проверит мои способности работать там, то меня примут. Я взял от него благословение, отправился в гостиницу и стал спрашивать, где находится казначейство? На вопрос монаха-гостиника: “На что мне оно?” – я объяснил, а он засмеялся и сказал, что игумен пошутил надо мной. Но я возразил ему: “Разве можно игумену шутить!” Тогда монах повел меня, я зашел в казначейство, помолился, а казначей спросил меня: “Что тебе нужно, раб Божий?” Я ему объяснил. Тогда он взял большой чистый лист бумаги, посадил меня за стол и спросил: “Ты умеешь считать турецкие деньги?” Я ответил отрицательно. Тогда он велел мне записывать: “Турецкая монета — лира, и в ней 120 левов; другая монета называется митзидин; лира стоит 8 руб. 76 коп., а митзидин содержит 22 лева с половиной; третья монета — черик, содержит 5 левов 25 пар, он стоит на русские деньги 45 с половиной копеек; четвертая монета — лев, 40 пар — на русские деньги 8 копеек; и пятая монета — паричка, в ней две с половиной пары. Теперь пиши: ‘15, 250 и 54 коп.’ — и сделай мне задачу: сколько ты должен получить турецких денег?» (л. 8). Практически не решаемая задача была, сверх всякого ожидания, решена будущим схиепископом, но и это не удовлетворило казначея: он предложил еще две задачи, более сложные, и уже после их верного решения не удержался от похвалы. Но не более: о принятии в монастырь несчастному сообщили только через три дня, в течение которых он уже начал унывать и собрался ехать домой.

Думается, в этом странном и несколько неожиданном нежелании игумена принимать новичка было не только опасение за переполненный монастырь: вероятно, монашеские порядки были значительно выше корыстных испытаний на годность и, как увидим в дальнейшем изложении, опирались на искреннее пастырское стремление вырастить настоящего монаха, молитвенника, смиренного и твердого в вере, а для этого нужно было сначала «оттолкнуть» человека, испытав твердость его намерения. Это довольно древний обычай, который отразился и в чине монашеского пострига: постригающий трижды бросает ножницы на пол, как бы отказывая постригаемому, а тот поднимает ножницы и подает их обратно, как бы прося о том, чего не хочет постригающий, но чего жаждет он сам. Примерно то же проделали и с молодым Потапием, будущим Петром, но в несколько иной форме. Схиепископ, вспоминая и рассказывая об экзамене на счет денег через несколько десятков лет монашеской жизни, делает это не без некоторой иронии, понимая подоплеку произошедшего.

На четвертый день после экзамена было дано первое монастырское послушание, а еще через пару недель надет, наконец, подрясник и даны четки.

Именно вручение четок означало первый этап иноческой жизни – судя по тому, как пишет об этом схиепископ: «...благословили молиться по четкам,

всего три четки: две Спасителю и одну – Божией Матери, и предупредил меня игумен, что “враг будет пугать, но ты ничего не бойся и не трогайся с места!”» Это предостережение было кстати: в первую же ночь молитвы молодого послушника в келье слышались сильный шум, удары, начали передвигаться вещи по комнате. Это сильно напугало соседей по гостинице. Знаменательно внимательное отношение игумена к четочному правилу: он не только предупредил послушника о возможных искушениях, но уже на утро спросил его, как прошла ночь (а Потапий не мог всю ночь заснуть от волнения). В тот же день игумен, предварительно посоветовавшись с экклезиархом, перевел Ладыгина в другую келью, к более опытному послушнику, для совместной молитвы, после чего страхования прекратились (л. 9).

Не менее значительно и торжественно происходит и назначение послушания – помощником казначея: с указанием на выпавший послушнику жребий, на ответственность перед Господом (л. 10).

Для укрепления духовных сил послушникам предлагалось совершать путешествия по Афону, что было небезопасно: по Святой Горе ходило много разбойников, которые грабили и даже убивали странников. Встреча с двумя разбойниками описана в «Автобиографии» очень подробно: автор подчеркивает, что они со спутником остались живы благодаря тому, что не только поздоровались с теми, у кого наготове были револьверы, но даже предложили им разделить монашескую трапезу и всячески показывали свое спокойствие и уверенность в безопасности. Разбойники так и не решились напасть на двух слишком вежливых жертв (л. 12). Конечно, спустя годы это было описано с некоторым юмором, но нетрудно представить, что они пережили в те 30-40 минут общения с разбойниками. Вообще, определенная доля юмора присуща всему произведению, несмотря на строгость подвижнической жизни Владыки Петра и те испытания, которые выпали на его долю. Думается, это тоже одна из причин, почему записки были популярны в катакомбной среде: они помогали не унывать в условиях советской действительности, вселяли надежду на Промысел Божий в жизни каждого конкретного человека.

Описания в «Автобиографии» встреч со старцами и путешествий по афонским монастырям не только по содержанию, но и по стилистике более напоминают древнерусскую агиографию, нежели мемуарное произведение: молодые послушники то пробираются по скалам к келье отшельника, то удивляются прозорливым речам старца, то по наставлению отшельника переменяют свои намерения и следуют его благословию и т. д. В частности, схиепископ Петр рассказывает о своем желании остаться в пустыни, в скиту Кавсокаливия, поскольку в Андреевском ему показалось слишком суетно и шумно, но старец его отговаривает, указывая на выпавший некогда жребий жить в Андреевском скиту (л. 13).

Внимание игумена Андреевского скита, очевидно, всегда было приковано к внутреннему состоянию насельников более, чем к каким-либо другим монастырским заботам. Владыка Петр описывает случай, когда после страшного сна он пришел на службу и игумен, заметив некоторое изменение в его лице, спросил о причине и предложил зайти к нему в келью и подробно рассказать о сне (л. 14). В другой раз, когда будущий схиепископ уже был иеромонахом, игумен заметил при совершении проскомидии его взволнованность и, вновь осведомившись, в

чем дело, отпустил его прийти в себя и поручил служить другому иеромонаху, а затем побеседовал со взволнованным Питиримом. Подобные свидетельства о чрезвычайной внимательности игумена и уважении его к переживаниям насельников, встречающиеся в «Автобиографии», говорят о высоком уровне монашеской жизни и твердых пастырских традициях, сохранившихся до тех пор в русских монастырях на Афоне, в частности, в Андреевском скиту. Нужно отметить, что в разных местах «Автобиографии» речь идет о разных игуменах: в начале об игумене Иосифе, затем – об игумене Иерониме, т. е. внимательность к духовному состоянию братии не являлась свойством характера лишь одного конкретного игумена, а была традиционной для скитской жизни.

В 1901 г. будущий схиепископ, а тогда иеродиакон, был отправлен на год в Петербург служить на Афонском подворье, а через год, по возвращении на Афон, он был возведен в сан иеромонаха и получил послушание эконома – одно из сложнейших и важнейших в скиту, где на престольный праздник, как пишет схиепископ Петр, собиралось до 5 тысяч человек (л. 16). Его усилиями в монастырь был проведен водопровод, построены мельница, усыпальница, новые кельи для престарелых монахов, новый корпус для гостиницы – на средства российских благодетелей. Мы можем заключить, что, выбирая себе насельника при помощи сложнейшего математического экзамена, казначей скита не ошибся.

В 1911 г., как вспоминает схиепископ, он был отправлен настоятелем подворья в Одессу, где, по словам автора, закончился его последний спокойный монашеский год (л. 18). В 1912 г., пишет Владыка, «начался виденный мною на Афоне крест» — Ладыгину пришлось разбираться в деле возникшего в Андреевском скиту разделения из-за «имябожнических» споров.

Стоит дословно процитировать то, как схиепископ Петр описывает конфликт: «В январе 1913 года на Афоне возникло разделение между братией в связи с появившейся на Кавказе имябожнической ересью. Некий схимонах Иларион издал книжку, в которой говорилось, что в имени “Иисус” заключается Сам Бог (речь идет о книге «На горах Кавказа», первое издание которой вышло в 1907 г. — В. Ш.). Но так как это неправильное мнение, то многие были не согласны и начали разделяться: одни за книжку, другие против. Разрешение этого дела было поручено на усмотрение Константинопольского патриарха, который разобрал и осудил книжку как еретическую, и всех ее приверженцев стали отлучать от Церкви... Российский Синод... также осудил эту книжку. На Афоне, в нашем Андреевском скиту, некий иеромонах Антоний Булатович был сторонник этой книжки. Набрал себе единомышленников монахов, особенно молодых, которые избили старцев, выгнали из обители игумена и сами заняли обитель. Мне они слали телеграммы, что игумен Иероним и все старшие старцы удалены из обители и что я теперь подчиняюсь им. Они выбросили Иеронима и выбрали нового архимандрита – Давида. Игумен Иероним также дал мне в Одессу телеграмму, в которой известил меня о случившемся и просил, чтобы я не выполнял приказаний Давида и его сторонников» (л. 18–19). Решив поначалу не предпринимать никаких шагов до разбора дела (очевидно — Синодом, в записках не уточняется), архимандрит Питирим (Ладыгин) вынужден был вмешаться в дело после того, как сначала в Одесский банк Булатовичем была отправлена телеграмма, чтобы Ладыгину не доверяли и прекратили с ним

банковские операции, а затем Булатович, собрав, как пишет схиепископ Петр, «насильственно... от 330 человек-монахов подписей, что они его избирают представиться Государю для получения права управлять обителью архимандриту Давиду, Булатовичу и его сторонникам», прибыл в Одессу на празднование 300-летия Дома Романовых. Заметим попутно, что насельников скита было намного больше – около тысячи человек, включая убеленных сединами старцев, т. е. воля большинства явно игнорировалась и подавлялась, – к такому выводу мы приходим, читая воспоминания схиепископа Петра. По-видимому, для архимандрита Питирима (Ладыгина), строгого подвижника-исихаста, неприемлемым было не столько само учение «имяславцев» (которое еще не было исследовано подробно), сколько их поведение. Например, он описывает случай, как Антоний Булатович, задержанный в Одессе Питиримом Ладыгиным после обнаружения списка с подписями, «ударил по столу и говорит: “Питирим, ты у меня сгниешь в тюрьме!”», – намекая на свои связи при Дворе. После этого, пишет схиепископ Петр, иеромонах Антоний (Булатович) обманным путем выехал из Одессы, добрался до Москвы и, заручившись поддержкой Княгини Елизаветы Феодоровны, отправился в Петербург (л. 19–20).

Решения императора Николая II и Константинопольского Патриарха разошлись: первый указал оставить скит «за имябожниками», как пишет схиепископ Петр, а второй – отправить последних в Россию. После таких взаимоисключающих решений Питирим Ладыгин решил лично хлопотать в Синоде за Андреевский скит (л. 20).

В «Автобиографии» подробно описаны хлопоты: хождение поочередно к каждому члену Синода с рассказом об афонских событиях, решение Синода направить на Афон Комиссию, получение разрешения от греческих властей на въезд Комиссии на Афон и т. д. Все это легло на плечи Ладыгина. В частности, примечателен описываемый им эпизод недоразумения с начальником почты, от которого будущий схиепископ должен был получить разрешение на денежные операции для привоза Комиссии на Афон и прочее: «В ответ на мои слова он раскричался, обвиняя всех монахов в устройстве бунта на Афоне. Когда он кончил, я сказал ему: “Если бы пришли Ваши младшие чиновники, избili бы Вас и вывели бы Вас вон из помещения, – стали бы Вы хлопотать о привлечении их к ответственности?” – “Конечно бы стал.” – “В таком же положении и я”» (л. 21). Дело закончилось мирно, извинениями с обеих сторон. Приведенная реплика схиепископа Петра об изгнании «имяславцами» игумена и старцев скита подтверждает тот факт, что его возмущение было вызвано именно непорядочным поведением Антония Булатовича и его сторонников по отношению к престарелым монахам-афонитам.

Непорядочным было и принятие «имяславцами» Комиссии в соборе Андреевского скита: «В соборе, – пишет схиепископ Петр, – отслужили обычную литию, после чего архиепископ Никон [Вологодский] начал говорить проповедь. Монахи стали свистеть, кричать, и архиеп[ископ] Никон прекратил проповедь и вышел из собора в трапезную; и там, при попытке его говорить, обступали его монахи по 10–15 человек, крича и не давая ему слова говорить. Видя это безобразие, чиновник Щербина (советник русского посольства в Константинополе. — В. Ш.) немедленно взял архиепископа Никона и Троицкого

(Сергея Викторовича, чиновника особых поручений при Святейшем Синоде, члена отправленной на Афон Комиссии.— В. Ш.) обратно на свою канонирскую лодку, в которую монахи-имябожники бросали камнями» (л. 22). Комиссия была вынуждена обратиться к греческому правительству, которое под подпись заставило всех монахов признать либо не признать справедливость книги «На горах Кавказа». Признавших оказалось 487 человек, которым постановили покинуть Афон. Монахи, не желая подчиняться, закрылись в одном из корпусов Пантелеимонова монастыря, и их лишь при помощи сильной струи воды выдворили оттуда и посадили на пароход. Монахи Андреевского скита, продолжает схиепископ Петр, заперлись в ограде скита, не подчинившись указу греческих властей. Они были отправлены на пароход хитростью, причем хитрость, что знаменательно, исходила от одного из них – помощника иеромонаха Антония (Булатовича) протодиакона Фаддея. Схиепископ Петр пишет об этом так: «Главарь, помощник Булатовича, протодьякон Фаддей вышел на Корею узнать, что делается в Пантелеимоновском монастыре. Его задержали... и стали ему говорить о необходимости отпереть Андреевский скит. Он сказал, что если его не вышлют, то он исполнит требование. Ему дали обещание. Он явился в монастырь и объявил своим монахам, что пароход прислал Государь по просьбе Булатовича, что он отдает им Киево-Печерскую лавру или Новый Афон, по их усмотрению. Обрадовались они, что Булатович выхлопотал для них такие богатые обители, а для заверения показал он монахам телеграмму якобы от Государя и Булатовича, чтобы они не сомневались ехать на пароходе. Затем протодьякон Фаддей предупредил монахов, что завтра должна приехать Комиссия, которую должны встретить с колокольным звоном и открыть ворота... и что выдадут деньги из расчета 1000 руб. за каждый год, прожитый на Афоне» (л. 23).

По приезде Комиссии была произведена перепись монахов в скиту, причем выяснилось, что лишь 183 монаха признают книгу «На горах Кавказа», а 345 – принимают решение Российского Синода и Константинопольского Патриарха. Сторонникам Булатовича было предложено перейти на пароход, и они, поверившие обещаниям протодиакона Фаддея, «спокойно и торжественно выезжали из скита», как пишет об этом схиепископ Петр: «Когда посадили на пароход Андреевских монахов, комиссия ввела в обитель изгнанных игумена Иеронима и старцев» (л. 23).

Мы намеренно дали столь подробный пересказ с цитатами произошедших на Афоне волнений, поскольку именно в этом вопросе «Автобиография» схиепископа Петра особенно ценна как исторический источник: он описывает виденное и слышанное лично, кроме того, он дает понять и причины всеобщих возмущений поведением иеромонаха Антония (Булатовича), и непонимания, возникшего между Государем и Патриархом вследствие незнания дела царем. Обращает на себя внимание тот факт, что присланная на Афон Комиссия фактически не имела возможности вникнуть в суть богословских расхождений между монахами: после того как члены Комиссии вынуждены были бежать из собора после литии, они уже не задумывались, чей указ исполнять, потому что поведение монахов убедило их в правоте греческих властей.

Рассказывая о дальнейшей судьбе осужденных зачинщиков «имябожнического бунта», схиепископ Петр дает подробную биографию иеромонаха Антония (Булатовича) и поясняет мягкость к нему императора ближайшей дружбой родственников Булатовича с Домом Романовых. Мы не будем останавливаться на биографии Булатовича в изложении схиепископа Петра, хотя она также многое объясняет в его поступках и убеждениях, скажем лишь, что и в этом отношении «Автобиография» ценна не только как источник по истории Пантелеимонова монастыря и Андреевского скита, но и как свидетельство о настроениях, которыми питались переписывавшие и распространявшие «Автобиографию» катакомбные христиане в советское время. Заметим лишь, что схиепископ Петр, по-видимому, намеренно подробно излагает биографию вождя «имяславческого» движения и хронологию событий на русском Афоне, связанных с этой смутой, переступая через рамки воспоминаний и создавая апологетическое произведение, как уже говорилось нами ранее.

Спокойное повествование «Автобиографии» и в описании «Афонской смуты» остается таким же, иногда даже немного ироничным, но ощущается грусть схиепископа, особенно при рассказе об окончании дела, когда становится ясно, что все хлопоты упираются в личные знакомства и связи, так что даже Государя очень сложно в чем-то переубедить.

После 1914 г., в связи с началом Первой мировой войны, сообщение с Афоном было прекращено (л. 25), но поскольку жизнь архимандрита Питирима (Ладыгина) была тесно связана со Святой Горой, ему удалось побывать там еще и еще раз описать Афон в воспоминаниях.

В 1918 г. Патриарх Тихон направил архимандрита Питирима (Ладыгина) в Константинополь с письмом к Константинопольскому Патриарху. Вопрос с письмом был решен быстро, но другая проблема надолго задержала автора «Автобиографии» в Константинополе и позволила ему в последний раз посетить Афон. К украинскому кораблю, на который все смотрели как на чудо, поскольку сообщение с Россией было прекращено, собралось около 1000 русских военнопленных. Они жаждали вернуться в Россию, им негде было ночевать и нечего есть. Прибывший на этом корабле Ладыгин занялся их обустройством в Константинополе, в Афонских подворьях: Пантелеимонова монастыря, Андреевского и Ильинского скитов. Одновременно произошла и передача подворий во владение Русской Церкви после освобождения их от австрийских военных частей. Подворья были разграблены и почти разрушены австрийцами, в них обустроили нары и кухни для русских пленных (л. 37). И когда проживание на подворьях стало невозможным из-за отсутствия средств и абсолютной раздисциплинированности бывших пленных, Ладыгин попросил разрешения взять с Афона несколько монахов для опеки солдат и, таким образом, вновь посетил Святую Гору. В записках очень подробно рассказывается, во что превратились русские подворья в Константинополе после проживания там русских военнопленных, и это тоже важное историческое свидетельство.

Трогательно описано в «Автобиографии» возвращение архимандрита на Афон, а еще трогательнее – уговоры братии Пантелеимонова монастыря

остаться и больше не возвращаться в Россию. В монастыре в это время текла обычная, размеренная жизнь, будто и не было революции в России. Но, как пишет Владыка Петр, «...на мне были ответственные дела – подворья в Константинополе и, главное, поручение от Святейшего Патриарха» (л. 41). В начале 1920 г. всех пленных отправили в Россию, выехал и будущий схиепископ. Это был последний раз, когда он видел Афон: «7 января пароход подошел к Пантелеимоновскому монастырю. Я со слезами сел, и пока он шел, в течение 2 часов не мог удержаться от слез» (л. 41).

«Автобиография» схиепископа Петра, несмотря на неизбежный субъективизм, присущий мемуарной литературе, остается важным источником не только в связи с историей Русского Афона, но и для истории Русской Церкви в целом. Автор подробно описывает Поместный Собор 1917–1918 гг., выборы Патриарха, гонения на Церковь в 1920–1940-е гг. и многое другое. Рукоположенный в архиерейский сан в 1925 г. по благословению Патриарха Тихона, Владыка Петр нес архипастырское служение в тяжелейших условиях гонений и российских катакомб. Он был трижды арестован, в общей сложности за исповедание православия отбыл более 10 лет в тюрьмах и лагерях. Большую часть своего епископского служения, начиная с 1937 г. (после очередного освобождения) и до своей кончины в 1957 г., он находился на нелегальном положении, продолжая окормлять православную паству, постригать в иночество, рукополагать в священство и т. д.

Несмотря на то, что некоторыми церковными издательствами предпринимались попытки опубликовать «Автобиографию» схиепископа Петра (Ладыгина)<sup>2</sup>, научной публикации этого замечательного документа до сих пор не было. Все известные нам издания необходимо признать неудачными, поскольку, с одной стороны, текст в них напечатан со значительными купюрами вследствие утраты хранителями рукописей листов и целых тетрадей, а с другой – не было предпринято необходимого научного анализа известных на сегодняшний день списков, а также – критического анализа самого текста. В настоящее время готовится научная публикация «Автобиографии» на основе машинописи, хранящейся в архиве архиепископа Лазаря (Журбенко). Это наиболее полная из известных на сегодняшний день редакций текста. Остальные списки будут привлечены в качестве дополнительных. Настоящей статьей мы хотим предварить выход в свет издания этого ценного исторического документа — «Автобиографии» афонита, схиепископа Русской Церкви Петра (Ладыгина).

---

<sup>2</sup> Воспоминания катакомбного схиепископа Петра [Ладыгина] // Церковная жизнь (орган Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей). 1984. № 1–12; 1985. № 1–8; Схиепископ Петр (Ладыгин): непоколебимый столп Церкви Катакомбной (1866–1957 гг.). Чернигов, 1999; Воспоминания: краткое описание биографии меня, недостойного епископа Петра Ладыгина // Забытые страницы русского имяславия: Сб. документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М., 2001. С. 411–457. Существует также электронная версия «Автобиографии» схиепископа Петра, сделанная на основе публикаций в «Церковной жизни» и в сборнике «Забытые страницы русского имяславия...»; см.: *Схиепископ Петр (Ладыгин)*. Автобиографические записки. Параклит [Электронный ресурс]. URL: <http://www.paraklit.ru/eres/imyabogie/Ladigin.htm#r1>.

## Summary

V. V. Shumilo

### **The «Autobiography» of Schema-Bishop Peter (Ladygin) as a source for the history of the Saint Panteleimonmonastery and Saint Andrew skete on Mount Athos**

Schema-Bishop Peter Ladygin, one of the outstanding activists of the Russian Orthodox Church before the revolution, and of the Catacomb Church in Soviet times, left his descendants an «Autobiography». It was typed up and copied many times and spread throughout the catacombs. This «Autobiography» speaks at length of the conflict that arose over the name-worshiping doctrine at the Russian St. Andrewskete on Mt. Athos in 1912–1913. Though the «Autobiography» contains much important information about the life of the Russian Athonite monasteries, it remains unpublished to this day.

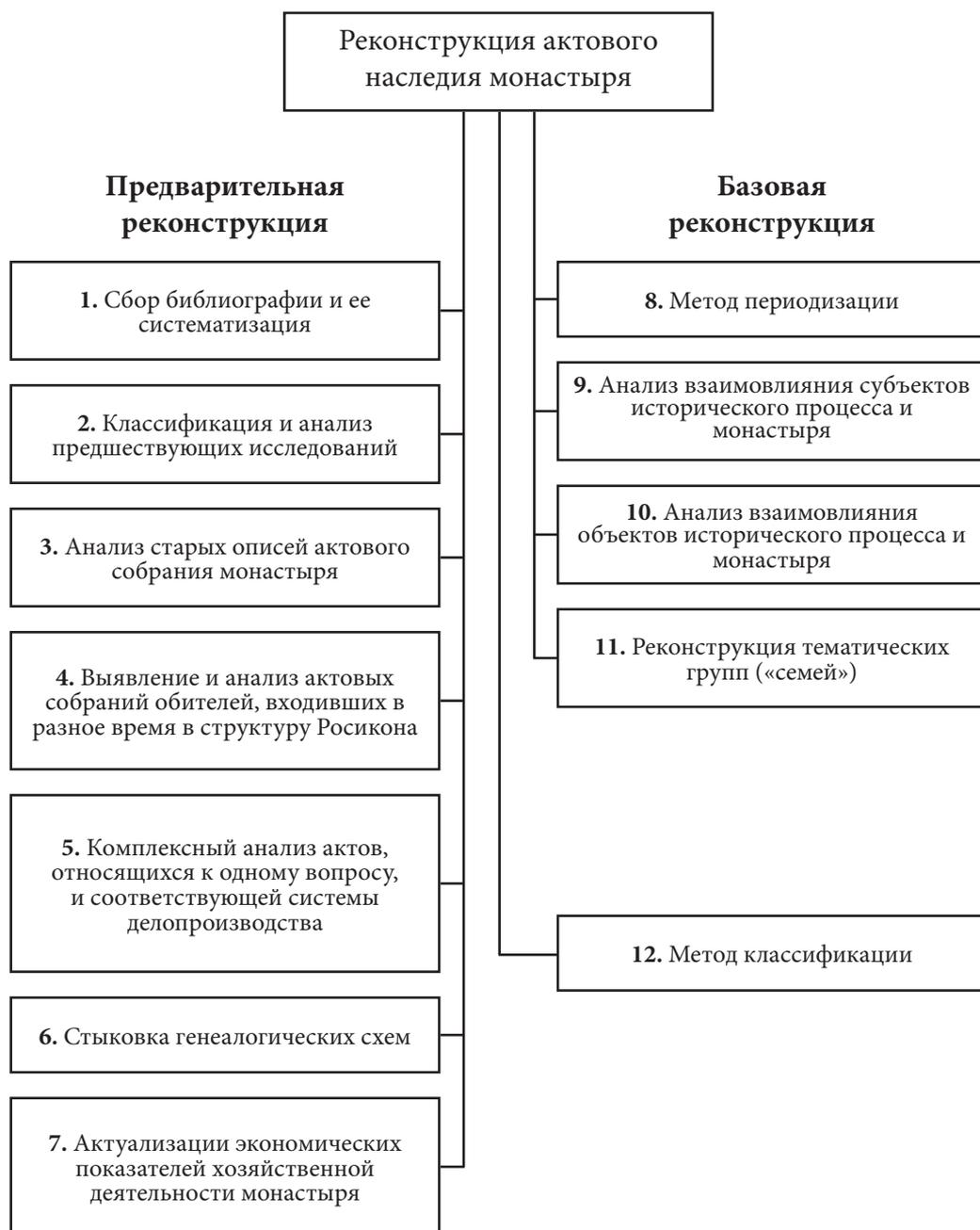
## МЕТОДИКА РЕКОНСТРУКЦИИ АКТОВОГО НАСЛЕДИЯ СВЯТО-ПАНТЕЛЕИМОНОВА МОНАСТЫРЯ

Проведенная нами предварительная работа по составлению истории Росикона до 1735 г. выявила отсутствие значительной части актов, отражающих важнейшие для обители факты и события. Перед нами была поставлена задача — реконструировать актовое собрание и актовое наследие монастыря. Под последним мы понимаем не только собрание актов, хранящихся в Архиве обители, но и документы, находящиеся за ее пределами, но относящиеся к ее жизнедеятельности, а также их историческую значимость.

В процессе многолетней археографической и источниковедческой работы во всех наиболее значительных книжных и архивных собраниях мира нами постепенно был выработан комплекс шагов, направленных на реконструкцию и изучение актового наследия Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне — методика, включающая в себя как известные (традиционные), так и инновационные принципы и подходы к исследуемому материалу. В своей совокупности они позволяют посмотреть на интересующее нас явление комплексно, увидеть его во всей полноте и многообразии, а значит, максимально объективно.

Эти принципы и подходы можно разделить на 3 неравные в количественном отношении группы (Рис. 1):

1. Предварительная реконструкция.
2. Базовая реконструкция.
3. Классификация актового материала.



Каждый из подходов выполняет свою частную задачу, но только их интеграция позволяет раскрыть все богатство актового наследия, а следовательно, и все богатство духовной истории Росикона и специфику хозяйственной деятельности монастыря в разное время.

Рассмотрим кратко каждый подход.

## Предварительная реконструкция

### 1. Сбор библиографии и ее систематизация

Невероятно большой объем уже выявленных историографических источников, а также сегодняшний высокий темп роста числа публикаций по теме Афона привели нас к выводу, что приближаться к составлению полной библиографии об истории Росикона можно только асимптотически. Тем не менее, обобщения существующих публикаций нужны, и только они могут составить основу объективного анализа.

С этой целью необходимо проведение разноплановой работы по сбору библиографии и ее последующая систематизация. Нами было осуществлено следующее:

1) проведено тщательное обследование фондов основных российских и зарубежных архивов и около 20-ти всемирно известных книгохранилищ: Российская Государственная библиотека (Москва), British Library (London), British Archive (REW) (London), The Library of USA Congress (Washington), Dumbarton Oaks (Washington State University), Народна библиотека Србије (Београд), Bibliothèque de Perl (Paris), Bibliothèque IFEB (Paris), Biblioteca Apostolica Vaticana (Vatican), The Hilandar Research Library (Ohio State University), Seminar für Byzantinistik (München), Γεννάδειος Βιβλιοθήκη (Ἀθήνα), Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν (Ἱερά Μονή Βλατάδων, Θεσσαλονίκη), Istituto Ellenico di Studii Bizantini e Postbizantini (Venezia) и т.д.;

2) изучены шесть наиболее известных библиографий об Афоне, публиковавшихся в исследованиях начиная с середины XIX в.): епископа Порфирия (Успенского), бенедиктинского монаха Иринейя Дунса и Харлампия Папастафиса, Поля Лемерля, архимандрита Иннокентия (Просвирнина) и митрополита Илариона (Алфеева).

3) выявлены печатные и рукописные источники (5000 наименований на 23-х языках), принадлежащие различным отраслям гуманитарного знания, таким как: история, литература, искусство, аскетика, богословие и богослужение. В жанровом отношении источники характеризуются следующим образом: это исторические акты и документы, каталоги, библиографии, научные исследования, паломническая литература и путеводители, художественные произведения, уставы монастырей, четьи (аскетические и др.) и литургические произведения.

Систематизация всего массива печатных и рукописных источников по месту хранения, тематике и жанровой принадлежности значительно облегчила реконструирование системы письменной фиксации исторических событий, формировавших историю Афона в целом и Свято-Пантелеимонова монастыря в частности. Хронологический же подход к печатному материалу помог определить динамику темпов исследований на тему истории Афона и некоторые всплески публикаций (например, 1913 и 1964 гг.).

### 2. Классификация и анализ предшествующих исследований

Для обеспечения корректности сравнения методов исследования различных ученых рассмотрим три группы авторов и распределим их по характеру используемых в них методов и подходов к публикуемому актовому материалу.

1. Выявление акта и его фиксации (о. Василий Григорович-Барский, В. И. Григорович, епископ Порфирий (Успенский)).

2. Выявление акта и передача содержания или воспроизведение текста (А. Н. Муравьев, архим. Леонид (Кавелин), о. Азария (Попцов)).

3. Выявления акта, анализ акта и его комментирование (А. В. Соловьев, П. Лемерль, С. М. Каштанов).

После распределения публикаций на три группы появляется возможность корректно сравнить качество исследования внутри каждой из них по трем показателям:

- доля актов исследованных впервые;
- широта охвата (отношение фактического временного охвата к гипотетически возможному с [989 г.] до 1735 г.);
- плотность исследования (среднее количество актов, приходящееся на 100 лет истории Росикона).

Первая группа исследователей:

1.1. По количеству актов, введенных в оборот, преимущество следует отдать епископу Порфирию. Из 55-ти опубликованных им актов 51 был представлен ученому миру впервые.

1.2. По широте охвата преимущество следует отдать также епископу Порфирию, рассмотревшему актовый материал практически на всем возможном временном отрезке — 86%.

1.3. По плотности исследования преимущество следует отдать В. И. Григоровичу: в среднем 8,6 акта на 100 лет.

Вторая группа исследователей:

2.1. По количеству актов, введенных в оборот, преимущество следует отдать А. Н. Муравьеву, который опубликовал 57 ранее неизвестных актов.

2.2. По широте охвата преимущество следует отдать о. Азарии, который рассмотрел временной отрезок, равный 90% возможного.

2.3. По плотности исследования преимущество следует отдать А. Н. Муравьеву: 41 акт на 100 лет.

Третья группа исследователей:

3.1. По количеству актов, введенных в оборот, преимущество следует отдать С. М. Каштанову, который впервые опубликовал 15 актов.

3.2. По широте охвата преимущество следует отдать П. Лемерлю, обозревшему почти половину интересующего нас периода.

3.3. По плотности исследования преимущество следует отдать С. М. Каштанову, у которого приходится 67 актов на 100 исследуемых лет.

### **3. Анализ старых описей актового собрания монастыря**

Наиболее трудоемким этапом реконструкции актового собрания является расчитывание и анализ информации, содержащейся в сохранившихся описях актов монастыря.

Тщательно были исследованы следующие описи:

1. 1143 г. Игумен Христофор.
2. 1746 г. о. Василий Григорович-Барский.
3. 1790 г. Н. Н. Бантыш-Каменский.
4. 1846 г. о. Сергей Святогорец.
5. 1846 г. В. М. Ундольский.
6. 1847 г. о. Прокопий.
7. 1847 г. епископ Порфирий (Успенский).
8. 1848 г. В. И. Григорович.
9. 1858–1860 гг. А. Н. Муравьев.
10. 1873–1874 гг. о. Азария (Попцов).

Поскольку не все акты имеют в описях даже минимальный набор характеристик (позволяющих встроить конкретный акт в хронологию событий, или отнести его к какому-либо адресанту и/или адресату, или установить проблему, заботившую обитель в определенное время), в отношении многих из них потребовалось проводить специальное исследование.

Сформированный таким образом дополнительный материал, с одной стороны, значительно обогатил наши знания об актовом собрании монастыря, а с другой — выявил факты значительных утрат единиц хранения по сравнению с каждой из описей, оставленных нам предыдущими поколениями иноков и исследователей.

#### **4. Выявление и анализ актовых собраний обителей, входивших в разное время в структуру Росикона**

В процессе исследования было выявлено существования на Афоне около ста крупных и средних монастырей, на протяжении более тысячи лет претерпевавших естественные процессы слияния, разъединения и исчезновения. До нашего времени на Святой Горе сохранились только двадцать сильных обителей, в число которых входит и Свято-Пантелеимонов монастырь.

Пережив семь запустений, Росикон выжил, аккумулировав в своей структуре (в разной степени) 11 обителей:

- 1) Ксилургу – Росикон;
- 2) обитель Дорофия;
- 3) монастырь св. великомученика и целителя Пантелеимона;
- 4) монастырь Веррийский;
- 5) монастырь Кацари;
- 6) монастырь архангелов Михаила и Гавриила;
- 7) монастырь Введения Богородицы (Дренча);
- 8) монастырь Вознесения (Штип);
- 9) монастырь Трех Святителей (Яссы);
- 10) монастырь Успения Богородицы (Бухарест);
- 11) монастырь Домны (близ Батошан).

Осуществленное нами выявление актов (включая упоминаемые и реконструированные) пополнили собрание Росикона документами этих обителей, а тщательный анализ процесса формирования Русского монастыря в разные исторические периоды позволил понять один из механизмов комплектования его фонда актовыми материалами.

## 5. Комплексный анализ актов, относящихся к одному вопросу, и соответствующей системы делопроизводства

Изучение комплекса актов, относящихся к одному вопросу, в сочетании с анализом соответствующей системы делопроизводства способствует:

- 1) установлению механизма принятия решений конкретной администрацией в конкретный исторический период;
- 2) определению направления поиска недостающих актов реконструируемого собрания;
- 3) выявлению сегментов информации, на которых базировались предшествующие исследования актового собрания.

Нами, в частности, рассмотрена система государственного делопроизводства в Византии XI в. и проанализирован комплект документов, описывающих процедуру принятия решения в тот же период на Афоне. В обоих случаях решение по спорному вопросу осуществлялось в четыре этапа:

1. Обращение к императору.
2. Решение императора поручить рассмотрение конкретного вопроса местной администрации.
3. Решение местной администрации.
4. Решение Афонской администрации.

Табл. 1

### Примеры поэтапного решения спорных вопросов

Наименование документа \ Наименование вопроса		Территориальный спор между Ксилургу и Дометиевой обителью	Территориальный спор между обителями св. Никона и св. Пантелеимона
1.	Обращение к императору	<b>1048 г.</b> — Жалоба игумена обители Ксилургу Иоаникия на игумена обители Дометиевой Григория	<b>1056 г.</b> — Жалоба игумена обители св. Никона Иосафа на игумена обители св. Пантелеимона Митрофана
2.	Решение императора	<b>1048 г.</b> — Приказ Константина IX Мономаха	<b>1056 г.</b> — Приказ Императора Михаила VI судье Иоанну Ксеросу
3.	Решение местной администрации	<i>документ не обнаружен</i>	<b>1056 г.</b> — Решение судьи Иоанна Ксероса, адресованное Проту Илариону
4.	Решение Афонской администрации	<b>1048 г.</b> — Решение спорного вопроса	<b>1057 г.</b> — Решение спорного вопроса

## 6. Стыковка генеалогических схем

При решении государственных вопросов нередко решающую роль играют родственные (династические и междинастические) связи. Поэтому совмещение генеалогических схем (стемм) разных родов позволяет получить дополнительную

информацию о возможных взаимоотношениях и контактах первых лиц разных государств, о степени их информированности в отношении положения дел в некоторых других странах, о мотивации решений, принимаемых на государственном уровне.

Подобным образом уточняющую информацию удалось выявить по нескольким актам, в частности это:

- 1395 г. Хрисовул деспотицы монахини Евгении (княгини Милицы Хреблянович) с сыновьями Стефаном и Вуком игумену Росикона;
- 1466 г. Договор Росикона (игумен Аверкий) с Рильским монастырем (игумен Давид) о взаимопомощи;
- 1508 г. Грамота монахини Ангелины, вдовы деспота Стефана Бранковича, великому князю Василию III Иоанновичу.

### **7. Актуализации экономических показателей хозяйственной деятельности монастыря**

Актовый материал дает бесценную информацию не только для истории внешних отношений Свято-Пантелеимонова монастыря (благодаря наличию датировки, известности субъектов и объектов переписки и др.). Актуализация сведений, почерпнутых из актов, например, таких как количество монет различных государств, меры площадей пахотных земель с учетом плодородия, количество зерна, вина и т. д. в сравнении с потребностью данной обители, позволяют составить представление о хозяйственно-экономической жизни монастыря в конкретный период времени.

При этом не стоит пренебрегать математическими подсчетами. Так, зная точную потребность одного монаха в хлебе, стоимость 1 кг хлеба и число насельников, можно рассчитать годовую потребность монастыря в этом продукте и одновременно определить весомость того или иного вклада в обитель, сделанного каким-либо адельфатарием (мы называем это число коэффициентом адельфата Z).

### **Базовая реконструкция**

Следующие 4 метода и исследовательских подхода в своей совокупности составляют основу реконструкции актового наследия Свято-Пантелеимонова монастыря.

Задачи этих 4 подходов к исследованию в стратегическом плане сводятся к выполнению ими стержневой роли при изучении актового наследия: локализации акта и рассматриваемого в нем события во времени и пространстве, определению как места документа в актовом наследии монастыря, так и значения самого события для истории обители и всего Афона.

### **8. Метод периодизации**

Для определения места документа и события на оси времени, мы поделили интересующий нас хронологический отрезок в истории Афона и Свято-пантелеимонова монастыря — до 1735 г. — на 3 крупных периода: византийский, латинский и турецкий, а те в свою очередь на подпериоды — в зависимости от

доминирующих в каждом из них сил. В хронологическом порядке последние располагаются следующим образом:

- подпериод русско-греческого влияния;
- подпериод римско-болгарского влияния;
- подпериод византийского влияния (I);
- подпериод сербского влияния;
- подпериод византийского влияния (II);
- предпатрональный подпериод;
- патрональный подпериод (I);
- патрональный подпериод (II);
- предсинодальный подпериод.

## **9. Анализ взаимовлияния субъектов исторического процесса и монастыря**

Под субъектами мы понимаем всех участников исторического процесса, выявляемых из актового материала: конкретных лиц и крупных городских центров или целых государств (мегасубъектов). Для интересующего нас хронологического отрезка по отношению к Афону мы выделили 17 влиятельных мегасубъектов, это: Византия, Рим, Арагон, Иоаниты, Болгария, Сербия, Валахия, Молдавия, Турция, Греческая нация, Литва, Польша, Россия, Москва, Новгород, Тверь, Речь Посполитая.

## **10. Анализ взаимовлияния объектов исторического процесса и монастыря**

Объектами исторического процесса мы называем конкретные вопросы и более общую проблематику (мегаобъекты), к которым относится содержание того или иного акта, например: богословие (униатство, богомилство, исихазм); церковные вопросы (уставы, правила); внутриафонские вопросы (статус Афона, обретение обители, обретение пристани, метохи); внешние вопросы (дипломатия, вторжения, послания, помощь).

Первые три базовых подхода позволяют ответить на три вопроса:

1. Когда, на каком отрезке (в какой момент) исследуемого хронологического периода и исторического процесса в целом произошло конкретное событие?
2. Кто является инициатором события и его участниками, каковы их взаимоотношения (характер и направленность отношений)?
3. Что являлось объектом рассматриваемого в акте события, к какому мегаобъекту его следует отнести?

## **11. Реконструкция тематических групп («семей»)**

Исследуемый исторический процесс состоит из множества «волокон» — отдельных, локальных, имеющих конечное число микропроцессов, значимых или менее значимых, но являющихся его неотъемлемой частью. Нет такого

события, нашедшего отражение в некоей совокупности актов, которое не могло бы быть отнесено к отдельному микропроцессу.

При глубоком понимании логики и адресности исторического микропроцесса появляется предпосылка для выявления актовых лакун, реконструкции недостающих событий и, соответственно, реконструкции актов, составляющих единую тематическую группу («семью») с уже имеющимися в наличии.

Примером такой тематической совокупности могут служить акты, описывающие знаменитый исторический эпизод дарения богатейших риз Иваном IV Васильевичем Росикону и переадресованных Федором Иоановичем Ватопеду.

## 12. Метод классификации

Многогранная — молитвенная и хозяйственная — жизнь Афона (в частности, Росикона) более чем за тысячу лет нашла отражение во множестве актов. Росиконовское актовое наследие, датируемое временем до 1735 г., составляет более 1200 единиц.

Исследование каждого документа и массива в целом необходимо осуществлять одновременно в разных направлениях, выявляя разноплановые и разноуровневые характеристики. Таким количеством информации оперировать без специальных программ весьма затруднительно, в связи с чем появляется острая необходимость некоего упорядочения актового массива, его классификации.

По нашему мнению, целью классификации актов Свято-Патнелеимонова монастыря является их представление в максимально информативном и удобном для пользователя виде, позволяющем получать исследователям максимально быстро сведения о формальной или содержательной стороне документов, вплоть до исторических данных, характеризующих духовную и хозяйственную жизнь общины и ее внешние связи, а также группировать их любым необходимым образом.

К настоящему времени российскими и зарубежными учеными создан значительный научный задел в отношении классификации актового материала Афонских монастырей. Разработанные методики помогают объединять источники в блоки лишь по некоторым важным классификационным признакам. Однако они не всегда позволяют вычленивать из большого массива источников необходимые документы, сгруппировать материал по всем признакам, необходимым для решения разнообразных задач, которые могут стоять перед исследователем, и произвести исторические обобщения. Даже одновременное применение нескольких методик различных авторов едва ли продуктивно в этом отношении.

Все эти задачи позволяет решать разработанная нами двухуровневая система классификации актов, предлагающая распределять материал по 17-ти основным классификационным признакам и 12-ти уточняющим.

**Основные классификационные признаки актового материала**

Базовые классификационные признаки		Формальные классификационные признаки	
1	Дата создания	10	Язык
2	Место создания	11	Жанр (тип) документа
3	Субъект-адресант	12	Количество списков
4	Мегасубъект-адресант	13	Форма фиксации, современная акту
5	Субъект-адресат	14	Форма фиксации в настоящее время
6	Мегасубъект-адресат	15	Источники информации об акте
7	Объект	16	Сохранность акта (информативная)
8	Мегаобъект	17	Степень близости содержания акта к монастырю
9	Тематическая группа («семья»)		

В группу уточняющих характеристик актов входят следующие:

1. Место хранения и сигнатура.
2. Материал письма.
3. Размер акта.
4. Бумажные водяные знаки.
5. Тип письма, почерк.
6. Особенности расположения текста в рукописи
7. Печать.
8. Лакуны и возможная реконструкция утраченных мест.
9. Помарки.
10. Исправления.
11. Склейки.
12. Архивные пометы и позднейшие записей.

Актовые источники, характеризующие духовную и хозяйственную жизнь Росикона, поддаются предлагаемой системе классификации, основанной на классификации С. М. Каштанова, но с разработанными дополнениями, учитывающими специфику предмета конкретного исследования.

Апробация данного метода на актовом собрании Росикона выявила новые возможности в отношении необходимых исторических обобщений, а также привела нас к следующим выводам:

1. Данный метод открыт для его совершенствования, как в направлении уточнения классификационных признаков, так и в отношении разработки поисковой системы.
2. Данный метод позволяет расширить временные рамки исследуемого материала, с 1735 г., например, по 1912 г. (год завершения турецкого ига на Афоне).

3. Данный метод не имеет жесткой привязки к определенному монастырю, он достаточно универсален. Его можно использовать и для изучения актового наследия других, соизмеримых с Росикомом по возрасту и по многообразию внешних и внутренних связей, обитателей.

### Заключение

Востребованность данной методики исследования актового материала Росикона обосновывается двумя обстоятельствами:

1. Существующие изложения учеными истории разных государств, регионов, агломераций, корпораций в значительной мере являются плоскостными. Доминирует линейно-хронологический подход, что лишает историческую модель объемности.

2. Не лишены были этого недостатка и имеющиеся к настоящему времени скромные попытки изложить историю Росикона. Кроме того, существующие модели истории этого монастыря страдают фрагментарностью.

В данной работе предложена разработанная автором методика, позволяющая составить объемную историю Росикона (до 1735 г.), лишенную указанных недостатков.

### Summary

D. V. Zubov

#### Methods of Reconstructing the Monastery Charters Collection (St Panteleimon Monastery on Mt. Athos)

At present, the history of states, regions, agglomerations, corporations (monasteries), and other public entities is presented in flatness. It is not sufficient to discuss all subjects and objects of influence.

So at this time the chronological order dominates — that is, there has been a consistent methodology of presentation, which deprives the historical model of the volume.

In this paper we propose a avant-garde methodology for reconstruction of the historical events of the global system that allows one to make three-dimensional model of any historical social system, characterized by use of well-known methodologies (bibliography, the integration of known studies, deciphering old information and artifacts, identification and analysis of available acts clusters, combining of existing blocks of information for a certain time period with a system of record keeping in the same period, the mapping of genealogical charts, updated economic analysis of the documents, classification, etc.) and the newly developed volumetric method described below.

Volumetric method involves placing a clear set of existing assembly of acts that reflects the actual content of the entire historical process, in a coordinate system: a timeline, subjects of influence on the historical process and objects of influence on the historical process.

The proposed methodology does not leave gaps of the historical process, remaining outside of the study, and uses all the rich experience of historical science.

## Раздел II



АФОНСКИЕ ИСТОЧНИКИ  
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ КОМПИЛЯЦИИ  
РУБЕЖА XIII–XIV ВЕКОВ «ТОЛКОВАЯ СЛУЖБА»

В древнерусской письменности есть произведение, имеющее первостепенное значение для изучения литургических традиций у славян в эпоху средневековья. Это большая компиляция, состоящая из фрагментов различных толкований на литургию, которая была составлена на Руси в процессе создания Русской Кормчей и может быть датирована рубежом XIII–XIV вв. Целью составителей было свести в единое целое все известные толкования, создав тем самым энциклопедическую статью в Русской Кормчей. Эта компиляция формировалась постепенно: в Мясниковской и Новгородской кормчих представлены ее ранние виды, а в кормчих Чудовского типа это статья, объединившая в себе все предыдущие версии и дополненная рядом новых источников. В дальнейшем компиляция стала переписываться не только в составе Кормчей, но и в составе разного рода сборников, где она получила самоназвание «Толковая служба».

«Толковая служба» имеет огромное количество списков, что свидетельствует о ее широкой распространенности в русской письменности. Эта компиляция вплоть до реформ патриарха Никона служила основным источником, в котором содержались ответы на вопросы, касающиеся символики служения литургии.

Первый исследователь «Толковой службы» Н. Ф. Красносельцев выделил в ее составе несколько текстов: «Сказание церковное» — перевод толкования на литургию патриарха Германа I, апокрифическое толкование «Слово святого Григория о литургии», а также ряд фрагментов, собранных в статье, озаглавленной «Толк святых соборной и апостольстей церкви»<sup>1</sup>.

Исследование «Толковой службы» в составе Русской Кормчей позволило выявить как минимум тринадцать текстов, входящих в компиляцию. Это переводы с греческих толкований, сделанные в различные периоды и в разных регионах славянского православного мира.

В компиляции можно выделить три хронологических слоя. Первый восходит к старославянской письменности: это фрагменты из «Сказания церковного» и толкования на «Отче наш». Второй, возможно, связан с древнерусской переводческой средой XII–XIII вв. и сохранился в сборнике второй половины XIV в. «Златая цепь». Третий восходит к кругу св. Саввы Сербского и может быть датирован первой половиной XIII в.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Красносельцев Н. Ф. «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVII века // Православный собеседник. 1878. Ч. 2. С. 3–53.

<sup>2</sup> Афанасьева Т. И. Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: исследование и тексты. М., 2012.

Значительная часть компиляции представляет собой тексты афонского происхождения. Два из них связаны напрямую с Хиландарским монастырем и кругом книжников св. Саввы Сербского. Это описание проскомидии, находящееся во всех списках Сербской Кормчей начиная с древнейшего, Иловицкого 1262 г. Оно носит заглавие «Ведение известно, како подобает быти божественному приношению о службе и вине». В «Толковой службе» оно записано полностью и не содержит существенных разночтений с тем же толкованием в Сербской Кормчей. Другая статья из Сербской Кормчей, вошедшая в «Толковую службу», – это толкование на Символ веры. Как и статья о проскомидии, она вставлена в компиляцию полностью.

Другие источники «Толковой службы» также связаны с афонскими скрипториями, но с какими именно, на сегодняшнем этапе исследования установить сложно. Однако несомненно, что эти монастыри осуществляли переводы на церковнославянский язык и в них могли трудиться и русские книжники.

Следует остановиться на тексте, сохранившемся в единственном списке — это «Слово о церковнем сказании», находящееся в Троицком списке «Златой цепи» XIV в. (РГБ, ф. 304.1., ТСЛ 11). Произведение вошло в «Толковую службу» и больше в самостоятельном виде не переписывалось, во всяком случае, других списков этого текста не выявлено. Для большей части данного сочинения удалось обнаружить греческий оригинал в рукописи афонского происхождения — это список XVI в. из монастыря Ивиرون, № 520. При сравнении с ним выяснилось, что «Слово о церковном сказании» в свою очередь также является компиляцией, т. е. оно состоит из нескольких частей. Греческий оригинал соответствует той части текста, которая толкует само последование литургии и носит название «начаток ерминион божественных литургия». Другие части взяты из особого источника.

Греческий оригинал афонского происхождения выявлен также еще для одного текста, находящегося в Троицком списке «Златой цепи» — «Слово св. Василия толк ученического чина». Это произведение, также как и предыдущее, после включения в компиляцию переписываться как самостоятельный текст перестало. Греческий оригинал данного памятника был найден и опубликован Н. Ф. Красносельцевым<sup>3</sup> по двум афонским рукописям: Кутлумуш, № 178 и Ватопед, № 32. Однако Троицкий список «Златой цепи» Красносельцеву был не известен. При включении в «Толковую службу» этот текст был существенно отредактирован: у него появилось новое название — «Святого Василия толк священнического чина», и в него были добавлены фрагменты из других славянских источников, однако сверки по греческому тексту больше не проводилось. Это произведение как самостоятельная статья в Русской Кормчей всегда соседствовало с «Толковой службой» и тематически было с ней неразрывно связано.

Техника перевода «Слова о церковнем сказании» и «Слова св. Василия толк ученического чина» весьма своеобразна и отличается от болгарских образцов классического периода. Лингвистические особенности этих памятников позволяют предположить участие в их переводе древнерусских книжников.

---

<sup>3</sup> Красносельцев Н. Ф. Addenda к изданию А. Васильева «Anecdota Graeco-Byzantina» (Москва 1893). Одесса, 1898. С. 73–75.

Во-первых, в славянском тексте употребляется ряд восточнославянских регионализмов: *прѣбоженъкъ* (церковный придел, нартекс), регулярно встречающийся в Студийском уставе; предлог *оуѣ* в значении «о, по поводу» и союз *акы*. Как известно, этот предлог характерен для древнерусских переводов Киевской Руси. Он встречается в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, в книге Есфирь, в Палее по списку 1494 г., в «Повести о пленении Иерусалима», а также в Житии Василия Нового. Употребляются литургические термины *въходъ* (Малый вход) и *переносъ* (Великий вход), зафиксированные в древнерусских пергаменных служебниках XIII–XIV вв. и в древнерусских канонических произведениях, таких как «Вопрошание» Кириково.

Во-вторых, для перевода характерны редкие грецизмы, неизвестные в других памятниках письменности: *ермнишнъ* – *наχατοκτ̄ ермнишнъ* божественна *антоургна*. Это форма родительного падежа множественного числа существительного *ἐρμηνεία*, и она не переведена соответствующей славянской *ермнишн*, а скопирована с греческой. Подобные случаи встречаются не так часто, обычно грецизмы представлены в соответствующих славянских грамматических формах. Сохранение греческих форм грецизмов – одна из ярких примет Чудовского Нового Завета; так, в нем встречается *фарнсьеѡ* в форме именительного падежа множественного числа (Мк. 3:6). Для названия Херувимской песни в указанных переводах используется грецизм *та хѣровнмъ*, где сохраняется греческий артикль: *η* потому *гѣмъин та хѣровнмъ* в *таннѣ* *вѣразующе*. Для введения толкований используется неожиданный вариант *столпъ*, которому в греческом источнике соответствует выражение *εἰς τόπον*: *столпъ хѣровнмскъин* *хоцѣмъ нмѣтн мнхъ* – *εἰς τόπον δὲ χερουβικὸν ὀφείλομεν νοεῖν τὸν ἄββ̄αν*, *столпъ архангльскы* *хоцѣмъ нмѣтн нѣръа* – *εἰς τόπον δὲ ἀρχαγγελικὸν ὀφείλομεν νοεῖν τὸν ἱερέαν*. Славянские книжники употребляют здесь лексему, которая никак не соотносится по смыслу с греческим выражением, но близка ему фонетически: *столпъ* – «*истопон*». Возможно, перед нами испорченный грецизм, который был переосмыслен как близкое ему фонетически славянское слово.

В-третьих, в данных переводах обнаруживаются слова, встречающиеся лишь в узком кругу древнерусских памятников: 1) *манатъа* для передачи греческого *φελόνιον*. Пожалуй, наиболее близкое употребление это слово имеет в «Вопрошании» Кирика: *прѣчащатнса достонтъ* *попоу въ монатън* *с людмн*, где *манатъа* используется для обозначения иерейской одежды; 2) *коуста* в значении «прядь волос». Данное слово известно еще в одном тексте — в «Сказании о черноризском чине» Кирилла Туровского, оригинальном древнерусском произведении.

Отметим, что оба толкования очень редко встречаются в греческой письменности. Просмотренные нами греческие списки различных толкований на литургию, указанные Р. Борнером<sup>4</sup>, содержат тексты, отличные от тех, с которых были сделаны славянские переводы. Лишь в рукописях афонского происхождения удалось найти некоторые из них – один среди рукописей Ивирского монастыря, другой в рукописях Кутлумушского и Ватопедского монастырей. Это может свидетельствовать о том, что данные толкования на литургию не имели

<sup>4</sup> *Bornert R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XV siècle. Paris, 1966. P. 210–212.*

всеобщего распространения, а были связаны с локальной святогорской литературной традицией. Возможно, и перевод этих произведений осуществлялся на Афоне, в греко-славянском книжном центре.

В «Толковую службу» вошел еще один текст, очень важный для изучения литургических традиций Древней Руси и южных славян, условно названный «ерминия архиерейской литургии». Данное сочинение бытует в рукописях только в составе компиляции, вследствие чего его заглавие и инципит не известны, что в свою очередь затрудняет поиск славянских списков памятника и его греческого оригинала. Текст представляет собой устав епископского служения литургии с толкованиями каждого обряда. Некоторые из них находят прямое соответствие в древнерусских пергаменных служебниках, что может свидетельствовать об использовании данного устава на Руси в XII–XIV вв. Полное совпадение имеют диалог священнослужителей перед Великим входом и чин соединения Даров перед причащением. Совпадение с толкованиями данных обрядов наблюдается также в болгарском Служебнике ГИМ, Увар. 46 начала XIV в. Это может говорить о том, что данный устав литургии был известен и у южных славян. Если же литургические обряды совпадают в русском и южнославянском богослужении XIV в., то можно предположить их афонское происхождение. Действительно, в это время Афон является основным местом, где происходит редактирование богослужебных книг. Связи со Святой Горой имеют сербские, болгарские и русские книжные центры. Как известно, именно на Афоне происходит активный обмен литургическими книгами, а значит, через эту многонациональную монашескую республику литургические традиции могли проникать в славянские страны. Устав архиерейской литургии, объясняемый в «ерминии», был вытеснен из обращения и заменен другими уставами, которых, по-видимому, в конце XIII – начале XIV вв. было много. Разнообразие богослужебных традиций было унифицировано Диатакисом литургии, составленным константинопольским патриархом Филофеем во второй половине XIV в. После введения этого устава, все другие уставы литургии вышли из богослужебной практики и перестали переписываться. Однако сохраняется надежда, что ерминия архиерейской литургии может оказаться найденной в одной из рукописей афонских обителей.

Итак, большинство текстов, вошедших в состав компиляции «Толковая служба», имеет афонское происхождение. Для некоторых из них подобная локализация является надежной: святогорскими, например, должны считаться переводы, вошедшие в состав Сербской Кормчей. Для других текстов генетическая связь с Афоном устанавливается лишь гипотетически. Это предположение основывается прежде всего на особенностях языка переводов, который характеризуется редкими грецизмами, свидетельствующими о возможном создании славянских толкований в византийско-славянской контактной зоне<sup>5</sup>. Другим основанием является рукописная традиция их греческих оригиналов, известных только в кодексах афонского происхождения.

---

<sup>5</sup> Пентковская Т. В. Переводы византийско-славянской контактной зоны XIII–XIV вв.: литургическая терминология // Преводите през четиридесето столетие на Балканите. София, 2004. С. 235–248.

## Summary

T. I. Afanasjeva

### **Athonite sources of old Russian liturgical compilation “Tolkovaja sluzhba” of the late 13th – early 14th centuries**

The article examines the sources of the compilation “Tolkovaja sluzhba” in Russian Kormchaja. Most of its sources have Athos provenance. Definitely the Athos origin includes some text from Serbian Nomokanon, which was compiled on the Mount Athos: exegesis of the Symbol of Faith and exegesis of Proskomidie. Other texts of the compilation may be attributed to athonite scribes because their Greek originals were found in manuscripts with Athonite origin. There are texts from Russian manuscript of the collection of Troitskaja lavra N 11 (Russian State Library, Moscow), so called “Zlataja tsep” (Golden Chain).

## ИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ СЕРБСКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: СЕРБСКИЕ ТИПИКОНЫ В ЛИНГВИСТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Период интенсификации переводческой деятельности у южных славян ознаменован созданием круга текстов, регулирующих богослужение и регламентирующих монастырскую жизнь. С именем св. Саввы Сербского связано появление Типика, или Устава, данного им афонскому Хиландарскому монастырю (далее – ХТ)<sup>1</sup>. В настоящее время известно восемь списков памятника, старейший из которых датируется XIII в. и хранится в Хиландарском монастыре (Chil. AS 156), а также русифицированная редакция ХТ, находящаяся в рукописи XVI в. № 13 из Белокриницкого собрания БАН [Јовановић 2008; Райчева 2010: 110]. В основу ХТ был положен ктиторский Типикон константинопольского монастыря Богородицы Благодетельницы, восходящий к студийской традиции. В языке памятника усматривают среднеболгарское и русское влияние [Дуйчев 1963: 120; Пентковский 2003: 324-325]. В 1199 г. была сооружена Карейская келлия-исихастирия, и в том же году для нее был написан Устав — Карейский Типик, старейший список которого в виде свитка ныне хранится в Хиландаре (Chil. AS 132/134, далее — КТ).

В первой половине XIV в. появились два сербских перевода Иерусалимского Типикона (далее — ИТ). Старший из этих переводов, как полагают, был выполнен по инициативе архиепископа Никодима в 1319 г. Возникновение второго перевода связано с Хиландарским монастырем — отсюда происходит его старейший список, переписанный в 1331 г. писцом Романом. Эти два перевода восходят к разным редакциям греческого текста — старший, или перевод Никодима, к так называемой базовой редакции ИТ, а младший, или перевод Романа — к пространной (келлиотско-киновальной) редакции [Пентковский 2004: 163–167].

Изучение данного круга текстов выдвигает на первый план вопрос о том, с какой традицией они связаны и как соотносятся между собой. Ниже представлен обзор некоторых лексико-грамматических явлений, которые могут быть релевантны в данном отношении, и прежде всего литургической терминологии.

Самоназвание текста ХТ отражает вариативность грецизма и его славянского эквивалента. Так, во вступлении и на протяжении большей части основного текста используется лексема *оуставъ*: Chil. AS 156<sup>2</sup> *оуставаены вамъ оуставъ сн (1r); развъ оустава оуказанаго (21r); да полагають оуставъ црьковны ... възнимають наречены клицнархъ оуставъ (22r); келнны оуставъ (29r)*, однако в заключительных главах появляется грецизм *типикъ*: *въ семь типкъ (39-я глава, 34r*,

<sup>1</sup> Об истории изучения памятника см. [Јухас-Георгиевска 1995: 97–127].

<sup>2</sup> Здесь и далее текст ХТ цитируется по изданию [Богдановић 1995].



Сходство между КТ и сербскими переводами ИТ проявляется и в отсутствии грецизма при передаче термина *olēkaual mo~* (характерного для болгарских переводов ИТ): *ѡпѣвъше по шестн плѣмѣхъ*, ср. кальку *шестопсалмъ* в обоих сербских переводах ИТ. Однако в Марковом Типике (списке ХТ, созданном около 1370–1375 гг.), зафиксирован грецизм *ѣд.плѣмъ* [Јовановић 2008: 108]. В других списках ХТ первая часть термина обозначается цифрой.

Для ХТ характерна передача греческого *ol narqhx* как *папръть*: по бывъшему днѣкнѣзмѣ въ папрътьѣ еже есть по анафорѣ снѣсти по малѣу и испитн (13r). Эта же лексема (хотя и с разными словообразовательными вариантами *прнпратъ*, *папратъ*, *папръть*) используется во всех южнославянских переводах ИТ (в болгарском переводе старца Иоанна наряду с этим зафиксирована лексема *прѣустъ*). Наличие данной лексемы объединяет сербскую литургическую традицию и с более ранним переводом Студийско-Алексиевского устава, в котором для передачи *ol narqhx* первый переводчик использовал севернославянский регионализм *прнбожнъкъ*, а второй — стандартную славянскую лексему *папръть* [Пентковский 2001: 169].

Греческая лексема *monogenh~* передается в ХТ вариантом *ѣднноѣдын*, который по спискам может заменяться на свойственный правленным афонским текстам вариант *ѣдннородьын* [Райчева 2010: 116]. Термин *ѣднноѣдын* характеризовал и архетип обоих сербских переводов ИТ [Пентковская 2009: 351], что объединяет их с более ранними «Саввинскими» типиконами и противопоставляет правленным афонским редакциям богослужебных текстов.

Типики предшествующего периода с первым сербским переводом ИТ связывает наличие некоторых общих регионализмов. Во всех рассматриваемых списках первого сербского перевода ИТ зафиксированы случаи употребления региональной частицы *годъ* вместо стандартной *либо*, в частности: ГИМ, Воскр. 9-перг. *въ кою годъ се прнаѣчнн нѣлю по развѣ нѣ цвѣтне тога бо пѣбаиѣ кѣлане цвѣтоноснѣ* (л. 37) [Пентковская 2009: 355].

Подобные формы отмечаются и в списках ХТ, например: *да повелн комуо годъ ѿ ѣрѣн* (18v); *кто годъ есть* (12 r); *что годъ слѣучило се ксть* (33r). Отыскивается такая форма и в КТ: *аще ли кто ... что оузнмать нметь еже ксть въ мѣстѣ томъ нан ѿ кннгъ нан ѿ нконь нан нно что годъ боудеть оу мѣстѣ томъ проклетъ боудн и завезанъ ть*. Ср. совр. сербск. *год, где* — част. ‘либо,нибудь’; болг. *где* — част. ‘либо,нибудь’.

Наконец, преемственность традиции по отношению к типиконам рубежа XII–XIII вв. проявляется в сербских переводах ИТ в том, что цитаты из новозаветных текстов в них ориентированы на древнюю традицию, связанную с новым литургическим тетром, введение которого также связывают с деятельностью книжного круга св. Саввы Сербского [Алексеев 1999: 172–175].

В соответствии с греческим *hēpistolhvs* ХТ используется славянский эквивалент *послание*: *снцѣ же къ еврѣмъ его въ послани глѣть* (24v). Этот же вариант характерен для второго сербского перевода ИТ (афонского происхождения): РНБ, Ф.п.1.26 *чтѣта ·а· съборнаго посланна · ѿв · възлюблене · аще срѣце наше* (л. 85); *аплъ · съборнаго послан · а · ѿв · ба ннктоже вѣ* (л. 86). В данном предпочтении, по всей вероятности, проявляется ориентация нового литургического тетра на преславские чтения.

Отметим, что в первом сербском переводе ИТ используются и грецизм, и славянский вариант: Никодимов Типик (НБС, № 6 старого собрания) н ѹтѣта ·Г· сборнаго посланна іѡа̑ (л. 47), но н ·Д· ієпан стго павла (л. 167); н вываєть чтєіє ѡ ·З· сборны ієпан снє нє̑ (л. 167).

Примечательно, что греческое *hl epistol hy* регулярно передается славянским эквивалентом *посъланнє* в первом болгарском переводе ИТ (афонского происхождения), а грецизм *єпнстолна* не используется, например: Типик старца Иоанна (Иерус. 13) а̑пль, къ тн̑м̑, въ вторѣмъ· посл̑а· ѱ̑ тн̑м̑ов̑, възпомн̑аѡ тн̑ (64 об.); а̑пль· ѡ̑ ·аковъ съборна̑· посл̑а· бр̑а· пр̑нтѹ пр̑ннм̑ѣ· (л. 89 об.) и пр. Славянский вариант последовательно используется и в афонской редакции Апостола, которая в данном случае кодифицирует предшествующие чтения [Христова-Шомова 2004: 454].

Напротив, древний грецизм сохраняется в ХТ в цитате Евр. 13:17: повннѡнтє се кь нгоумномь вашимь н покарѣнт се· тн̑ бо бѣдєть ѡ д̑шахь вашихь (24v). То же и в Белокриницкой редакции [Јовановић 2008: 124].

Во втором сербском переводе ИТ также сохраняется грецизм: Евр. 13:17 Ф.п.І.26 а̑пль к євр̑ѣ̑ братнє повннѡнтєсе нгоумн̑ѡ̑ (л. 124 об.) – *peiqesqe toi~ hgoumenoi~ uhnwn*. В первом сербском переводе ИТ тот же грецизм представлен в другой цитате: Евр. 13:7 Никод. а̑пль кь євр̑ѣ̑мъ· бр̑а̑є помн̑нте нгоумены (л. 33 об.) – *mnhmoneuet e tw̑n hgoumenwn uhnwn*.

Эту же традицию поддерживает и первый болгарский (афонский) перевод ИТ: (Иерус. 13) а̑пль къ євр̑ѣ̑· бр̑а̑· повнн̑нтєс н̑г̑ѡ̑· н̑· д̑ѣ̑· ·ѣ̑· (л. 67 об., то же л. 71) — *peiqesqe toi~ hgoumenoi~ uhnwn*. В афонской редакции Апостола в данном стихе употребляется вариант *наставьннкъ*, а грецизм является принадлежностью архаической редакции.

Ряд явлений объединяет сербские типиконы рубежа XII–XIII вв. с ранней русской традицией. Так, это касается употребления термина *ѡстаѡ*: для передачи *tyro~* он используется в русском переводе Студийско-Алексиевского устава [Пентковский 2002: 218-219].

Кроме того, в ХТ цитаты из Апостола несколько раз вводятся формой *вѣща*, которая употребляется вместо формы *рече*: *вѣща бо бѣжствьны а̑пль· нх̑же ѡко не видѣт̑ н̑ ѡух̑ слыша· н̑ на ср̑це ѹлкоу възн̑доше· в̑же ѡготова бѣ лоубещимь его̑ н пакн̑ вѣща нѣ̑ слава м̑ра сего под̑бна б̑ѡд̑ѡущаго вѣка славь· тако же ѡубо н моукн̑ сего свѣта ничтоже соуть при ѡнѣхъ· трепещеть бо нх̑ вѣща н самь сотона (5r). Глагол *вѣшатн* отмечается и в преамбуле КТ по спискам: *Chil. AS 132/134* ѡкоже ѡубо гл̑єть велнкы а̑пль павль, ср. в других списках *вѣщаєтъ*, *вѣща̑* [Јовановић 2008: 144].*

Подобное оформление цитат свойственно определенной традиции текстов: оно является характерной приметой древнейших переводов Толкового Евангелия и Апостола (в них, как и в ХТ, встречается *рече*), Толкового перевода Песни Песней, Толкового перевода книги Екклесиаст, в полном виде не сохранившегося [Алексеев 1999: 177–179]. Эта особая группа переводов XI–XIII вв., содержащих лексические русизмы, которая в целом связана с архаичной южнославянской (западноболгарской) традицией [Пичхадзе 2011: 56].

В ХТ встречаются формы местоимений в косвенных падежах с основой *-єс/-ьс-*, продолжающие узус старославянских памятников. В старейшем

списке ХТ зафиксировано 5 таких форм против одной формы с основой -ег-: н многнн снхъ нѣчеса слоучнть се (14v); а нного ннчесоже не нметь нмѣтн помощн (27r); нлн нзгноенна нѣчеса (30v); чесо радн (32r); ннчесаре (38v), но ср. вѣдите чеговн боудемъ оученци (25r). Такие формы свойственны и уже упомянутой первой группе переводов домонгольского периода, опирающихся в этом отношении на западноболгарские традиции [Пичхадзе 2011: 315].

Из двух послелогов – радн и дѣла– в ХТ употребляется только радн: назнаменна радн (12v). Из новых черт следует отметить комбинацию этого послелога с предлогом за, например: за сконьянна рѣ пражѣнка (10r). Послелог радн свойствен кирилло-мефодиевской традиции, древнейшей славянской гимнаграфии, а также первой группе переводов домонгольского периода, содержащей наряду с русизмами лексические южнославянизмы [Пичхадзе 2011: 268].

Двумя примерами засвидетельствовано употребление в ХТ перифрастического прохибитива: не можн вставитн (22v), не можн раддаватн (26r), причем случаи эти сохраняются и в Белокриницкой редакции: не можн вставлатн, не можн раддаватн [Јовановић 2008: 122, 126]. Тем самым ХТ примыкает к той традиции, которая использует эту конструкцию (чаще наряду с прохибитивом без вспомогательного глагола). В числе переведенных с греческого языка памятников эта конструкция представлена в таких переводах древнерусского происхождения, как Житие Андрея Юродивого, Чудеса Николы, Александрия, Житие Василия Нового [Пичхадзе 2011: 330–331].

Примечательно употребление в КТ грецизма мефнмонъ для обозначения Великого повечерия (по названию песнопения, входящего в его состав): по ·г̃· метѣ· нлн въ вѣрнн· нлн въ мѣмонъ· нлн въ плъзырн· нлн въ нлн въ гонахъ· нлн въ полунощницѣ. Принадлежность его к архетипу текста подтверждается тем, что он сохраняется в Белокриницкой редакции КТ XVI в. (в мофнмонъ) [Јовановић 2008: 146]. Он же встречается и в различных редакциях Студийско-Алексиевского устава: в Типографском Уставе [Типографский Устав 2006, II: 356], а также в ГИМ, Син. 905 [Уханова 2005: 225]. В XIV в. его использование характерно для русского перевода ИТ, тогда как в южнославянских переводах ИТ он не зафиксирован. В южнославянской традиции этот грецизм отмечен в лекционных указаниях Баницкого Евангелия XIII в.: на м̃мо̃ е̃у̃ ѿ̃ м̃̃ г̃̃ с̃а̃ В̃̃ о̃ поть̃ і̃с̃ь̃ К̃̃ нзбавленіе̃ за̃ многы̃ (205аb) [Пентковская 2009: 387–388].

Особым набором грецизмов, как кажется, не встречающихся в других источниках, характеризуется ХТ, причем эти грецизмы сохраняются в различных списках. Такие грецизмы в ряде случаев сопровождаются глоссами, например: по бзвѣшешемоу дншкнзшмоу въ папрѣтъ. еже есть по анафорѣ (Chil. AS 156, f. 13); ароулоу велнкоую. еже есть огнище въ мѣдн сковано (Chil. AS 156, f. 35 v). Ср. греч. afoyla < лат. agula ‘мангал, жаровня, переносная печь’.

Приведенные выборочные примеры демонстрируют преимущество переводческой традиции между типиконами XIII в., созданными на Афоне, и переводческой продукцией XIV в. Отметим и характерное взаимовлияние сербской и болгарской традиций: так, грецизмами представлены в ХТ и КТ, с одной стороны, и в южнославянских переводах ИТ с другой, соответствия для греческого hlagrupnia (агрнфннна /агрнпннна), а также для hmet anoiа (метаннне).

Привлекает серьезное внимание и зафиксированное определенное сходство с русской традицией. Общность ряда приведенных явлений, по всей вероятности, объясняется тем, что обе традиции — рассматриваемая русская и сербская — восходят к традиции, которая формировалась на территории юго-западной Македонии и сопредельных земель и которая продолжалась в епархиях Сербского государства, входивших в XII в. в состав Охридской архиепископии.

### Литература

Алексеев 1999 — Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.  
Богдановић 1995 — Хиландарски типик. Рукопис СНЛ AS 156 / приредило Д. Богдановић. Београд, 1995.

Дуйчев 1963 — Дуйчев И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX. С. 107–129.

Јовановић 2008 — Јовановић Т. Карејски и Хиландарски типик у руском преводу из збирке Белокриницког манастира // Хиландарски зборник 12. Београд, 2008. С. 89–148.

Јухас-Георгиевска 1995 — Јухас-Георгиевска Љ. Типик светог Саве за манастир Хиландар // Хиландарски типик. Рукопис СНЛ AS 156 / приредило Д. Богдановић. Београд, 1995. С. 97–132.

Карејски типик 1985 — Карејски типик светог Саве / књигу приредило акад. Д. Богдановић. Београд, 1985. (Српска академија наука и уметности. Народна библиотека Србије. Матица Српска. Фототипска издања; 8).

Пентковская 2009 — Пентковская Т. В. Восточнославянские и южнославянские переводы богослужебных книг XIII–XIV вв.: Чудовская и афонская редакция Нового Завета и Иерусалимский Типикон: Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., МГУ, 2009.

Пентковский 2001 — Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.

Пентковский 2002 — Пентковский А. М. Устав, Уставник, Типикон // Аванесовские чтения (Международ. науч. конф., 14–15 февраля 2002 г.): Тезисы докладов. М., 2002. С. 218–219.

Пентковский 2003 — Пентковский А. М. Кгиторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы // Богословские труды. М., 2003. Вып. 38. С. 321–355.

Пентковский 2004 — Пентковский А. М. Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии // Преводите през XIV столетие на Балканите: Доклады от международна конференция (София, 26–28 јуни 2003). София, 2004. С. 153–171.

Пичхадзе 2011 — Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М., 2011.

Райчева 2010 — Райчева I. O. О некоторых текстологических разночтениях в списках Типика св. Саввы Сербского // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Спеціальний випуск. Київ, 2010. С. 110–118.

Типографский Устав 2006 — Типографский Устав. Устав с кондакарем конца XII – начала XIII века / подг. текста, сост. словоуказателя и текстологический

коммент. С. В. Петровой. Палеографический комментарий В. С. Голышенко. М., 2006. Т. I–III.

Уханова 2005 — Уханова Е. В. Новые данные о переводах Студийского Устава в первой половине XIII в., происходящие из библиотеки Иосифа Волоцкого // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 209–230.

Христова-Шомова 2004 – Христова-Шомова И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004. Т. 1.

## **Summary**

**T. V. Pentkovskaya**

### **Towards the History of Development of Serbian Liturgical Tradition: the Linguistic Aspect of Serbian Typicons**

The present article examines the linguistic features of the two Serbian Typicon associated with the book circle of St. Sava (Typicon of Chilandar and Typicon of Carea). The analysis revealed some similarities to the later Serbian translations of Typicon of Jerusalem, as well as some coincidences with the Russian liturgical tradition. Their common features can be explained by the assumption that these texts are reflected special tradition of translation, which was formed in the south-western Macedonia and neighboring lands that continued in the dioceses of the Serbian state, which were part of the Ohrid Archbishopric at that time.

## СЛУЖБА ВЕЛИКОМУЧЕНИКУ ПАНТЕЛЕИМОНУ ПО СЕРБСКИМ РУКОПИСЯМ XIII И XIV ВЕКОВ

Культ святого Пантелеимона принадлежит к числу недостаточно изученных культов Православной Церкви. Хотя может показаться, что этот святой — всего лишь один из многочисленных великомучеников, пострадавших во время самых суровых гонений на христиан в начале IV в., его роль и значение в более позднее время несомненно возросли. Восточной Церковью святой Пантелеимон (27 июля) причислен к целителям бессребреникам.

Первоначально задуманное нами исследование на обозначенную тему предполагало анализ структуры и состава древнейших сербских списков Службы великомученику Пантелеимону, а также текстологический анализ отдельных текстов, входящих в состав Службы, но оказалось, что этого недостаточно. Сначала необходимо было заняться особым значением и ролью культа этого святого в православном мире. Византологи и историки искусства уже обратили внимание на немаловажный факт — недостаточно изученную роль, которую, по их предварительным наблюдениям, культ великомученика Пантелеимона (Всемилоствиваго, как переводят его имя) играл в идеологических постановлениях царского рода Комнинов. Хорошо известно, что комнинское влияние в сфере политической и государственной жизни средневековой Сербии имело важное значение, а нам предстоит серьезно заняться вопросом этого влияния в сфере духовной жизни.

Что касается почитания интересующего нас святого, начнем с того, что святой Климент Охридский основанный им в начале X в. монастырь посвятил именно великомученику Пантелеимону, что можно было бы объяснить благодарностью за спокойную пристань, приобретенную после мучительных скитаний. Обязательно в этом контексте надо упомянуть и один из самых примечательных архитектурных памятников Комнинской эпохи, построенный далеко за пределами Константинополя. Речь идет о сохранившейся до наших дней церкви святого Пантелеимона в селе Нерези, недалеко от Скопье (Македония)<sup>1</sup>. Ктитором этого храма, построенного в 1164 г., является, несомненно принадлежащий к царскому роду, Алексей Ангел Комнин, внук царя Алексея I Комнина. Именно то, что член царствующей династии Комнинов выбрал великомученика Пантелеимона патроном своего нововоздвигнутого храма заставляет задуматься о причинах такого решения. Примечательно то, что и родоначальник династии Неманичей, великий жупан Неманя построил или, скорее всего, возобновил храм святого великомученика Пантелеимона в Нише, после того как отвоевал город у византийцев. Об этом пишет его сын и

---

\* Философский факультет Белградского университета; tsubotin@f.bg.ac.rs

<sup>1</sup> Мильковий-Пепек П. Нерези. Београд, 1966.

биограф король Стефан Первовенчанный<sup>2</sup>. Археологические раскопки показали, что на этом же месте находилась ранневизантийская базилика, скорее всего, тоже посвященная святому Пантелеимону<sup>3</sup>. Совместная работа историков и археологов показала, что несмотря на перемену демографической структуры и запустение целого ряда старых византийских храмов, сакральная топография устойчиво сохранялась и нововоздвигнутые храмы посвящались прежним (первоначальным)<sup>4</sup> патронам. Влияние комнинских узоров играло решающую роль в развитии общественной и духовной жизни средневековой Сербии. Именно поэтому, кажется, и на культ святого Пантелеимона необходимо обратить особое внимание, так как он несомненно принадлежит к данному пласту.

Служба великомученику Пантелеимону сохранилась в целом ряде сербских праздничных и июльских Миней. Древнейший список Службы находится в сербской праздничной Минее середины XIII в. (САНУ 361)<sup>5</sup>. Из многочисленных рукописей, в состав которых вошла эта служба, мы выделили всего несколько самых интересных — тех, на материале которых можно наблюдать перемены в составе, а также текстологические изменения, связанные с редактированием старого и появлением нового перевода минейных текстов:

1. НБС 647. Браткова Минея, точнее младшая (4-я) часть этого конволюта. Вторая четверть XIV в.<sup>6</sup>;
2. Дечаны 32. 20-30-е гг. XIV в.<sup>7</sup>;
3. Хил. 79. Середина XIV в.<sup>8</sup>;

---

<sup>2</sup> *Стефан Првовенчани*. Сабрани списи / приредила мр Љ. Јухас-Георгиевска. Београд, 1988. С. 74. (Стара српска књижевност; књига трећа).

<sup>3</sup> *Ђурић В. Ј.* Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија // Богословље. 1987. Год. XXXI. Књ. XLV, св. 1. С. 13–25; *Кораћ В.:* 1) Свети Пантелејмон у Нишу, задужбина Стефана Немање // Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање. Београд, 2000. С. 163–169. (Научни скупови САНУ; књ. XCIV. Одељење историјских наука; књ. 26); 2) Истраживање остатака храма светог Пантелејмона // ЗРВИ. 2001/2002. Т. 39. С. 103–145; *Ракоција М.* Цркве свети Прокопије и свети Пантелејмон у Нишу и Стефан Немања // Ниш и Византија. Ниш, 2011. 36. радова IX. С. 283–296.

В. Джурич в своем тексте связал обновление храм святого Пантелеимона в Нише с положением сербской державы времен Немани в византийской иерархии государств того времени. В сербской исторической науке даже высказано мнение, что Неманя собирался перенести столицу из Раса в Ниш, см.: *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији. Београд, 1920. С. 58.

<sup>4</sup> *Шупут М.* Континуитет култног места у архитектури у српским земљама и у византијском свету // ЗРВИ. 1997. Т. 36. С. 155–162.

<sup>5</sup> *Богдановић Д.* Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII век). Београд, 1982. С. 65.

<sup>6</sup> *Штављанин-Ђорђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л.* Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Београд, 1986. Књ. 1. С. 340–345.

<sup>7</sup> *Богдановић Д., Штављанин-Ђорђевић Љ., Јовановић-Стипчевић Б., Васиљев Љ., Цернић Л., Гроздановић-Пајић М.* Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани. Београд, 2011. Књ. 1. С. 103–107.

<sup>8</sup> *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 74. Хотя эта рукопись является не Минеей, а Псалтырью, в конце ее прибавлена служба великомученику Пантелеимону.

4. РПМА 9. Середина XIV в.<sup>9</sup>;
5. Дечаны 35. 1360–1370 гг.<sup>10</sup>;
6. Хил. 254. Третья четверть XIV в.<sup>11</sup>;
7. Печ 41. Последняя четверть XIV в.<sup>12</sup>

Служба, находящаяся в рукописи № 9 из Свято-Пантелеимонова монастыря и включающая сербский и греческий тексты, представляет особый интерес, так как является редким сохранившимся двуязычным гимнографическим сборником, по которым служили в негреческих афонских монастырях<sup>13</sup>.

Анализ перечисленных списков ясно показывает постепенное развитие структуры и увеличение объема Службы святому Пантелеимону. За самой простой по составу (САНУ 361: три стихирьы на вечерне, канон на утрени) последовали списки НБС 647 (вечерня немного расширена по сравнению с предыдущим списком), Дечаны 32 (по Евергетидскому уставу), Дечаны 35, Печ 41 и РПМА 9 (все три службы по Иерусалимскому уставу).

Кроме формальных расхождений (т. е. в структуре), особое внимание привлекают и различные наборы песнопений, входящих в состав отдельных списков Службы великомученику Пантелеимону. Гимнографический материал, содержащийся в различных списках, богат и разнообразен и нуждается в обстоятельном и углубленном исследовании.

В данном коротком очерке обратим внимание на рукопись Дечаны 32 — Минею, которая в целом по всем своим характеристикам принадлежит Евергетидскому типу богослужения и содержит единственный из перечисленных выше список Службы великомученику Пантелеимону с панихидой, построенной по правилам Евергетидского устава<sup>14</sup>. Служба начинается вечерней, на которой на «Господи, воззвах» поются 3 стихирьы 4 гласа (**иже достоино звань пантелеимоне; моуькь ради многыхъ искоушень бысть; ицѣльваьмь бл(а)г(о)д(ѣ)ть прикмь**). За этим следуют еще одна стихира святому (глас 6: **просвѣте се дньсь**), тропарь святому (глас 3.) и панихида с каноном (глас 8.). На утрени — только канон Феофана, который прерывается седальном после 3-й песни и кондаком, икосом и коротким Житием по 6-й. После канона — светилен и 3 стихирьы на «Хвалите Господа» 8 гласа (**дѣломь и промышления; милости блажене божики сподоби се; добротю богомоудре**). После Службы прибавлены обширные выписки из Евергетидского типикона.

В сербских Минеях иногда появляются мелкие изменения по сравнению с оригинальным греческим текстом, которые показывают активное отношение

<sup>9</sup> Tachiaos A.-E. The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki; Los Angeles, 1981 P. 36–37.

<sup>10</sup> Богдановић Д., Штавлианин-Ђорђевић Љ., Јовановић-Стипчевић Б., Васиљев Љ., Цернић Л., Гроздановић-Пајић М. Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани. С. 111–113.

<sup>11</sup> Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. С. 119.

<sup>12</sup> Мошин В. Рукописи Пећке патријаршије. Приштина, 1971. С. 69–70. (Посебан отисак из: Старине Косова и Метохије; књ. IV–V).

<sup>13</sup> Еще одна подобная рукопись (со Службой праздника Введения) хранится в сербском афонском монастыре Хиландаре (Хил. 569).

<sup>14</sup> Суботин-Голубовић Т. Минеј за јул и август из времена краља Милутина – рукопис Дечани 32 // Дечани у светлу археографских истраживања. Београд, 2012. С. 191–202.

писца к переписываемому произведению и как бы желание показать, что в сербской среде он живет особой «сербской» жизнью. Дечанскую Минею, о которой идет речь, писал в городе Прилепе человек по имени Оливер, судя по всему, лицо мирское, что немного необычно для сербской среды того времени. И в ней нам встретился крайне неожиданный пример такого изменения: в данном списке 6-я песнь канона на утрени состоит из трех тропарей, 3-й из которых похож на Богородичен (вѣр'наго крала нашего оутверди . побѣдоу дак кмоу тако всемоген . на против'наго владику . рожден се изъ чистик безмоуж'ник матере). Такого Богородична нет ни в одном из просмотренных нами сербских списков Службы. Король, о котором идет речь, — скорее всего, Стефан Дечанский, основатель монастыря. Почему такой тропарь вставлен именно в службу святому Пантелеимону? Объяснение следует искать в событиях конца правления короля Стефана. В 1330 г. византийский царь Андроник III и болгарский царь Михаил напали на Сербию. В битве при Вельбужде, которая произошла 28 июля 1330 г., болгарский царь погиб, а сербы одержали победу<sup>15</sup>. Текст Богородична, несомненно, относится именно к этому событию, чем подчеркивается значение великомученика Пантелеимона как заступника сербского короля и государства. Учитывая, что король Стефан был ослеплен своим отцом, святого Пантелеимона можно воспринимать не только как защитника, но и как целителя. Поэтому мы недалеко от мысли, что со времен правления короля Стефана культ великомученика Пантелеимона стал занимать особое место среди святых, почитаемых сербскими королями.

Список Службы в Братковой Минее (НБС 647) в структурном отношении очень похожа на Дечаны 32, с той разницей, что в ней нет панихиды, но появляется немного иной набор песнопений. Приведем, к примеру, седален по 3-й песни канона:

Дечаны 32 (глас 8):

Моукоу прикъмь доблествнаго за х(ри)с(т)а . и вѣроу проповѣдавь w(ть)цоу си . сего въздвигль кси . из' глоубине и нечьстиа . моучитель не оужасе . безаконьна шетаниа . вѣсноую посрамивь льсть прѣв(а)жене . тѣмь прикъть w(ть) б(ог)а бл(а)г(о)д(ѣ)ть . недоугы д(оу)шь н(а)шихъ и телесь ицѣлenni прѣхвальне пан'телеимоне м(о)ли х(ри)с(т)а б(ог)а грѣховъ wставленик .

НБС 647 (глас 4):

Доблаго страд'ца б(о)гоч(ь)стиа х(ри)с(то)ва похвалимь свѣтло пан'телеимона . вѣрно пс(а)лмы же и пѣнии . и пѣс(ь)нмы д(оу)х(о)вными имиже м(оу)ч(и)т(е)льство неповѣдиаго врага . силою б(о)жию попрано выс(ть) . и недоугъ исцѣлкниа бл(а)г(о)д(ѣ)тно . w(ть) г(оспод)а творещимь вѣр'но . б(о)ж(ь)ствнож и ч(ь)стнож празд(ь)нство .

Здесь мы не будем перечислять весь богатый гимнографический материал, встречающийся в сербских списках Службы святому Пантелеимону, а также продемонстрировать разные переводы песнопений и их текстологические варианты. Но все сказанное выше подтверждает, что нам предстоит серьезная и кропотливая работа по изучению этого произведения средневековой книжности.

<sup>15</sup> *Ивић П., Грковић М.* Дечанске хрисовује. Нови Сад, 1976. С. 69; *Грковић М.* Прва хрисовуља манастира Дечана. Београд, 2004. С. 80.

## Summary

### **T. Subotin-Golubovich**

#### **Service to St Pantaleimon in Serbian Manuscripts of the 13th and 14th Centuries**

St Pantaleimon (27th July) is counted among the Holy Unmercenary Healers. His cult played an important role in the political ideology of the Kómnenos dynasty. As is well known, it was this imperial dynasty that had influenced the development of the Serbian medieval state ever since Nemanja's rise to power. Having conquered Niš, the first thing Stefan Nemanja did was to restore the local church dedicated to St Pantaleimon, which already shows Nemanja's extraordinary regard for this saint. The service to St Pantaleimon has been preserved in a number of Serbian menaions dating from mid-13th century onwards: № 361 of the SASA Archive, № 647 of the National Library of Serbia, № 32 and № 35 of the Dečani Monastery, № 41 of the Peć Monastery, № 79 and № 254 of Hilandar Monastery and № 9 of Panteleimon Monastery. These services differ both in structure and contents. As the aforementioned codices also contain two translations incorporated into the service, a thorough textological analysis has yet to be carried out. In the manuscript № 32 of the Dečani collection, the theotokion in the 6th ode of the canon was evidently written by an anonymous Serbian author as it contains a clear reference to the Battle of Velbuzhd that took place on July 28th 1330, when King Stefan Dečanski defeated the armies of the Byzantine emperor Andronikos III and Emperor Michael of Bulgaria, who had attempted a joint attack on Serbia.

**АФОНО-СЕРБСКИЙ ОРИГИНАЛ  
СУПРАСЛЬСКОГО РУКОПИСНОГО КОМПЛЕКТА СЛУЖЕБНЫХ  
МИНЕЙ СЕРЕДИНЫ XVI ВЕКА И ЕГО ДАЛЬНЕЙШАЯ СУДЬБА\***

Недавно А. А. Турилов обратил внимание палеославистов на неисследованный памятник связей Супрасльского Благовещенского монастыря с Афоном — наполовину сохранившийся комплект Миней служебных середины (второй трети) XVI в. БВАНЛ: F 19–142 (сентябрь), F 19–145 (октябрь), F 19–154 (январь), F 19–163 (апрель), F 19–170 (июль), F 19–173 (август)<sup>1</sup>. Эти рукописи, находившиеся в супрасльской монастырской библиотеке при архимандрите Сергии Кимбаре в 1532–1557 гг. (Кимб. № 29–41: «Миней новых 13»)<sup>2</sup>, восходят к сербско-ресавскому оригиналу хиландарского происхождения (см. ниже).

Современное местонахождение сербского комплекта, некогда бытовавшего в Супрасле, неизвестно, но о его особенностях можно судить по сохранившемуся наполовину списку с него. Последний следует орфографии своего ресавского оригинала и содержит ряд текстовых особенностей:

1) в Службе св. Феодоре Александрийской (11 сент.) перед 8-й песнью канона приписка киноварью на верхнем поле: «З(д)е поча(х) писатии от извода Веняминаова» (F 19–142, л. 81 об.);

2) в конце Службы св. Иерофею (4 окт.) приписка с упоминанием афонской Великой Лавры св. Афанасия: «Сию не писаше изво(д) лаврьскыи, но исписах от стихираре, темь и бо(г) не иматъ» (F 19–145, л. 19);

3) Служба св. Арсению Сербскому (28 окт.) приписана в конце тома, после 31 октября (F 19–145, л. 153–157);

4) в заголовке на 29 октября отмечено: «Въ си(ж) днь стго Уроша краля, кти-тора места сего, паче же новые сей цркве» (F 19–145, л. 140).

По крайней мере три из указанных примет (октябрьские: № 2–4) являются копийными, т. е. перенесенными из более или менее отдаленных архетипов (в отношении

---

\*Искренне благодарю сотрудников библиотек за помощь в работе с хранящимися у них рукописными источниками, использованными в статье. Я особенно признателен руководству и работникам Археографического отделения Народной библиотеки Сербии, помогшим мне ознакомиться не только с хранящимися у них фондом, но и с микрофильмами (полными или частичными) рукописей некоторых иных (сербских и афонских) собраний.

<sup>1</sup> Турилов А. А. *Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья*. М., 2010. С. 402–403, примеч. 110. Об этих рукописях см.: Добрянский Ф. Н. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских*. Вильна, 1882. С. 281–282, 285, 288–290 (краткое описание); Морозова Н. А. *Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе: Каталог*. Vilnius, 2008. С. 53–54, 56–57, 59–62 (филиграни и датировка).

<sup>2</sup> См.: Темчин С. Ю. *Рукописи кимбаровского собрания Супрасльского Благовещенского монастыря (1532–1557 гг.)* // *Knygotyra*. Vilnius, 2010. Т. 54. Р. 179–180 (№ 18–23).

примет № 2–3 это уже было отмечено А. А. Туриловым): они встречаются также в некоторых южнославянских, преимущественно сербских, списках служебных Миней, что дополнительно свидетельствует о сербском оригинале супрасльского минейного комплекта (ниже рукописи даны в хронологической последовательности; звездочкой помечены позиции, известные мне лишь по литературе):

1. Сербская Минея на октябрь XIII–XIV вв. (НБКМ, № 518)<sup>3</sup>: примета № 2 (л. 11); текст, где могли бы проявиться приметы № 3 и 4, утрачен;

2. Сербско-македонская Минея на сентябрь–октябрь 1335–1345 гг. (Афон, Хиландар, № 142)<sup>4</sup>: примета № 2 (л. 152; сербская часть: л. 58 об.–227 об.);

3\*. Сербская Минея (попа Милоша) на сентябрь–октябрь первой трети XV в. (Афон, Великая Лавра св. Афанасия, Z-55)<sup>5</sup>: примета № 2 (л. 139 об.) и № 3 (л. 248–251);

4. Сербская Минея на октябрь XV в. (НБКМ, № 530)<sup>6</sup>: примета № 2 (л. 9 об.), № 3 (л. 129–133) и № 4 (л. 117 об.): В сии день паме(т) стого Уроша краля, ктитора места сего);

5. Болгарско-ресавская (со спорадическими юсами) либо сербская Минея на октябрь начала XVI в., переписанная с болгарского оригинала (НБКМ, № 906)<sup>7</sup>: примета № 3 (л. 227–233 об.);

6. Сербская Минея на октябрь третьей четверти XVI в. (собр. монастыря Дубоки поток (Косово), № 2)<sup>8</sup>: примета № 3 (л. 175–179 об.);

7. Сербская Минея на октябрь 1550–1560 гг. (Сербия, монастырь Николяц, № 36)<sup>9</sup>: примета № 2 (л. 21) и № 3 (л. 166 об.–170 об.);

8. Сербская Минея на октябрь 1550–1560 гг. (МСПЦ, № 84)<sup>10</sup>: примета № 3 (л. 223–230 об.), но под 28 числом Арсений не упоминается (см. л. 201);

<sup>3</sup> Цонев Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923. Т. 2. С. 50–51.

<sup>4</sup> Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 93; Matejić P., Thomas H. Catalog: Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University). Columbus (Ohio), 1992. Vol. 1. P. 368 (HM. SMS. 142); Турилов А. А., Мошкова Л. В. Славянские рукописи афонских обителей. Фессалоники, 1999. С. 150 (№ 365); Станковић Р. Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV–XV века. Београд, 2007. С. 42–43.

<sup>5</sup> Нихоритис К. Нови сведения за неизвестни южнославянски книжовници, ръкописи и преписи от атонските манастири // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 197–198; Matejić M., Bogdanovic D. Slavic Codices of the Great Lavra Monastery: A Description. Sofia, 1989. P. 527–540; Matejić P., Thomas H. Catalog: Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library... P. 141 (GLZ. 55); Турилов А. А., Мошкова Л. В. Славянские рукописи афонских обителей. С. 150–151 (№ 366).

<sup>6</sup> Цонев Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С. 58.

<sup>7</sup> Стоянов М., Кодов Х. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1964. Т. 3. С. 73–74; Христова Б., Караджова Д., Икономова А. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България: Своден каталог. София, 1982. Т. 1. С. 106 (№ 264).

<sup>8</sup> Богдановић Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века). Београд, 1982. С. 62 (№ 770).

<sup>9</sup> Станковић Р. Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никољца // АП. Београд, 1994. Бр. 16. С. 170.

<sup>10</sup> Суботин-Голубовић Т. Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века. Београд, 1999. С. 205 (№ 321); Станковић Р. Рукописне књиге Музеја Српске православне цркве у Београду: водени знаци и датирање. Београд, 2003. С. 28–29.

9\*. Болгарская Минея на октябрь середины XVI в. из Успенского монастыря в Трескавце близ Прилепа (ГИМ, собр. А. Хлудова, № 168)<sup>11</sup>: примета № 3 (л. 74 об.–79);

10. Сербская Минея на октябрь XVI в. (НБКМ, № 150)<sup>12</sup>: примета № 3 (л. 204–207 об.);

11. Сербская Минея на октябрь XVI в., бытовавшая в Топлице под Прилепом (НБКМ, № 916)<sup>13</sup>: примета № 3 (л. 117–181 об.);

12. Сербская Минея на октябрь 1590–1600 гг. (Афон, Хиландар, № 236), писанная, вероятно, в самом Хиландаре (стихира на Введение выписана в качестве храмовой на л. 210 об.)<sup>14</sup>: примета № 2 (л. 29: б(о) не(с), тако обрето(х) оу изво(д)) и № 3 (л. 204–209 об.);

13. Сербская Минея на октябрь 1615 г. (САНУ, № 358)<sup>15</sup>: примета № 3 (л. 137–139 об.).

К этому списку, вероятно, следует добавить еще несколько рукописей. Так, сербская Минея на октябрь 1510–1520 гг. (МСПЦ, № 153)<sup>16</sup> не содержит искомым примет, но под 28 октября (л. 202) указано, что Служба Арсению выписана в конце книги, однако последняя обрывается на 29 октября. Видимо, Служба Арсению некогда завершала эту рукопись. Аналогичное указание под той же датой (л. 165) содержит сербская Минея на октябрь 1470–1480 гг. (САНУ, № 286)<sup>17</sup>, также с утраченным концом. Наконец, сербская Минея на октябрь 1621 г. (Черногория, Цетиньский монастырь, № 19)<sup>18</sup> содержит то же указание под 28 октября (л. 228), но Служба Арсению находится не в конце книги, а под тем же числом (л. 236–242), после основной службы дня. Вероятно, на каком-то этапе она была перемещена с конца тома на надлежащую дату.

---

<sup>11</sup> Попов А. Н. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 349; Куев К. Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. Второ преработено и допълнено издание. София, 1986. С. 91; Николова С. и др. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва: Каталог. София, 1999. С. 37 (№ 30).

<sup>12</sup> Цонев Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. София, 1910. Т. 1. С. 105.

<sup>13</sup> Стоянов М., Кодов Х., Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С. 80–81.

<sup>14</sup> Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа... С. 115; Matejic P., Thomas H. Catalog: Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library... P. 419 (НМ. SMS. 236); Турилов А. А., Мошкова Л. В. Славянские рукописи афонских обителей. С. 152 (№ 371); Станковић Р. Водени знаци хиландарских српских рукописа XVI века. Београд, 2010. С. 68.

<sup>15</sup> Богдановић Д. Инвентар ћирилских рукописа... С. 62 (№ 775).

<sup>16</sup> Станковић Р. Рукописне књиге Музеја Српске православне цркве... С. 50.

<sup>17</sup> Стојановић Љ. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске краљевске академије. Београд, 1901. С. 26 (№ 49); Богдановић Д. Инвентар ћирилских рукописа... С. 61 (№ 751).

<sup>18</sup> Богдановић Д. Инвентар ћирилских рукописа... С. 62 (№ 776).

С другой стороны, некоторые рукописи представленного выше перечня могут относиться к иной текстологической традиции. Так, сербская Минея 1550–1560 гг. с приписанной в конце Службой Арсению (позиция 8) не содержит обычного для указанных выше списков упоминания об этом святом под 28 октября. Видимо, заключавшая октябрьский том Служба Арсению могла распространяться на новые списки изолированно от предшествующего текста.

Любопытно, что октябрьские приметы № 2–4 характеризуют (одновременно или порознь) также многие восточнославянские служебные Минеи, в том числе происходящие из Великого княжества Литовского и Польского Королевства:

14. Минея на октябрь конца XV в. из Маркова Свято-Троицкого монастыря под Витебском, основанного в 1633 г. (БВАНЛ, F 19–144)<sup>19</sup>: примета № 3 (л. 259–265 об.);

15. Минея на октябрь конца XV – начала XVI в. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 481)<sup>20</sup>: примета № 3 (л. 195 об.–200 об.);

16. Минея на октябрь, писанная в Ростове в 1501 г. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 482)<sup>21</sup>: примета № 3 (л. 268 об.–276);

17\*. Минея на октябрь 1530–1560-х гг. великорусского происхождения (Киев, Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского, собр. Выдубицкого монастыря (ф. 309), № 567)<sup>22</sup>: примета № 3 (в конце тома);

18. Минея на октябрь, писанная Ониском из Калиша в старосамборском Костеле монастыре в 1545 г. (НМАШ, Ркк-476): примета № 3 (с. 356–367) и № 4 (с. 323 киноварью на нижнем поле); текст, где могла бы проявиться примета № 2, утрачен;

19. Минея на октябрь из супрасльского комплекта середины (второй трети) XVI в. (БВАНЛ, F 19–145): примета № 2 (л. 19), № 3 (л. 153–157) и № 4 (л. 140);

20. Минея на октябрь XVI (?) в. из города Стрый Львовской области (НМАШ, Ркк-245): примета № 3 (л. 127 об.–132 об.); текст, где могла бы проявиться примета № 2, утрачен;

21. Минея на октябрь XVI (?) в. из села Гусовыйско Перемышльской епархии (НМАШ, Ркк-588): примета № 2 (л. 18), № 3 (л. 149 об.–155) и № 4 (л. 138, киноварью на боковом поле);

---

<sup>19</sup> Добрянский Ф. Н. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки... С. 282 (краткое описание); Морозова Н. А. Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе... С. 53 (роспись филиграней и датировка).

<sup>20</sup> Иларий, иером., Арсений, иером. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 2. С. 161–162; Турилов А. А. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в СССР (Для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). М., 1986. С. 256 (№ 2745; датировка).

<sup>21</sup> Иларий, иером., Арсений, иером. Описание славянских рукописей... Ч. 2. С. 162.

<sup>22</sup> Иванова О. А., Гальченко О. М., Гнатенко Л. А. Слов'янська кирилична рукописна книга XVI ст. з фондів Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: Науковий каталог. Палеографічний альбом. Київ, 2010. С. 250–251 (№ 135).

22. Миная на октябрь–ноябрь из минейного комплекта 1555 г. дьяка Иоанна из Посады Рыботыцкой (Варшава, Народная библиотека, № 12129 т. 2 III (Акс. 2625))<sup>23</sup>; примета № 2 (л. 19 об.) и № 3 (л. 165–168 об.);

23. Миная на октябрь, писанная Иоанном Медулькой из Соли в 1556 г. и поступившая из села Страшевичи Старосамборского района (НМАШ, Ркк-723); примета № 3 (л. 144–148 об.); текст, где могла бы проявиться примета № 2, утрачен;

24. Миная на сентябрь–октябрь 1567 г. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 468)<sup>24</sup>; примета № 3 (л. 335 об.–340).

25. Миная на сентябрь–октябрь 1572 г. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 469)<sup>25</sup>; примета № 3 (л. 475 об.–480 об.).

26. Миная на сентябрь–октябрь XVI в. (ранее 1575 г.), поступившая из Потелича, но принадлежащая комплекту из города Самбор Перемышльской епархии (НМАШ, Ркк-641); примета № 2 (лист не пронумерован) и № 3 (л. 298 об. с началом Службы Арсению, далее утрата);

27. Миная на октябрь последней четверти XVI в. из комплекта Добромильского Свято-Онуфриевского монастыря в Галиции (ННБС, собр. Центрального василианского архива и библиотеки во Львове (ф. 3), № 778)<sup>26</sup>; примета № 2 (л. 18), № 3 (л. 172–177 об.) и № 4 (л. 155 об., киноварью на нижнем поле);

28. Миная на сентябрь–октябрь последней четверти XVI в. из комплекта, писанного неким Андреем в Жидачове, что в Галиции (ННБС, собр. Библиотеки Института «Народный Дом» во Львове (ф. 2, оп. 1), № 48)<sup>27</sup>; примета № 2 (с. 201) и № 3 (л. 338 об.–341 об.);

29. Миная на октябрь конца XVI – начала XVII в. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 490)<sup>28</sup>; примета № 3 (л. 352–360 об.);

30. Миная на октябрь–ноябрь начала XVII в. (ННБС, собр. Библиотеки Научного общества им. Т. Г. Шевченко во Львове (ф. 1, оп. 1), № 59); примета № 3 (л. 132–137); текст, где могла бы проявиться примета № 2, утрачен;

31. Миная на сентябрь–октябрь начала XVII в. (основная часть: ННБС, собр. Центрального василианского архива и библиотеки во Львове (ф. 3), № 687; фрагмент: там же, собр. А. С. Петрушевича (ф. 77, оп. 1), № 450/1); примета № 2 (с. 230) и № 3 (фрагмент из собрания Петрушевича);

---

<sup>23</sup> Naumow A., Kaszlej A. *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce: Katalog, wydanie drugie zmienione*. Kraków, 2004. S. 277–278 (№ 584); Kaszlej A. *Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu*. Warszawa, 2011. S. 144–145. (Inwentarze rękopisów Biblioteki Narodowej, t. 2) Об этом минейном комплекте см.: Naumow E. *Ioann z Posady Rybotyckiej i jego mineje // Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa / ed. S. Stępień. Przemyśl, 1994. T. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*. S. 335–340. О списке Службы Арсению: *Kuczyńska M. Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*. Szczecin, 2003. S. 101–102.

<sup>24</sup> *Иларий, иером., Арсений, иером.* Описание славянских рукописей... Ч. 2. С. 159.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України: Каталог / ред. М. М. Кольбух. Львів, 2007. Т. 1: XI–XVI ст. С. 307 (№ 235).

<sup>27</sup> Там же. С. 307–208 (№ 236).

<sup>28</sup> *Иларий, иером., Арсений, иером.* Описание славянских рукописей... Ч. 2. С. 163.

32. Миния на октябрь–ноябрь начала XVII в. из церкви св. Параскевы–Пятницы села Старая Соль (НМАШ, Ркк-341): примета № 2 (л. 12) и № 3 (л. 161–165 об.);

33. Миния на сентябрь–октябрь из минейного комплекта первой четверти XVII в. Потульницкого (?) монастыря (Варшава, Народная библиотека, № 12140 t. 1 IV (Акс. 2812))<sup>29</sup>: примета № 2 (л. 218) и № 3 (л. 379–383 об.);

34. Миния на октябрь, писанная в 1639 г. «многогрешным» Иоанном (ГНБК, № 819107): примета № 3 (л. 202–206 об.);

35. Миния на октябрь–ноябрь первой половины XVII в., некогда принадлежавшая Петру Могиле (см. запись на внутренней стороне верхней крышки переплета), «архиепископу» Киево-Печерской Лавры (ГНБК, № 819019): примета № 3 (л. 142–145 об.);

36. Миния на октябрь XVII в. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 491)<sup>30</sup>: примета № 3 (л. 414–424);

37. Миния на октябрь XVIII в. (ГНБК, № 819291): примета № 2 (л. 24) и № 3 (под датой 28 октября на л. 165 помещено сообщение то том, что Служба Арсению приписана в конце книги, хотя в действительности ее там нет)<sup>31</sup>.

Не исключено, что сюда же следует добавить Минею служебную на октябрь–ноябрь 1703 г. из комплекта, писанного Феофилом Дунаевским (ННБС, собр. Центрального василианского архива и библиотеки во Львове (ф. 3), № 91)<sup>32</sup>, которая не содержит искомым примет, но под 28 октября Арсений Сербский упомянут в заглавии дня (л. 164), однако Службы ему нет.

Хотя мною просмотрена лишь часть рукописной традиции, к тому же содержащая утраты (особенно там, где могла бы проявиться примета № 2), все же подведем предварительный итог. Относительная частотность примет № 2–4 в выявленных южно- и восточнославянских списках примерно одинакова:

Текстовые приметы	Общее количество содержащих их рукописей	
	южнославянских	восточнославянских
№ 2	6	10
№ 3	11	24
№ 4	1	4

Степень распространения примет № 2–4 не является прямо пропорциональной их относительной древности, о чем свидетельствует хронология их появления в выявленных южно- и восточнославянских списках:

<sup>29</sup> Naumow A., Kaszlej A. Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce... S. 289–290 (№ 602); Kaszlej A. Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu. S. 150–151. О списке Службы Арсению см.: Kuczyńska M. Południowosłowiańska poezja liturgiczna... S. 102–107.

<sup>30</sup> Иларий, иером., Арсений, иером. Описание славянских рукописей... Ч. 2. С. 164.

<sup>31</sup> Эта позиция перечня показывает, что при переписывании восточными славянами октябрьского тома со Службой Арсению в конце последняя могла опускаться (либо переноситься с конца книги на 28 октября), так что круг восточнославянских списков, восходящих к одним и тем же южнославянским архетипам в действительности будет шире, чем это можно выделить на основании используемых здесь текстовых примет.

<sup>32</sup> Об этом писце см.: Запаско Я. П. Доброписці тоді славні були: Нариси з історії українського рукописного мистецтва. Львів, 2003. С. 88.

Текстовые приметы	Хронология древнейших списков	
	южнославянских	восточнославянских
№ 2	XIII (?) – перв. пол. XIV в.	сер. (втор. треть) XVI в.
№ 3	перв. треть XV в.	кон. XV в.
№ 4	XV в.	1545 г.

С учетом исторических данных это интерпретируется так: в южнославянской традиции сначала (конец XIII (?) – первая половина XIV в.) появилась приписка с упоминанием афонской Великой Лавры св. Афанасия в конце Службы сщмч. Иерофею на 4 октября (примета № 2), затем (не позже первой трети XV в.) в конец тома была добавлена Служба свт. Арсению Сербскому (примета № 3) вероятного авторства архиепископа Даниила II (1324–1337)<sup>33</sup>, а еще позже (первая половина XV в.) под 29 октября вписано упоминание св. короля Уроша (примета № 4).

Ниже мы увидим, что добавление Службы Арсению в конец октябрьской Минеи отражает процесс вторичной сербизации исходно болгарской книжности афонской Великой Лавры св. Афанасия (известия о деятельности здесь сербских писцов сохранились с середины XIV в.), а распространение этой книжности на Русь стало возможным после появления (не позднее рубежа XIV/XV вв.) в этой обители восточнославянских книжников.

При этом Служба Арсению приписывалась в конец тома по крайней мере двух южнославянских архетипов, в одном из которых примета № 2 отсутствовала (что обеспечило распространение одной лишь приметы № 3), а в другом – уже присутствовала (это дало сочетание примет № 2 и 3)<sup>34</sup>. В один из списков последнего была дополнительно внесена примета № 4.

Одинокое либо комплексное присутствие примет № 2–4 в выявленных южно- и восточнославянских списках обобщает следующая таблица:

Текстовые приметы	Рукописи (указываются номера позиции в перечне)	
	южнославянские	восточнославянские
№ 2	1, 2	–
№ 3	5, 6, 8–11, 13	14–17, 20, 23–25, 29, 30, 34–36
сочетание № 2 и 3	3, 7, 12	22, 26, 28, 31–33 и, видимо, 37
сочетание № 3 и 4	–	18
сочетание № 2, 3 и 4	4	19, 21, 27

<sup>33</sup> О структуре и текстологической традиции Службы (ее древнейшее свидетельство содержится в Хиландарском Типиконе монаха Романа 1331 г.) см.: *Јелесијевић С.* Један руски препис службе светом Арсенију, архиепископу српском // ПКЈИФ. Београд, 2004. Књ. 70, св. 1–4. С. 119–137 (с литературой), а также: *Gil D.* Serbska hymnografia narodowa. Kraków, 1995. S. 46–48.

<sup>34</sup> Теоретически возможен и иной сценарий: Служба Арсению была дописана в конец лишь одного оригинала, уже содержавшего примету № 2, но на одном из этапов дальнейшей текстовой истории начало кодекса (по крайней мере до Службы на 5 октября) было списано с иного источника, в котором примета № 2 отсутствовала. Однако до текстологического обоснования этого сложного сценария его следует считать менее вероятным.

Как видим, к восточным славянам попало как минимум три южнославянских оригинала этой традиции: один из них содержал лишь приметку № 3 (он отражен в собранном мною восточнославянском материале с конца XV в.)<sup>35</sup>, второй — сочетание примет № 2 и 3 (зафиксировано у восточных славян с 1555 г.), третий — сочетание примет № 2–4, фиксируемое начиная с супрасльского минейного комплекта середины (второй трети) XVI в. (позиция 19).

К третьему оригиналу восходит также старосамборский список 1545 г. (позиция 18) с утраченным началом, где мола бы проявиться приметка № 2. Вероятно, рукопись некогда содержала все три интересующие нас приметки (ведь наличие одних лишь примет № 3 и 4 более нигде не зафиксировано). Следовательно, ее следует признать древнейшим точно датированным восточнославянским списком, содержащим сочетание примет № 2–4. Он почти синхронен супрасльским Минеем середины (второй трети) XVI в., которые все же были созданы, видимо, несколько ранее: в сохранившихся шести супрасльских томах зафиксированы филигранные, идентичные обнаруженным в источниках 1542 (три филигранные) и 1552 гг. (одна филигрань)<sup>36</sup>.

Наряду с этими двумя списками к тому же сербскому оригиналу восходят еще две восточнославянские рукописи: список XVI (?) в. из села Гусовыйско Перемышльской епархии (позиция 21) и рукопись последней четверти XVI в. из комплекта Добромильского монастыря в Галиции (позиция 27). Таким образом, из четырех восточнославянских списков, восходящих к одному сербскому оригиналу<sup>37</sup>, три бытовали в Перемышльской епархии (в том числе писанный в Старом Самборе в 1545 г.) и один — в Супрасле (древнейший из всех 4-х списков группы).

Эти данные следует понимать так: сербский комплект Миней оказался в Супрасле в начале игуменства архимандрита Сергия Кимбара (1532–1565), но после переписки был отправлен (ранее 1545 г.) в Перемышльскую епархию, чья кафедра в 1254–1552 гг. находилась в Старом Самборе. Видимо, перемещение сюда сербского комплекта состоялось при перемышльском и самборском епископе Арсении (1539–1549): он назван в колофоне старосамборской октябрьской Миней 1545 г. (позиция 18, л. 365). В своем письме Киевскому митрополиту Макарию II, писанному предположительно около 1536 г., Сергий Кимбар трижды ссылается на перемышльский Типик<sup>38</sup>, что должно указывать на супрасльско-старосамборские связи. С учетом этих данных пребывание сербского минейного комплекта в Супрасле (и создание их супрасльского списка) следует датировать 1532–1545 гг. Следовательно, в монастырской описи 1557 г.

<sup>35</sup> Время появления Службы Арсению у восточных славян определяется так: «С сер. XV в. известны и восточнослав. списки службы А[рсению] (редакция архиеп. Даниила) в составе Миней служебных и праздничных, получившей к XVI в. достаточно широкое распространение и в Московской Руси и в Западнорусской (Киевской) митрополии» (Турилов А. А. Арсений I // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 422).

<sup>36</sup> Филигрань «Кабан» (разновидности а и б) в рукописи F 19–145; «Медведь» и «Узкая тиара с крестом и звездой» в рукописи F 19–154 (Морозова Н. А. Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе... С. 54, 56).

<sup>37</sup> К нему же восходит и сербский список XV в. (позиция 4).

<sup>38</sup> См. публикацию: Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Т. 7, ч. 1. С. 6.

сербские Минеи не могли быть описаны в составе ионинского книжного собрания (1500–1532 гг.), как предполагалось ранее<sup>39</sup>.

По дополнительным текстовым признакам из разных октябрьских Служб я установил, что древнейший из просмотренных мною восточнославянских списков, содержащих хотя бы одну из интересующих нас текстовых примет (позиция 14 с приметой № 3), содержит тот же перевод минейного текста, что и супрасльский комплект, списанный с сербско-ресавского оригинала. Это значит, что во второй трети (середине) XVI в. в Супрасле был скопирован южнославянский перевод Минеи, известный у восточных славян еще до основания Супрасльской обители, по крайней мере с конца XV в.

Вряд ли можно сомневаться в том, что этот южнославянский перевод служебных Минеи был выполнен болгарскими книжниками афонской Великой Лавры св. Афанасия, подготовившими в конце XIII (?) – первой половине XIV в. церковнославянские тексты для богослужения по Иерусалимскому уставу<sup>40</sup>. Вероятно, там же в первой трети XV в. был создан сербский список Минеи, том которого (Минея попа Милоша) содержит сочетание примет № 2 и 3 (позиция 3). Один из последующих списков этого сербского комплекта болгарского перевода Минеи около середины XV в. был принесен на Русь.

К тому же архетипу восходил сербский список, переписанный в Супрасле во второй трети (середине) XVI в. Смысл находящейся в нем приписки с упоминанием «извода Венияминова» (примета № 1) остается неясным, но имя короля Уроша под 29 октября (примета № 4) было вписано, вероятно, в Хиландарском монастыре на Афоне. По-видимому, афонско-сербский комплект переписанных в Супрасльском монастыре служебных Минеи был принесен на Подляшье из самого Хиландара.

## Summary

S. Y. Temchin

### The later history of the Serbo-Athonite Service Menaia copied in Suprasl in mid-16th century

The author has identified three later East Slavic manuscript copies of the Service Menaion for October (all of them are from Galicia, the earliest made in Staryi Sambor in 1545) which contain the same three textual peculiarities as in the earlier Suprasl copy of a Serbian antigraph. After having been copied in Suprasl shortly after 1532, the latter must have been sent to the Bishopric of Przemyśl to be copied there.

<sup>39</sup> Я ошибочно отождествлял их с позициями ионинского книжного собрания Супрасля Ион. № 81–92: «Минеи старых 12», см.: Темчин С. Ю. Рукописи кимбаровского собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. С. 179 (№ 18).

<sup>40</sup> Подробнее см.: Турилов А. А. Великая лавра. Славяне в Великой лавре // ПЭ. М., 2004. Т. 7. С. 388–389 (с литературой).

**ЛИТУРГИЈА СВЕТОГ АПОСТОЛА ЈАКОВА  
У СРПСКОМ РУКОПИСНОМ ПРЕДАЊУ: ОД СВЕТЕ ГОРЕ 17.  
ДО КАРЛОВАЧКЕ МИТРОПОЛИЈЕ 18. И 19. ВЕКА \*\***

Недавно упокојени Епископ жички Хризостом Столић припремио је и уредио 1985. прво штампано издање Литургије Светог апостола Јакова на црквенословенском језику у српској црквеној и културној средини<sup>1</sup>. Наводећи изворе које је користио у њеном приређивању, поред два штампана грчка и једног руског издања, као основни текст којим се користио истакао је српски рукописни Хиландарски Служабник № 332. Тада је написао да је: «... ова света Литургија била непозната у пракси Српске Православне Цркве, сем што постоји на српскословенском језику *један* (подвукао ВВ) рукописни служабник из 17. века у манастиру Хиландару»<sup>2</sup>. Ово мишљење није делио само Епископ Хризостом.

Међутим, најновија истраживања јужнословенских рукописа показала су да, поред поменутог хиландарског списа, постоји још рукописа ове службе. Пре но што се позабавимо њима погледајмо како се одвијао даљи Хризостомов рад.

---

\* Универзитет у Београду – Православни богословски факултет. [vvukasinovic@bfspc.bg.ac.rs](mailto:vvukasinovic@bfspc.bg.ac.rs)

\*\* Захваљујем се на указаној помоћи: Анатолију Турилову из Москве, Васји Велиновој из Софије и Боривоју Чалићу из Вуковара.

<sup>1</sup> Епископ Хризостом је приредио и објавио следеће варијанте Јаковљеве службе: Божанствена Литургија светог апостола Јакова брата Господњег по телу и првог Епископа јерусалимског / припремио и уредио за јерејско свештенодејствовање о. Хризостом Столић Хиландарац. Машинопис. Хиландар, 1982; Божанствена Литургија светог апостола Јакова брата Божијег и првог Епископа јерусалимског / (црквенословенски текст, српске рубрике) припремио и уредио за јерејско свештенослужење о. Хризостом Столић Хиландарац. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, 1985; Божанствена Литургија светог апостола Јакова брата Божијег и првог епископа јерусалимског. Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 1992 (=БЛСЈ); Литургија Пређеосвећених дарова Светога апостола Јакова Брата Божијег (среда четврте недеље великог поста). Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 1996 (=ЛПДСЈ); Литургија Пређеосвећених дарова Светога апостола Јакова Брата Божијег (Велики понедељак). Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 1996; Литургија Пређеосвећених дарова Светога апостола Јакова Брата Божијег (Велики уторак). Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 1996; Литургија Пређеосвећених дарова Светога апостола Јакова Брата Божијег (Велика среда). Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, 1996.

<sup>2</sup> Божанствена Литургија светог апостола Јакова брата Божијег и првог Епископа јерусалимског. Београд 1985. С. 62. Овде је реч о рукопису Хиландарске збирке № 332, из средине 17. века који је написан полууставним писмом, српским ресавским правописом. Садржи Литургију Светог Јакова и Светог Петра. (Славянские рукописи Афонских обителей / сост. А. А. Турилов и Л. В. Мошкова. Фессалоники, 1999. С. 133.)

**а. Литургија Светог апостола Јакова у савременом богослужбеном животу Српске Цркве**

Следећи корак Епископа Хризостома у објављивању Јаковљеве литургије састојао се у томе да њен текст преведе на српски говорни језик и објави је у Вршцу 1992. године, седам година након црквенословенског издања. Литургију је превео прота Матеја Матејић. Матејићев превод критиковао је Епископ Атанасије Јевтић назвавши га: «...лошим српским преводом, притом само са словенског»<sup>3</sup>. Владика Атанасије је, напоменимо, поново превео и објавио ову Литургију<sup>4</sup>.

Поред пуне службе приписане Апостолу Јакову епископ Хризостом објавио је 1996. у Вршцу и Пређеосвећену литургију која, када је ауторство у питању дели судбину претходног дела. Ову службу превела је са грчког «група преводилаца Епархије банатске» док је «објашњење свештенорадњи», односно рубрике, дао Епископ банатски Хризостом. Издање има пратећи текст *О Литургији Пређеосвећених Дарова Светога Апостола Јакова Брата Божијега и првога епископа Јерусалимскога*<sup>5</sup>. Предлогак који су преводиоци имали пред собом било је Фундулисово издање из 1979. године коме су придодате опширне рубрике<sup>6</sup>. Ова служба објављена је у четири свеске јер су њени променљиви делови (међу које, поред библијских читања и химнографских елемената спадају и заамвоне молитве) додавани за сваки дан основној структури ради лакшег сналажења свештенослужитеља<sup>7</sup>.

На овом месту треба застати и позабавити се једним феноменом који не карактерише само поменута издања него и приручнике литургике који су били нормативни у временима која су за нама. Преводиоцу и приређивачу ових литургија близак је један *историјски и богословски анахронизам* — он их, по правилу и традицији, приписује апостолима чија имена данас носе. Тако за Јаковљеву литургију каже да је: «...*најстарија*<sup>8</sup> хришћанска литургија коју је својим богонадахнутим устима изрекао свети апостол Јаков»<sup>9</sup>. Исто то понавља за Пређеосвећену службу светога Јакова где вели да је «...ова литургија још из апостолских времена» те самим тим дело Апостола Јакова<sup>10</sup>.

Савремена литургиологија за Литургију која се приписује Јакову брату Божијем и Епископу Јерусалимском вели да је настала у Јерусалимској Цркви

<sup>3</sup> *Јевтић А.* Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 2 — свештенослужење, причешће. заједница богочовечанског Тела Христовог. Београд; Требиње, 2007. С. 8.

<sup>4</sup> Исто. С. 11–62.

<sup>5</sup> ЛПДСЈ. С. 71–73.

<sup>6</sup> Исто. С. 72.

<sup>7</sup> Исто. С. 73.

<sup>8</sup> Није на одмет подсетити да је познато мишљење по коме је Јаковљева служба најстарија, а да су наредне (Василијева и Јованова) настајале скраћивањем, услед опадања побожности и подвижничког духа код народа, приписано Проклу Патријарху цариградском (434–446) нетачно. Овај псевдо епиграф написао је Константин Палеокапа у 16. веку (*Јевтић А.* Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 2. С. 9) како је показао Ф. Џ. Лирој (*Leroy F. J. Proclus, De Traditione Divinae Missae: un faux de С. Paleocappa // Orientalia Christiana Periodica. 1962. Vol. 28. P. 288–99.*)

<sup>9</sup> БЛСЈ. С. 61.

<sup>10</sup> ЛПДСЈ. С. 72.

крајем 4. или почетком 5. века<sup>11</sup>. Нови резултати хронолошких истраживања њеног порекла датирају је прецизније — негде између 370. и 400. године<sup>12</sup>.

Компаративна литургиолошка истраживања показала су њену, где текстуалну где структуралну, сличност са Марковом Литургијом као и Литургијом Апостолских установа<sup>13</sup>, али највећи степен подударности ипак има са старијим слојевима Литургије Светог Василија Великог. Још је један од пионира савремене литургичке мисли Дом Грегори Дикс поставио тезу по којој постоји један заједнички извор Василијеве и Јаковљеве службе чије су они потоње разраде<sup>14</sup>.

Овом питању посебну монографску студију посветио је Џон Фенвик<sup>15</sup>. Он сличност Јаковљеве и Василијеве Службе тумачи претпоставком да су оне у ствари независне разраде и прераде заједничког предлошка, оригинала, који је најверније сачуван у египатској верзији (најстаријем слоју тзв. василијевског предања) Литургије Светог Василија<sup>16</sup>. Сама, пак, Јаковљева литургија, с краја четвртога столећа, по њему је богословски мудро изведена синтеза палестинских извора (Литургије Мистагошких катихеза и богословља Јевсевија Кесаријског) сараном, египатском, формом анафоре Светог Василија<sup>17</sup>. Џон Витвлиет који је резимирао досадашња научна достигнућа у истраживању развоја Јаковљеве литургије сматра да није само та најранија форма Василијеве службе послужила редактору Јаковљеве литургије него је он знао и за касније верзије Василијеве службе којима се такође користио у наредним фазама рада<sup>18</sup>.

Питање ауторства Пређеосвећених литургија је још компликованије. Аутор Византијске службе овога типа свакако није Григорије Двојеслов што је Стефан Алексопулос показао на озбиљан и задовољавајући начин<sup>19</sup>. Слична ствар је и са палестинском варијантом ове службе. Иако се на више места помиње Свети Јаков као могући аутор праформе Литургије Пређеосвећених дарова то није тачно и њен аутор, попут свог византијског колеге, такође остаје непознат. Међутим, веза између Светога Града и ове врсте службе ипак постоји. Три литургијска извора, од којих је најпознатији Катедрални типик цркве Васкрсења у Јерусалиму, Часнога Крста № 43, указују на постојање посебне службе овога типа у јерусалимској традицији<sup>20</sup>.

<sup>11</sup> *Witvliet J. D. The Anaphora of St. James // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, Minnesota, 1997. P. 153–154.*

<sup>12</sup> *Ibid. P. 167.*

<sup>13</sup> *Ibid. P. 163–164.*

<sup>14</sup> *Ibid. P. 164.*

<sup>15</sup> *Fenwick John R. K. The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation in to their Common Origin. Roma, 1992. (Orientalia Christiana analecta; 240).*

<sup>16</sup> *Ibid. P. XXIV.*

<sup>17</sup> *Witvliet J. D. The Anaphora of St. James. P. 153.*

<sup>18</sup> *Ibid. P. 168.*

<sup>19</sup> *Alexopoulos S. The Presanctified Liturgy in The Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components: A Dissertation. Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Notre Dame, Indiana, 2004. P. 60–69.*

<sup>20</sup> *Ibid. P. 127–131.*

**б. Литургија Светог апостола Јакова у српској богослужбеној прошлости**

Као што рекосмо, најновија истраживања српских богослужбених рукописа показала су да поред поменутог светогорског, хиландарског, списа постоји још јужнословенских рукописа ове службе. Сви они воде порекло из Карловачке митрополије<sup>21</sup> а директно су повезани са преводилачким радом Партенија Павловића, Епископа посвећења Карловачке митрополије.

Викарни Епископ – или *Епископ Посвећења*, како је називан – Партеније Павловић, био је веома значајна личност не само за литургијски живот у Карловачкој митрополији. Он је, попут његовог познатијег савременика и сабрата у епископату Дионисија Новаковића, био пострижник манастира Савине, о чему је оставио писаног трага. У својој *Автобиографији* пише како га је заједно са *љубомудрим Дионисијем* Епископ Стефан Љубибратић зађаконоио у Далмацији<sup>22</sup> и да је то било у манастиру Савини где су и замонашени<sup>23</sup>. Партеније је изабран 1751. године за викара Митрополиту Павлу Ненадовићу<sup>24</sup>. На хиротонији у манастиру Раковцу, 14. септембра 1751. у заклетви коју је тада изговорио, новопосвећени Епископ је обећао да неће прићи унији, тражити епархију у Митрополији, јести месо (што је сматрано за чин верско-исповедног, а не дисциплинарног карактера) и сл.<sup>25</sup> То видимо и из књиге *Епископске заклетве и исповедања вере*<sup>26</sup>, у којој се налазе царске одлуке о изабрању и синђелије Павла Ненадовића о посвећењу за Епископе. Ту се, у својој заклетви, Партеније Павловић потписао као изабрани Епископ посвећења Архиепископије карловачке и архимандрит Саборне светониколајевске цркве.

Партеније је био полиглота и преводилац са разних језика. Један од његових превода, овога пута са грчког језика, јесте Литургија апостола Јакова. Партеније је ову Литургију превео, уколико претпоставимо да је то урадио у епископском чину како стоји у колофону ових рукописа, негде између 1751, када је посвећен у чин Епископа, и 1760. када је умро.

За сада знамо за постојање три оваква рукописа. Ниједан од њих није Партенијев аутограф. О једном је оставио запис Димитрије Руварац а два смо ми пронашли.

У свом коментару на Аутобиографију Партенија Павловића Димитрије Руварац пише да се у манастиру Фенеку налазио превод Литургије Светог Апостола Јакова Епископа Партенија, рукопис № 28, који је, најмање двадесет

---

<sup>21</sup> Карловачка митрополија била је самостална српска црквена област у Хабзбуршкој монархији. Настала је након прве Сеобе Срба 1690. године од новопридошлог народа и Срба који су од раније живели на тим просторима. Карловачка митрополија добила је име по свом дугогодишњем седишту, Сремским Карловцима, а претеча су јој биле краткотрајне митрополије у Сентандреји (1690—1708) и манастиру Крушедолу (1708—1713). Од 1848. до 1913. Митрополит карловачки је почасно носио титулу Патријарха Српског. Године 1920. Карловачка митрополија је спојена са другим српским обласним црквама у јединствену Српску патријаршију.

<sup>22</sup> *Р[уварац] Д.* Аутобиографија Партенија Павловића епископа посвећења // Српски Сион. 1905. Бр. 14. С. 397.

<sup>23</sup> Исто. С. 398.

<sup>24</sup> Исто. Бр. 18 С. 527.

<sup>25</sup> Исто. С. 554.

<sup>26</sup> Епископске заклетве и исповедања вере Карловачке Митрополије // ПБ, № 116, 195а.

година након Партенијевог превода, за Фенечку обитељ, преписао у манастиру Гргетегу калуђер Вартоломеј:

*Во славу Свјатија Јединосущнија и животворјашчија и нераздјелимија Троици, Отца и Сина и Свјатаго Духа. Списасја сија божественаја литургија: свјатаго апостола и брата божија Јакова; во обичежителном манастирје Гергетекје. Ешче тичанием, настојанием и иждивением пречестњеишаго отца игумена кир Софронија Стефановића с братијеју, јеже списано, и устроена<sup>27</sup> јест монахом Вартоломеем в љето 1780. мца Јулија, дња 25<sup>28</sup>.*

Монах Вартоломеј је, колико нам је за сада познато, за собом оставио 15 рукописа. Међу њима се налазе богослужбене књиге, службе, житија и историографски списи<sup>29</sup>. Највећи део њих је сачуван. Међу њима, на жалост, није и Литургија којом се ми бавимо, стога о том препису говоримо само на основу литературе. Вартоломеј је писао у два значајна центра Карловачке Митрополије — Крушедолу 1770, 1774. и 1775. и Гргетегу 1780. године<sup>30</sup>. У гргетешком скрипторијуму радио је под надзором Кирила Живковића<sup>31</sup>, теолога, преписивача, издавача и будућег пакрачког Епископа<sup>32</sup>. Кирило Живковић био је настојатељ манастира Гргетега од 1778. до 1786. године<sup>33</sup>. Да је и у време Вартоломејевог преписивање Партенијевог превода 1780. године управо Кирил био игуман у Гргетегу види се и из Живковићевог преписа Рајићевог дела: «Беспристраснаја историческаја повјест о раздјеленим восточнија и западнија цркви из достовјерних писатељеј состављенаја» Јована Рајића, које је преписивао 1780. године у манастиру Гргетегу као «А[рхиепископско] М[итрополитски] протосинђел и манастира Гргетега настојатељ»<sup>34</sup>.

Где се Вартоломејев препис Партенијевог превода Јаковљеве литургије данас налази, и да ли је уопште преживео бурна времена Другог светског рата,

<sup>27</sup> Вартоломеја је критиковао као претенциозног писца колофона рукописа Јаковљеве Службе Димитрије Руварац рекавши да за себе говори да је овај текст *написао и приредио* а у ствари га је само преписао. (*Руварац Д.* Додатак уз чланак: Извод из Кроника деспота Ђорђа Бранковића, Јавор, св. 15. Нови Сад, 1887. С. 232; *Минчић-Обрадовић К.* Четири преписа монаха Вартоломеја у Библиотеци Матице Српске // *Свеске Матице српске.* 1995. Књ. 28. С. 12).

<sup>28</sup> *Вукашиновић В.* Српска барокна теологија. Друго испр. изд. Врњци-Требиње, 2010. С. 220. Овај је рукопис писан у последњој години митрополитства Викентија Јовановића Видака 1774–1780.

<sup>29</sup> *Веселинов И.* Хиландарски рукопис монаха Ватроломеја // *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику = Archivum philologicum et linguisticum.* 1988. Књ. XXXI/2 С. 11–29. Прештампано у: *Веселинов И.* Трагом српске прошлости. Нови Сад, 1991. С. 101.

<sup>30</sup> *Грбић Д.* Рукописи монаха Вартоломеја // *Грбић Д.* Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске. Нови Сад, 2011. Књ. 15: Пролози. Службе и житија. С. 173.

<sup>31</sup> Више о њему видети у: *Кирило Живковић, еп. пакрачки.* Катихизис // *Извори за историју српске теологије: српска теологија XVIII века.* Београд, 2009. Књ. 4 / Приредили, уводне студије и коментаре написали В. Вукашиновић и Г. Јовановић. С. 7–27.

<sup>32</sup> *Минчић-Обрадовић К.* Четири преписа... С. 16.

<sup>33</sup> *Вуковић С.* Настојатељи манастира Крушедола // *Манастир Гргетег – прилози монографији.* Нови Сад, 1990. С. 11.

<sup>34</sup> МСПЦ, ОРГ 49.

није нам познато. Међутим, поред овог рукописа, постоје још два, млађа, преписа истог дела. У првом се на очигледан начин указује Партенијева улога. То је рукопис Музеја СПЦ у Београду (МСПЦ, № 716):

*Во славу Свјатија, Јединосущнија Животворјаишија и Нераздјељимија Тројици, Отца и Сина и Свјатаго Духа, преписасја сија Божественаја литургија свјатаго апостола и брата Божија Јакова во опичежителном манастирје Хоповје рукоју јеромонаха Митрофана Алкича в љетје господњем 1830. Сија Божественаја литургија преведена бист с греческаго на славенски јазик Партенијем Епископом<sup>35</sup>.*

Други, крушедолски, препис ове службе из исте, 1830., године, нема напомену о преводу Епископа Партенија, али је реч о истом тексту као и у хоповском рукопису:

*Во славу Свјатија, Јединосущнија Животворјаишија и Нераздјељимија Тројици, Отца и Сина и Свјатаго Духа, списасја сија Божественаја литургија свјатаго апостола и брата Божија Јакова во опичежителном манастирје Крушедоље. Жеже тичанијем и настојанијем пречестњејшаго господина Архимандрита Димитрија Крестича с братијеју свјатија обитељи Крушедолскија. В љето 1830.*

Овај Службеник налази се у Библиотеци Српске патријаршије (ПБ, № 158)<sup>36</sup>. Оба Службеника преписивана су за време Митрополита Стефана Стратимировића (1790–1836.)

### ***в. Како је дошло до нових превода Јаковљеве литургије код источних и јужних Словена***

Након што смо показали постојање новог јужнословенског превода Јаковљеве литургије неопходно је поставити питање његовог односа са рукописом Хил. 332, односно *разлога* његовог појављивања.

Јаковљева литургија се у Хиландарском рукопису № 332 налази заједно са Литургијом апостола Петра<sup>37</sup>. То није специфичност словенских рукописних зборника. Ове две литургије постојале су обједињене у грчким заједничким кодексима пре него што су се појавиле у словенским рукописима<sup>38</sup>.

Пажљивије истраживање Литургије апостола Петра показало је да њена «кохабитација» са Јаковљевом литургијом није ограничена на Хиландарски рукопис № 332, те самим тим он није *textus unicus*<sup>39</sup> како се мислило. Ф. В. Мареш

<sup>35</sup> Вукашиновић В. Српска барокна теологија. С. 221.

<sup>36</sup> Исто. С. 221.

<sup>37</sup> Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1890. Т. I, вып. 2: Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. С. 178–218.

<sup>38</sup> Пример за то је тринаестовековни кодекс из манастира Русика односно Светог Пантелејмона на Светој Гори (Красноселъцев Н. Ф. Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого. Казань, 1889. С. 6).

<sup>39</sup> Mareš F. V. Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha, 2000. S. 161.

је указао на још један рукопис из Збирке библиотеке катедрале Свете Софије у Кијеву, који се налази у рукописном одељењу Националне библиотеке Украјине — Софийск. 104 (105) из 17 века<sup>40</sup>, који садржи ове две Литургије. Он мисли да ова два рукописа имају заједнички архетип<sup>41</sup>.

Постоје и друга два примера Јаковљеве литургије са латинском мисом на словенском језику која, међутим, није идентична Петровој литургији — ГИМ, Син. 558, с краја 15. и почетка 16. века<sup>42</sup> и Полемички зборник Библиотеке Руске академије наука у Петрограду 16.3.13. из прве четвртине 18. века<sup>43</sup> писан ћирилским курзивом, брзописом<sup>44</sup>.

Рукопис Јаковљеве литургије МДА, № 168<sup>45</sup> који је назван *московским*, по месту где се данас налази, највероватније је настао у периоду од 1686–1687<sup>46</sup>. За овај текст се мисли да је у својој основи превод Јефтимија Трновског из 14. века<sup>47</sup> који је из светогорске традиције доспео у Русију а овде се појављује прерађен у источнословенској редакцији<sup>48</sup>. Редакцију превода извршио је Јоаникије Лихуд. То се види на основу завршне напомене у рукопису у којој стоји да је литургија: «...преведена са грчког на словенски Јевтимијем Патријархом трновским а истражена и исправљен а јеромонахом Јоаникијем грком»<sup>49</sup>. Изгледа да повод преписивања овог рукописа није био богослужбени него конфесионално-полемички, и то у сврху московске полемике о времену претварања Светих Дарова, у чему су браћа Лихуди имали активну улогу<sup>50</sup>.

Међутим, не дуго након појављивања овог зборника и његовог преписа, извршен је нови превод Јаковљеве литургије 2. августа 1717. године у Москви, са штампаног венецијанског грчког издања из 1645. године<sup>51</sup>. Литургију су превели Софроније Лихуд, Јоаникијев млађи брат, и Алексеј Кирилов Барсов, бивши ученик Московске словенско-грчко-латинске академије. Овај превод налази се у зборнику полемичких текстова<sup>52</sup> и писан је канцеларијским брзописом иако је литургијског садржаја што указује да није намењен литургијској употреби него читању у образовне сврхе<sup>53</sup>. Налази се у Руској националној библиотеци

<sup>40</sup> Ibid. S. 162.

<sup>41</sup> Ibid. S. 163.

<sup>42</sup> Ibid. S. 163.

<sup>43</sup> Сирку каже 17. век (*Сирку П. А. К истории исправления... С. 88*).

<sup>44</sup> Mareš F. V. Cyrilometodějská tradice a slavistika. S. 164.

<sup>45</sup> РГБ, ф. 173.1, МДА, № 168. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=168&pagefile=168-0001>

<sup>46</sup> Яламас Д. А. Восточнославянские переводы Литургии св. Иакова (17- нач.18 вв.) и их роль в истории русской культуры // Cyrilometodějská tradice a slavistika. Thessalonique, 1993–1994. Vol. 13–14. P. 176.

<sup>47</sup> То претпостављамо само на основу колофона у МДА, № 168 и БАН, 16.3.13 (*Сирку П. А. К истории исправления... С. 88*).

<sup>48</sup> Яламас Д. А. Восточнославянские переводы... P. 173.

<sup>49</sup> МДА, № 168. Л. 486.

<sup>50</sup> Яламас Д. А. Восточнославянские переводы... P. 175.

<sup>51</sup> Ibid. P. 178.

<sup>52</sup> Ibid. P. 176.

<sup>53</sup> Ibid. P. 177.

у Петрограду СПбДА, А II/ 213<sup>54</sup>. Због тога је назван *петроградским* рукописом<sup>55</sup>. Разлог који је довео до новог превода није до краја разјашњен<sup>56</sup>.

Већ је раније примећено да се овај: «...превод као и поредак литургије који садржи разликује од свих претходних»<sup>57</sup>. По чему?

Старије, али за ову сврху, употребљиво издање различитих грчких рукописа Јаковљеве литургије Чарлса Ентонија Свенсона, пружа нам могућност да словенске преводе Јаковљеве литургије упоредимо са грчким рукописним предањем, поготово рукописима Paris, Cod. gr. 476 и 2509<sup>58</sup>.

На основу богослужбених карактеристика и места употребе, грчки рукописи Јаковљеве литургије — углавном они које је издао Свенсон — још су давно, подељени на две основне редакције — јерусалимску и антиохијску<sup>59</sup>. Без обзира на то колико ова подела данас могла изгледати груба, она у основи може да послужи бољем сагледавању наше проблематике. На основу ове поделе, Париски грчки рукопис № 476, али и Хиландарски српски рукопис № 332<sup>60</sup>, припадају *јерусалимској* редакцији<sup>61</sup>, док Париски № 2509 и рукопис РНБ, Греч. 249 писан за Порфирија Успенског са рукописа 14. века из Каирске Патријаршијске библиотеке, припадају *антиохијској* редакцији<sup>62</sup>.

Када упоредимо преводе Софронија Лихуда и Алексеја Барсова као и превод Партенија Павловића са овим грчким текстовима, али и њих узајамно, долазимо до занимљивих закључака. Први је тај да су оба словенска превода о којима говоримо преводи, друге, сиријске а не јерусалимске литургијске редакције те

<sup>54</sup> I bid. P. 178.

<sup>55</sup> Ibid. P. 173.

<sup>56</sup> Ibid. P. 179.

<sup>57</sup> *Сырку П. А.* К истории исправления... С. 93.

<sup>58</sup> *Swainson Ch. A.* The Greek liturgies: chiefly from original authorities Cambridge, 1884. P. 215–332. Свенсон сматра да је управо овај рукопис Paris, Cod. gr. 2509 послужио као предлог за познато штампано Морелово издање Јаковљеве литургије објављено у Паризу 1560. године: *Leitourgiai Ton Agion Pateron, Iakobou Tou Apostolou Kai Adelphotheou. Basileiou Tou Megalou. Ioannou Tou Chrysostomou. Parisiis: Apud Guil. Morelium, 1560.* Оваква ће варијанта службе после бити поновно објављивана на више места, на пример у чувеној колекцији *Литургијски кодекси универзалне цркве* коју је објавио Ј. А. Асемани у 13 томова 1749–1766. У 5. тому објављена је Јаковљева литургија идентична Мореловом издању. Свенсонову хипотезу оспорио је Петровски показавши да је ту пре реч о рукопису из 14. века који је из Патријаршијске библиотеке у Каиру преписан за Порфирија Успенског (*Петровский А. В.* Апостольские литургии восточной Церкви: Литургии ап. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка. СПб., 1897. С. 27).

<sup>59</sup> *Петровский А. В.* Апостольские литургии... С. 26.

<sup>60</sup> Што се саме Јаковљеве литургије из хиландарске збирке тиче за њу је установљено да у Русији постоје још две верзије овог текста — Московске Синодалне библиотеке № 435 и № 337 (*Сырку П. А.* К истории исправления... С. 92). Петровски ова два рукописа назива верзијама хиландарског рукописа које све са дословном тачношћу доносе варијанту службе која постоји у грчкој варијанти Јаковљеве литургије Paris, Cod. gr. 476 (*Петровский А. В.* Апостольские литургии... С. 40.)

<sup>61</sup> *Петровский А. В.* Апостольские литургии... С. 26.

<sup>62</sup> Исто. С. 27.

се самим тим разликују од својих претходника<sup>63</sup>. С друге стране узајамно поређење ових рукописа, у оној мери у којој нам је било могуће, показује да је реч текстовима са истим превођеним предлошком али не и истим преводима, односно да је Партенијев превод нов и до сада неистражен текст са очигледним језичким и теолошким разликама у односу на руски превод из 1717 године<sup>64</sup>.

## 2. Закључак

Литургију светог апостола Јакова користили су богослови Карловачке митрополије, без сваке сумње, у конфесионално полемичке сврхе<sup>65</sup>. То се види у више примера.

Дионисије Новаковић се на ауторитет Јаковљеве литургије позива неколико пута у својим делима. Тако у *Епитому* на питање бр. 66: *Да ли се вода која се улива у путир и пре и после освећења претвара у Крв Христову*, одговара, између осталог, и следећим речима: «Ово се показује и у Литургији Светог Василија, Златоустог, еванђелисте Марка и Јакова брата Божијег. У њима се заједно вино и вода освећују»<sup>66</sup>. За нас је још важније сведочанство из његове полемичке књиге *Поуздан доказ о разликама између Западне и Источне Цркве*, где не само да користи ову Литургију као извор богословља него нам оставља сведочанство да се она не употребљава у литургијском животу Цркве којој припада. Диносије пише:

Страшно је и помислити да би сам свештеник, својом силом, извршио ову Тајну уместо Бога Оца. Наша Црква је у почетку увела у богослужбену употребу Литургију Светога Апостола Јакова, брата Господњег по телу. Иако је сада не употребљава (подвукао В. В.) ипак се из ње може извући несумњиво сведочанство да се не само речима Христовим него свештеничком молитвом призивања Светога Духа савршава Света Тајна Евхаристије<sup>67</sup>.

И њен преводац, Партеније Павловић, био је учени теолог коме полемичко богословље није било страном. То се јасно да видети из његове *Аутобиографије* која обилује таквим моментима.

Оно што, бојимо се, ипак остаје неодговорено у овом моменту јесте питање: Да ли се Литургија апостола Јакова уопште служила на територији Карловачке митрополије?

Нешто се ипак може рећи у корист и ове претпоставке. Уколико погледамо на начин преписивања ових текстова он донекле може говорити у корист њи-

<sup>63</sup> Овим је решена недоумица Искре Христове која је констатовала да постоје разлике међу овим преводима и да је ту, очигледно, реч о два различита грчка предлошка али није установила који су текстови у питању (*Христова И*. Кога са преведени литургиите на св. Јаков и на св. Петър? // Медијевистични ракурси. Софија, 1993. С. 36, 41).

<sup>64</sup> *Сърку П. А.* К истории исправления... С. 94.

<sup>65</sup> О томе да је Јаковљева литургија више служила као извор теолошког мишљења него као израз молитвеног живота Цркве говори се од самих почетака њеног превођења на словенске језике. То је Сирку мислио већ за Јефтимијев превод (*Сърку П. А.* К истории исправления... С. 90) а слична је судбина претпостављана и другим у овом раду наведеним преводима и преписима источнословенске провинцијенције (*Исто.* С. 88–89). То, међутим, не важи за Литургију апостола Петра али се овим проблемом овде нећемо бавити (*Исто.* С. 96).

<sup>66</sup> *Вукашиновић В.* Српска теологија 18. века – Ad fontem. Врњачка Бања; Требиње, 2013. С. 362.

<sup>67</sup> *Исто.* С. 415.

хове евентуалне богослужбене употребе. Вартоломеј је своја дела писао посебним дуктусом. Иако је у литератури различито називан<sup>68</sup> једно му је ипак заједничко: ови текстови далеко су од канцеларијског брзописа — а тада су скоро сва теолошка дела на територији Митрополије управо тако писана — и свакако имају неку другу, назовимо је условно, општију, јавну намену. Можда би пребрзо било рећи — богослужбену?

Други аргумент је тај да је више манастира желело да у својим библиотекама има и ову књигу. Пошто је Литургија апостола Јакова већ била присутна, као извор полемичке теологије, у ауторским и преведеним делима њихових савременика, не чини нам се довољно извесна претпоставка да су игумани и монаси фрушкогорских обитељи имали амбиције да сами и изнова трагају за таквим местима на украшеним страницама ових рукописних служабника.

Са друге стране, поузданог и дефинитивног доказа да је ова Литургија служена у 18. и 19. веку ипак за сада нема. Зато се наше истраживање мора задовољити чињеницом да је и јужнословенски рукописни корпус захваљујући преводилачком раду Партенија Павловића и преписивачима карловачке митрополије поред, до данас познатог, Хиландарског рукописа Јаковљеве литургије обogaћен са једним новим преводом и три преписа истога<sup>69</sup>. Од тога су нам аутограф и најстарији препис данас недоступни док су друга два доступна оку науке и налазе се у Патријаршијској библиотеци и Музеју СПЦ у Београду.

## Summary

**V. Vukashinovich**

### **Liturgy of St. Apostle James In Serbian manuscript Tradition: From the Mount Athos in 17<sup>th</sup> century to the Metropolis of Karlovci in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century**

The author starts this paper with analysis of the publishing project of Bishop Chrysostom Stolić who had translated and published in the Serbian language the Liturgy of St. James the Apostle. Chrysostom had used in his work well known manuscript of James's liturgy from the collection of the monastery Chilandari no. 332. In this study, the author shows that Serbian liturgical tradition knows for three other manuscripts containing the James's liturgy, whose autograph was translated from the Greek language by Bishop Partenije Pavlovic in 18th century. After analysis of these texts and explanation of their Greek templates author addressed the difficult issue of the purpose for translation of this Liturgy among the Slavs, trying to solve the question - whether the reason for that was only a confessional and theological or this Service had also its liturgical use.

---

<sup>68</sup> Сава Петковић га назива *уставним писмом*, Димитрије Руварац *лепим минејским писмом*, Владимир Мошин *штампаним словима*, Димитрије Богдановић *типографским писмом 18. века* а Иванка Веселинов *полууставним писмом типографског типа (Минчић-Обрадовић К. Четири преписа... С. 15).*

<sup>69</sup> Пошто се на први препис чекало најмање 20 година можемо претпоставити да је у међувремену било још рукописа али да за њих данас не знамо.

## Раздел III



## НЕИЗВЕСТНИ И МАЛКО ИЗВЕСТНИ РЪКОПИСИ НА ЗОГРАФСКАТА СВЕТА ОБИТЕЛ

### **1. Поглед върху изследванията на Зографската ръкописна сбирка**

Ръкописната сбирка на Зографската света обител се е сформирала през десетвековното съществуване на манастира. През този продължителен исторически период манастирът е преживял редица превратности, които са дали отражение върху състоянието на неговата библиотека. Например според «Сказанието за зографските мъченици» в края на XIII в. заедно с изгорените монаси в кулата са унищожени и 193 тома от библиотеката. През следващите столетия манастирското книгохранилище отново се сдобива с богата библиотека. За това можем да съдим по косвени данни от Възраждането (XVIII и XIX в.), от които научаваме, че различно количество ръкописи са били подарени, откупени или отнесени от различни пътешественици, или по една или друга причина унищожени в самия манастир.

#### **1.1. Първи сведения и научни съобщения**

Първите научни сведения за славянските ръкописи в Зографския манастир дава руският изследовател Виктор Григорович. В своя очерк той споменава за 100 ръкописа<sup>1</sup>. Малко по-обстоятелствено той се спира на прочутото Зографско глаголическо Евангелие. След него по-подробна информация за ръкописите дава Константин Дмитриев-Петкович, който през 1852 г. обикаля манастирските книгохранилища и проучва славянските кодекси. Въпреки своето желание да състави подробен опис, той не успява да го публикува. Няколко години по-късно в своя статия той споменава само за някои от най-ценните ръкописи: Зографското Евангелие, Лалоевия Апостол, Евтимиевия Служебник и редица други документи<sup>2</sup>. Петкович споменава, че в манастира се съхраняват към 200 ръкописа<sup>3</sup>.

През следващите десетилетия на XIX в. интересът към ръкописната сбирка се повишава многократно. Манастирът е посетен от изследователи като П. Севастиянов, ахимандрит Порфирий Успенски, който в своя пътепис<sup>4</sup> споменава за 49 ръкописа, но и взима със себе си редица фрагменти<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Григорович В. Очерк путешествия по Европейской Турции. 2-е изд. М., 1877. С. 54–63.

<sup>2</sup> Дмитриев-Петкович К. Обзор афонских древностей. Приложение к VI-му тому Записок Императорской академии наук № 4. СПб., 1865.

<sup>3</sup> Кодов Х., Райков Б., Кожухаров С. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир. София, 1985. С. 13.

<sup>4</sup> Второе путешествие по Святой горе Афонской архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских. М., 1880.

<sup>5</sup> Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х. Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. София, 1994. С. 9.

Непосредствено след него в манастирското хранилище работи и архим. Леонид Кавелин. Той дава кратък обзор за някои от най-ценните паметници, съхранявани в манастира: Радомировия Псалтир, Драгановия Миней, Евтимиевия свитък, Лалоевия Апостол и др.<sup>6</sup> Един от най-старите и ценни паметници в Зограф пък е открит от руският славист и палеограф П. Лавров — т. нар. Зографски листове от XI в. съдържащи част от монашеските правила на св. Василий Велики<sup>7</sup>.

## 1.2. Описи и каталози на сбирката

Въпреки съществуващият научен интерес едно по-цялостно представяне на Зографската ръкописна сбирка се осъществява чак в началото на XX в. Пръв това прави българският изследовател Антон Стоилов, той съобщава за 257 ръкописа в книгохранилището, но по-подробно описание дава само на 25 от тях (пергаментните) и на 7 фрагмента<sup>8</sup>. Това описание е сравнително кратко и схематично, а има и доста неточности. Скоро след него с тази задача се заема руският славист и българист Григорий Илински. През 1907 година той изготвя кратък каталог, където описва 185 ръкописа от XIII–XVII в., като посочва и паралели с описа на Стоилов<sup>9</sup>. Но и този каталог е доста лаконичен в своите описания, а има и редица неточности в датировките на ръкописите.

Чак след седемдесет години започва работата по описване на Зографското ръкописно наследство на едно по-високо научно и методологическо ниво. В средата на 70-те години на XX век манастирът е посетен от слависта Хайнц Миклас с цел проучване на славянските книгохранилища. В своята уточняваща статия Миклас описва състоянието на библиотеката (посочва, че там се съхраняват 289 ръкописа и фрагменти) и дава уточняващи бележки върху описите на Стоилов и Илински (за 181 ръкописа)<sup>10</sup>. Съставя и схема на топографското положение на славянската ръкописна сбирка.

Пръв цялостен каталог обаче излиза едва през 1994 година. Той е съставен от българските учени Райков, Кодов, Кожухаров и Х. Миклас<sup>11</sup>, които са работили в манастира през 1978/79 г. Освен това през 1985 г. те публикуват първият том от опис, замислен да разкрие в пълнота ръкописната сбирка. Включените в каталога описания обхващат 286 ръкописи и фрагменти, като авторите пишат, че не са включили в тази бройка само музикалните ръкописи<sup>12</sup>. За жалост тяхната работа прекъсва поради различни обстоятелства.

---

<sup>6</sup> Леонид, архим. Историческое обозрение афонских славянских обителей: болгарской — Зографа, русской — Русика, сербской — Хилендаря. Отд. оттиск из Херсонских Епархиальных ведомостей. Херсон, 1867. С. 1–93.

<sup>7</sup> Бояджиев А. Зографски листове // Светогорска обител Зограф. София, 1995. Т. I. С. 67.

<sup>8</sup> Стоилов А. П. Преглед на славянските ръкописи в Зографския манастир // Библиотека: Прилож. на «Църковен вестник». София, 1903. Кн. 7–9. С. 117–160.

<sup>9</sup> Ильинский Г. Рукописи Зографского монастыря на Афоне // Известия Русского археологического института в Константинополе. София, 1908. Т. 13. С. 253–276.

<sup>10</sup> Miklas H. Ein Beitrag zu den slavischen Handschriften uf dem Athos // Paleobulgarica. 1977. № 1. P. 65–75.

<sup>11</sup> Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х. Каталог на славянските ръкописи...

<sup>12</sup> Пак там. С. 11.

От това кратко представяне на историята на проучванията на манастирското книгохранилище се вижда, че различните изследователи посочват различно количество на ръкописите. В много от случаите те не са разполагали с достатъчно време спокойно и подробно да проучат цялата сбирка. Издадените от тях каталожни описания имат един основен недостатък — те са доста кратки и схематични и идентифицирането на някой от ръкописите *in situ* след това се оказва трудно. Същото в известна степен се отнася и до споменатия Каталог на славянските ръкописи. Той е завършен в България без възможност авторите му да направят нужните справки и уточнения със самите ръкописи. По тези причини ръкописната сбирка на Зографска света обител си остава в голяма степен непозната и непроучена.

## **2. Новооткрити и каталогизирани фрагменти и ръкописи**

Преди няколко години по инициатива на зографското братство започна дигитализирането на ръкописната сбирка на манастира. Паралелно с това тече и подготовка на ново помещение, където да бъдат преместени ръкописите за по-доброто им и отговарящо на съвременните критерии съхранение. В процеса на дигитализирането на ръкописите и преглеждането на фонда на библиотеката се откриха някои фрагменти и ръкописи, които не са били включени в Каталога на Райков, Кодов и Кожухаров (последния актуален каталог). Някой от тях бяха идентифицирани по описите на Илински и Стоилов, но точното определяне на всички фрагменти по съществуващите описания се оказа невъзможно. Разбира се, допускаме, че описаните по-долу фрагменти са известни на отделни учени, посещавали Зографската библиотека, но не открихме публикации или съобщения, свързани с всички тях.

За описанието на новите зографски фрагменти и ръкописи сме се ръководили от желанието да продължим труда на нашите предшественици, създали вече известния каталог на славянските зографски ръкописи<sup>13</sup>. Като най-пълен и систематичен за сега каталог той съдържа описания на 286 ръкописа и фрагмента от манастирската сбирка. За да не става в бъдеще обръкване, ние дадохме продължаваща номерация на фрагментите и ръкописите, като се надяваме така те да станат част от бъдещото преработено и допълнено издание на каталога.

---

<sup>13</sup> Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х. Каталог на славянските ръкописи...

2.1. Описание на нови и малкоизвестни зографски фрагменти

❖ Зограф 287



Ил.1. Зограф 287. Л. 1а

<b>Заглавие и датиране</b>	<b>Цветен триод</b> (Пентикостар). Началото на XIV в., първа половина.
<b>Външно описание</b>	<i>1 л. пергамент</i> ; 295 × 227 мм; текста е в две колони по 30 реда.
<b>Материал</b>	Добре обработен, не много дебел пергамент. Леко прокъсан по краищата, има остатъци от връв, с която вероятно са били съединени тетрадите.
<b>Писмо</b>	Среден прав полуустав с развита система от надредни знаци — ударения и придихания
<b>Правопис</b>	Правописът е <i>сръбски</i> едноеров (само малък ер), безюсов. Крайният ъ е заместен с паерчик ( <sup>ч</sup> ). ъ е на етимологическото си място, засилена йотация на а и ѓ. Ударенията са поставен почти навсякъде последователно. Думите с начални гласни са с придихания.
<b>Съдържание</b>	Съдържа края на вечернята, от славата на Господи възвах до седалните стихирни на утренията на съботата на 5-тата неделя след Пасха.

Не можахме да идентифицираме фрагмента по съществуващите описи и известните ни публикации.

В периода на подготовка на настоящата статия установих, че Зограф 287 е много сходен с пергаментен фрагмент на манастира Св. Пантелеймон в Атон. Фрагментът е под №81<sup>14</sup>, един лист от Постен триод от средата на XIV в. След сравняването на почерците<sup>15</sup> и на някои от палеографските особености<sup>16</sup> можем да се приеме, че двата фрагмента са дело на един и същ писач и са от един комплект богослужбени книги.

В две статии А. Турилов доказва връзката на Пантелеймоновия фрагмент №81 с едно пергаментно бифолио от колекцията на Дмитриевски (БАН, Дмитриевский 47, 2 л.) и с половин лист от сбирката на Тирић (ЗМЈ, Тирић 2)<sup>17</sup>. Следователно се получава, че вече са ни известни 3 ½ л. от Цветен триод (Пентикостар) и 1 л. от Постен триод<sup>18</sup> с произход Атон (вероятно Хилендар) от първата половина на XIV в., писани от едни писач, отразяващи новата светогорска

<sup>14</sup> Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне / сост. монах Ермолай (Чежия), ред. Ж. Л. Левшина, А. А. Турилов. Святая Гора Афон, 2013. С. 63. (Русский Афон XIX–XX вв.; т. 7, ч. 1).

<sup>15</sup> Изказваме благодарност на о. Ермолай (Чежия) и на братството на Свято-Пантелеимоновата светогорска обител, че ни предоставиха по-качествено изображение, което да използвам.

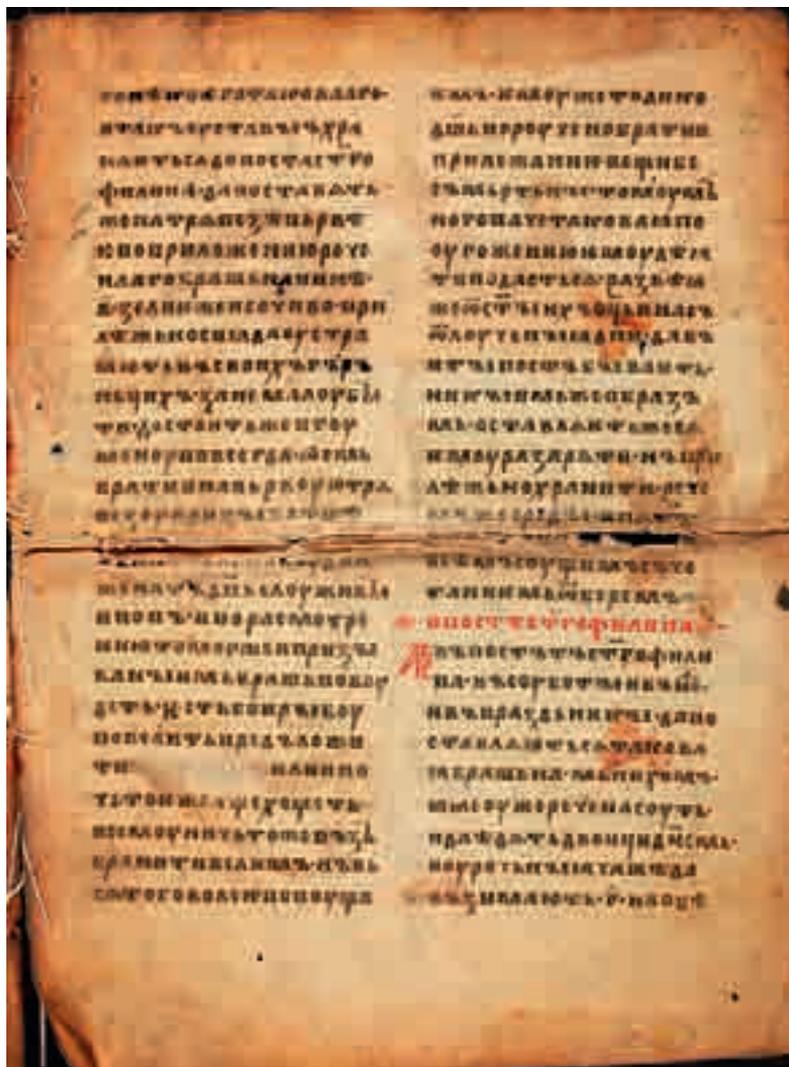
<sup>16</sup> Размер на листа Зограф 287 — 295 × 227 мм.; РПМА 81 — 315 × 200 мм. Текста е в две колони по 30 реда, размера на буквите е около 3 мм.

<sup>17</sup> Турилов А. А.: 1) К отождествлению частей некоторых фрагментированных сербских рукописей XIV в. // АП. 2004–2005. Бр. 26–27. С. 129–131; 2) Сербские отрывки XIII–XVI вв. в собрании русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (Ч. 1: Рукописи XIII–XIV вв.) // АП. 2006. Бр. 28. С. 61–62.

<sup>18</sup> Постен триод, част от утренията в петък на 4-та Неделя на поста; Дмитриевский 47 — Цветен триод, част от утренията в петък и вечернята в събота на 4-та Неделя след Пасха; Зограф 287 — Цветен триод, част от вечернята и утренията в събота на 5-та Неделя след Пасха; ЗМЈ, Тирић 2 — Цветен триод, част от утренията на Неделя на всички светии.

редакция на триодните песнопения<sup>19</sup>. Общото между различните откъслечи е, че най-вероятно са били част от подвързиите на различни други кодекси. Може да се посочат и редица ръкописи с много близки и подобни почерци датирани от същия период: НБКМ 1380, ББАН 19, както и Хил. 14, 422, 471<sup>20</sup>. Едно специално изследване би могло да установи точната взаимовръзка на отделните фрагменти с групата от сходни ръкописи и евентуалният им автор и произход.

❖ Зограф 288



Ил. 2. Зограф 288. Л. 2а

<sup>19</sup> По мнението на Н. Б. Тихомиров *вж.*: Турилов А. А. Сербские отрывки... С. .62, 73 (примеч. 54).

<sup>20</sup> Цветковић Б. Тириђеви хиландарски одломци из збирке Завичајног музеја у Јагодини // АП. 1994. Бр. 16. С. 96.

<b>Заглавие и датиране</b>	<b>Типик</b> (указания за поста). Началото на XIII в.
<b>Външно описание</b>	<i>2 л. пергамент</i> ; 280 × 200 мм; текстът е в две колони по 28 реда.
<b>Материал</b>	Добре обработен пергамент, по краищата прокъсан, на места текстът се чете трудно, защото листите са прегънати и вероятно са били в подвързията на друга книга.
<b>Писмо</b>	Прав устав, началните инициали са изписани с червено мастило с двоен контур, без да са запълнени с мастило в страни от основния текст.
<b>Правопис</b>	Правописът е <i>руски</i> двуеров, едноюсов — малка носовка ѡ — фонетична стойност а, стои на мястото на а и ѡа); сонантичните р и л се пишат ѡр, ѡл; среща се пълногласие — оро, оло; последователно писане на еровете в слаба позиция; последователност в йотация; случай на замяна на ѡ с малка носовка (ѡ) — ѡдѡтъ; на места ѡ се заменя с ѡ. Думите в 3 л. ед.ч. и 3 л. мн. ч. имат окончание тъ.
<b>Съдържание</b>	Фрагментът съдържа указания за Рождественският пост ( <i>наречен тук Филипов, както е по-архаичното му название</i> ) – от празника на св. Алексей, човек Божий до Велики четвъртък.

Фрагментът е отбелязан от Стоилов под № 2, но неправилно наречен Триод<sup>21</sup>, фигурира и в описа на Г. Илински под № 145. В изданието на Пентковски на Типика на патриарх Алексей Студит фрагментът е използван за различията (№ 8, с. 179). Авторът отбелязва, че използва копията от архива на А. Дмитриевски<sup>22</sup>. В момента листите са пришити един към друг с бял конец и имат номерация с молив в горния десен ъгъл. Правилната има подредба, обаче според съдържанието им е **2 л. и 1 л.**, както вижда и по изданието на текста на А. Пентковски<sup>23</sup>. Съществува и още едни известен фрагмент идентичен със зографския, той се намира в ГИМ в колекцията на Барсов под № 1153<sup>24</sup>, отъждествен наскоро от Е. Уханова.

<sup>21</sup> Стоилов А. П. Преглед на славянските ръкописи... С. 158.

<sup>22</sup> Пентковски А. М. Типикон патриарха Алексея Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 179–180.

<sup>23</sup> Пак там. С. 373–374 (л. 2а и б); 376–377 (л. 1а и б).

<sup>24</sup> Уханова Е. В. К вопросу о древнейшем славянском богослужении на Афоне: исчезнувший древнерусский список Студийского устава последней четверти XII в. // ВВ. 2007. Т. 66. С. 235–245.

❖ Зограф 289



Ил. 3. Зограф 289. Л. 2а

<b>Заглавие и датиране</b>	<b>Требник</b> (Чин на монашеско пострижение). Датиран от XIII в.
<b>Външно описание</b>	<i>3 л. пергамент</i> ; 180 × 132 мм; една колона от по 12 и 15 реда.
<b>Материал</b>	Пергаментът не е добре обработен, с дупки, последният лист в долния си край е защитен а гърбът не е изписан.
<b>Писмо</b>	Едър прав устав, има няколко вида о, о, о — широко тясно и едноточно. Без надредни знаци освен с точка над ъ; десетичното і с трема. На места където трябва да се йотува е сложена точка.
<b>Правопис</b>	Правописът е <i>български</i> (архаичен) двуеров, двуюсов; има изпадане на слабите ерове в силни позиции; наблюдава се смесване на носовките по-често ж вместо ѡ и ѡ вместо ѣ); непоследователно смесване на ѣ с ѡ. Типична черта е замяната на и с ѣ при думи от гръцки произход, напр. ѣгоуѣнѣ. Друг случай е замяната на ѡ с ѡ в причѣсти; срещат се често лигатурни надписания на т и и. Наблюдава се изясняване на ѡ в ѣ — чѣсты — чѣсты. Замяна на нь — и и замяна на ѡ — ѣ
<b>Съдържание</b>	Фрагментът съдържа диалога между игумена и приемащия монашество и е част от т.нар <i>оглашение</i> , което постригващият казва към новопосветения брат.

Ръкописът е отбелязан в описите на Стоилов (№ 4, с. 159) и Илински (№ 113а). Текстът е издаван наборно по снимки (от Хилендарския научен архив в Охайо) от Мариана Цибранска-Костова<sup>25</sup>. По това издание е включен в изследването на Хр. Тончева-Тодорова за старобългарската редакция на този чин<sup>26</sup>. Не е напълно ясно дали текстът на фрагмента принадлежи към т. нар. архаична редакция (Синайския Евхологий и НБКМ 961), или към новопреведената през XIV в. нова редакция (НБКМ 605, Хил. 167) на приемането на монашеска схима. Със своите структурни и лексикални особености той заема едно междинно и същевременно изолирано положение, въпреки приликите си с ръкописи и от двете редакции.

<sup>25</sup> Цибранска-Костова М. Зографски фрагмент от XIII век с чин за монашеска схима // Духовна култура. 2001. Кн. 10. С. 25–32.

<sup>26</sup> Тончева-Тодорова Хр. Развой на старобългарските чинопоследования за встъпване в монашество през X–XVII в. Пловдив, 2004. С. 46–49.

❖ Зограф 290

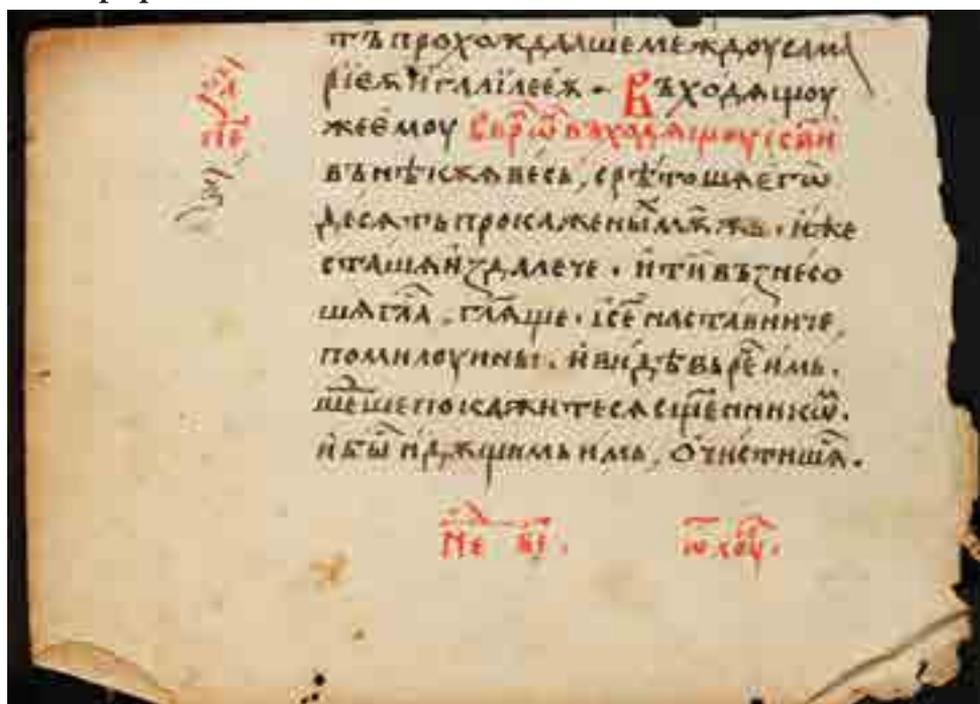


Ил. 4. Зограф 290. Л. 2а

Заглавие и датиране	Псалтир (фрагмент) от началото на XIV в.
Външно описание	4 л. пергамент; 205 × 140 мм; по 21 реда на лист.
Материал	Пергаментните листи са прегъвани и зацапани дотолкова, че текстът трудно се разчита на места, явно листата са били част от подвързията на някой кодекс.
Писмо	Прав дребен устав, широко о, и оу. Срещат се надредни знаци - точка над: ю, у, ѝ, ѳ с точка и двуочно ѿ. Началните букви на стиховете са изписани с червенослов.
Правопис	Правописът е сръбски едноеров ъ, безюсов. Няма смесване на ѳ с га. Два вида и — осмично (и) и десетично (і). Отбелязва се интересна замяна на ч — ц — облачи.
Съдържание	Непоследователни листи от Псалтир, съдържа: Пс 67, Пс 72, Пс 76 и Пс 77 (стихове 36–54).

Този фрагмент не е идентифициран по други съществуващи описи или публикации.

❖ Зограф 291



Ил. 5. Зограф 291. Л. 1а

Заглавие датиране	Изборно Евангелие (фрагмент), края на XIV в. началото на XV в.
Външно описание	1 л. хартия (половин лист); 112 × 150 мм; по 10 реда.
Материал	Хартия, няма следи от водни знаци.
Писмо	Полуустав, с надредни знаци, широко ѳ, ударенията не са последователни.
Правопис	Правописът е <i>среднобългарски</i> двуеров, двуюсов. Големият ъ се употребява в предлози и в средата на думата; малкият ъ в края на думата, смесване на носовките след гласна — вместо ѱ — ѱ. Използва се широко ѳ; има употреба на ѣ на етимологическото си място.
Съдържание	Съдържа част от Евангелие според Матей (17: 14–23) за 10 Неделя след Петдесетница и част от Лука (17: 12–19) за Неделя на 10-те прокажени.

Фрагментът не е идентифициран по други съществуващи описи или публикации.

❖ Зограф 293



Ил. 6. Зограф 293. Л. 1а

<b>Заглавие и датиране</b>	Постен триод, началото на XVII в.
<b>Външно описание</b>	234 л. хартия; 305 × 200 мм; по 25 реда. Добре съхранен ръкопис с оригинална подвързия: дъски облечени с кожа — с украса, кръст с орнаменти около него, линеарни и плетенични елементи в украсата.
<b>Материал</b>	Хартия здрава и плътна, водни знаци: котва в кръг, с ромб от долната страна, от горната трилистна детелина (ок. 1609 г.) <sup>27</sup> . Има втори вид по-фина хартия в началото и в края на ръкописа без водни знаци. Не са открити точни съответствия по известните ни филиграноложки албуми, но подобните знаци сочат началото на XVII в.
<b>Украса</b>	Цветна заставка в началото, плетеница в балкански стил типична за периода. Червени слабо украсени инициали в основния текст.
<b>Писмо</b>	Писмото е прав полуустав, изписано с два почерка: първият се среща в началото, където са написани троичните тропари, а вторият от началото на Неделя на митаря и фарисея до края на ръкописа.
<b>Правопис</b>	Правописа е <i>сръбски, ресавски</i> двуеров, безюсов. Малкият ъ се употребява в края на думите и след сонантични р и л; голям ъ в предлози и представки; употреба и на паерчик; ъ се употребява на етимологическото си място; употреба на йотувано ю; няколко знака за отбелязване на о – ѳ, ѵ, двойно ѿ (като полегнала осмица) на мястото на ѿ; употреба на надредни знаци: трите вида ударения (остро, тежко и извито); единични случай на изпадане на силен ер в суфикса — чловѣколювѣцѣ.
<b>Съдържание</b>	Ръкописът съдържа не пълн Постен триод: л. 1а–3а — Троичните канони на осемте гласа. л. 4а–220б — Службите от Неделя на митаря и фарисея до Съботата на третата неделя на поста. л. 221а–234б — Седалните на осемте гласа от октоиха.

Ръкописа има пагинация с химикал с едри цифри в горния десен ъгъл. На задната корица е написано, че съдържа 234 листа. На предната корица с дребен шрифт, различен от този на номерацията на листите е записано, че ръкописът е бил в килията "Достойно ест", някога обитавана предимно от български монаси, днес към м-ра Пантократор. Няма сведения кога е постъпил в Зограф.

<sup>27</sup> Подобен на: Nikolaev V. Watermarks of the Ottoman Empire. Sofia, 1954. Т. 1. № 153, 154.

❖ Зограф 295

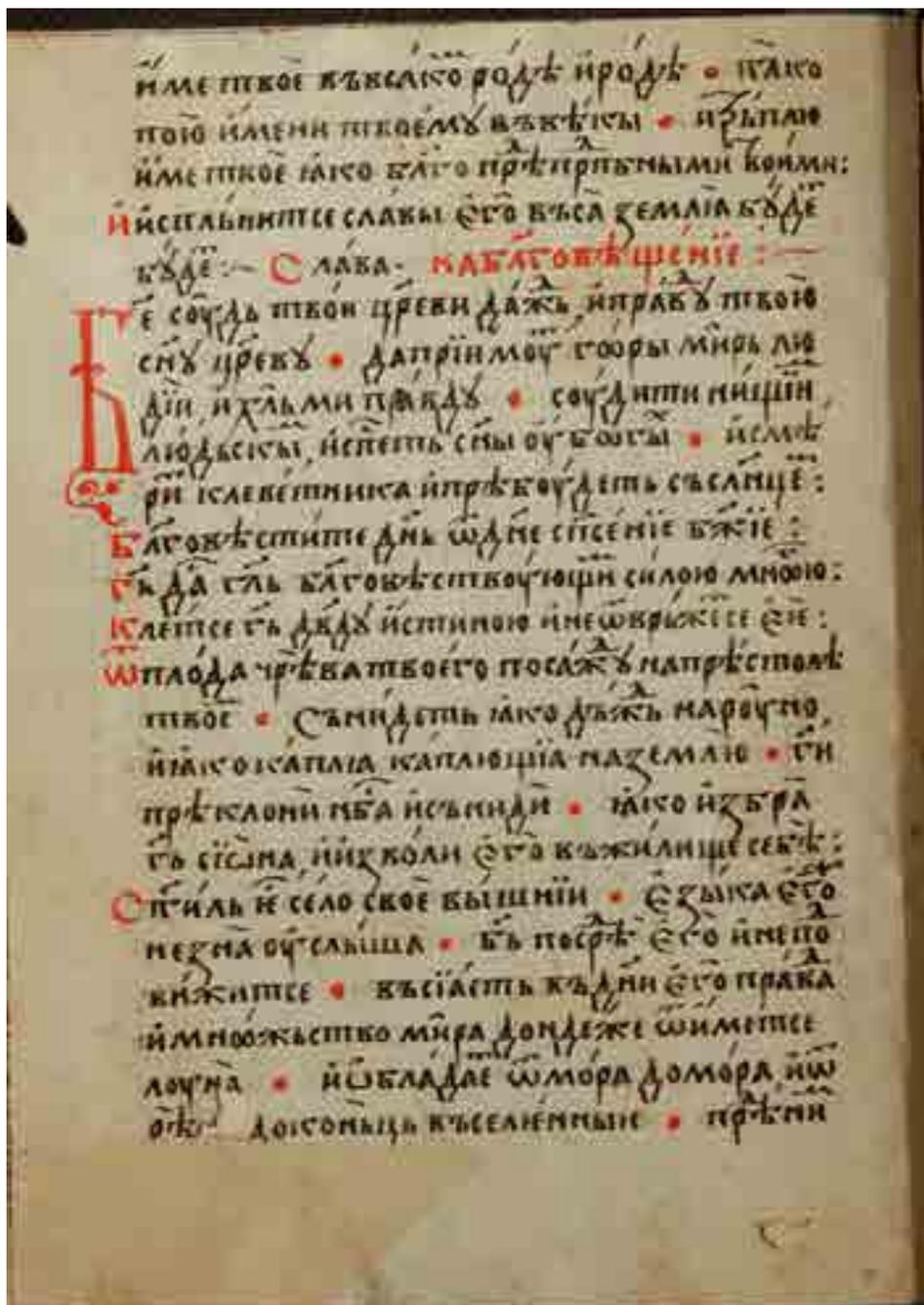


Ил. 7. Зограф 295. Л. 106

<b>Заглавие и датиране</b>	<b>Псалтир</b> (следовен) от XIII в.
<b>Външно описание</b>	<i>10 л. пергамент</i> ; 180 × 123 мм; 24 реда на лист.
<b>Материал</b>	Пергамент, добре обработен, жълтеникав на цвят, многократно обрязване на листите.
<b>Мастило</b>	Черно за основният текст и червено за началните букви на стиховете и литургическите бележки.
<b>Украса</b>	Цветни (червено, златно и зелено) инициали в началото на псалмите и молитвите в тератологичен стил.
<b>Писмо</b>	Дребен прав полуустав.
<b>Правопис</b>	Правописът е <i>сръбски</i> , едноеров ъ, безюсов (ж — оу; ѡ — ѳ); без изясняване на еровете; няма смесване на ѣ и ѡ; няма употреба на г или з заменено е със знака земля (z), малкият ъ в слаба позиция изпада, но не последователно; има употреба на о и о в началото на думите и на ѡ; йотувани гласни ѡ и ю, в ръкописа личат следи от юсов извод; надредни знаци: точка над някой гласни; точка над йотувано ю и и; над ѡ и ѡ една или две точки; над ю; на л. За е добавен стих 94 на Пс 118 — с малка носовка и голям ѣ без надредни знаци от началото на XIV в.
<b>Съдържание</b>	Части от псалми тропари и молитви след катизмите: Пс 106: 11–34, Пс 108: 24–31 — тропари и молитва, Пс 113: 15–26, Пс 114 — целият, Пс 115: 1–2 — край на молитва (на катизма 16?), Пс 118: 1–138.

Ръкописът има две номерации, които не съответстват на съдържанието. Правилната им подредба, възстановена след точното разчитане на текста е: **6-7-8-10-5-1-2-9-3-4**. Ръкописът фигурира в описите на Стоилов (№ 6.1, с. 158) и Илински (№ 49).

❖ Зограф 297



Ил. 8. Зограф 297. Л. 96

<b>Заглавие и датиране</b>	<b>Часослов</b> (не пълен), датиран от втората половина XVII в. ( <i>подвързан със старопечатен Часослов</i> )
<b>Външно описание</b>	<b>25 л. хартия</b> ; 185 × 135 мм; по 20 реда.
<b>Материал</b>	Хартия здрава плътна, воден знак (корона със звезда) от втората половина XVII в. (1660–1670) <sup>28</sup> .
<b>Мастило</b>	Черно за текста и червено за началните инициали.
<b>Украса</b>	Началните инициали с растителни елементи произлизащи от долния край на буквата.
<b>Писмо</b>	Прав полуустав.
<b>Правопис</b>	Правопис <i>сръбски (ресавски)</i> , двуеров, безюсов. Честа употреба на двойно ѿ като полегнала осмица. Малкият ѷ се употребява в края на думите и след сонантични р и л; големият ѷ в предлози и представки. Има употреба и на паерчик, на двуочно ѿ; Има надредни знаци: ударения и придихания също и лигатури за Тр, Тв, рау (радуйса).
<b>Съдържание</b>	Л. 1–10а — ( <i>без начало</i> ) Полиелейни псалми за празнични служби. Л. 10б–12а — Междучасие на 1-ви час. л. 12б–13б — Междучасие на 3-ти час. л. 14а–15а — Междучасие на 6-ти час. л. 15б–18а — Междучасие на 9-ти час. л. 18а–25а — Велико вечерие.

Ръкописът е без начало и край и е подвързан със старопечатен Часослов. В печатното издание и ръкописа последованията се дублират. Засега остава неизяснен въпросът, защо ръкописният фрагмент е подвързан със старопечатната книга. На началната страница на старопечатният часослов е написана с молив годината 1529. Не успяхме да открием такова издание по достъпните ни справочници. По общи белези обаче, то много прилича на изданията на Божидар Вукович. На ръкописа има поставена Зографска сигнатура (*III.a.3*), която се среща в описа на Илински под №141, но явно това е грешка, понеже посоченото там не съответства на изследвания кодекс.

3. Заключение Според Каталога на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир<sup>29</sup> ръкописите преди XIV век са само 10 на брой. Като 3 от тях са фрагменти от 1 до 4 листа, един от ръкописите е с приблизително половината от предполагаемия му обем (№ 39), а на останалите липсват по 1-2 коли.

<sup>28</sup> Станкович Р.: 1) Водени знаци Хиландарских српских рукописа XIV–XV в. Београд, 2007. № 947; 2) Водени знаци Хиландарских српских рукописа XVI в. Београд, 2010. № 644 (различна контрамарка); 3) Филигранолошки опис и албум грчких рукописа XV–XIX в. ЦСВП «Проф. Иван Дуйчев». София, 2006. № 390.

<sup>29</sup> Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х. Каталог на славянските ръкописи... С. 440.

С новооткритите фрагменти се увеличава количеството на ръкописите преди XIV в. с още пет, а броят на ръкописите от следващите векове нараства с още два. По наши данни се очаква при пълната инвентаризация на зографското книгохранилище да се открият още ръкописи и фрагменти. Пълното проучване и анализиране на сега представените ръкописи ще спомогне за изясняване на състоянието на манастирското книгохранилище след неговото възстановяване в края на XIII век. Нужно е и допълнително изследване на вече известни манастирски ръкописи за тяхното по-точно описание и откриване на връзки със сродни на тях ръкописи в други книгохранилища. Това ще ни даде повече знание за цялостната сбирка на манастира и изясняване на културната и книжовна история на светогорската Зографска обител.

### **Summary**

#### **Rev. Kozma (Krasimir) Popovski Unknown and Lesser-Known Manuscripts from the Zograf Monastery**

The present text introduces several unknown and lesser-known manuscripts and fragments from the Zograf Monastery in Mount Athos. Thus far the monastery manuscripts included in catalogues and descriptions are 286 and only 10 of them are before the XIV century. Now the number of the manuscript fragments from the XIII century raises by 3 (Zograf 288, Zograf 289, Zograf 295), those from the XIV century by 2 (Zograf 287 and Zograf 290) and one fragment dating at the border of the XIV–XV centuries (Zograf 291). There are also two manuscripts from the XVII century (Zograf 293 and Zograf 297). Five of the newly described manuscripts are written on parchment. All manuscripts are liturgical – two Psalters, two Triodions, a Typicon, a Gospel (for liturgical use) and an Euchologion. A connection was determined between the fragment from the Pentecostarion (Zograf 287) with its other pieces from the Russian athonite monastery St. Panteleimon, from the collection of A. A. Dmitrievski in St. Petersburg and from the collection of Tirich in Serbia (Jagodina)

ХИЛАНДАРСКИЙ СПИСОК  
«СЛОВА МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО ИЛАРИОНА  
К БРАТУ СТОЛПНИКУ»

Известно, что «Слово к брату столпнику» только в сербских полных списках приписывается митрополиту Киевскому Илариону<sup>1</sup>. Два из них – в сборниках БАН, Тек. пост. 13 (л. 18–36 об.) и НБС 26 (л. 91–106 об.) – относятся к третьей четверти XIV в<sup>2</sup>, еще один находится в сборнике Сав. 22 (л. 49–71 об.), написанном около 1418 г<sup>3</sup>.

В 1915 г., спустя полвека после публикации М. П. Петровским списка Тек. пост. 13<sup>4</sup>, Н. Туницкий издал отрывок «Слова», обнаруженный им в сербском сборнике монастыря Хиландара, № 455 (л. 260–264), созданном около 1360–1370 гг<sup>5</sup>, и представляющий собой вводную часть произведения, в заглавии также приписанного Илариону,

---

\* Филологический факультет университета в Белграде.

<sup>1</sup> См.: Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / под ред. Я. Н. Шапова. СПб, 20003. С. 228; Турилов А. А. Иларион // ПЭ. М., 2009. Т. XXII. С. 124; Турилов А. А. Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII–XIV вв. (проблемы и перспективы изучения) // Турилов А. А. *Slavia Cyrillomethodiana*: Источниковедение истории и культуры южных славян в Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М., 2010. С. 187. Имя митрополита Киевского Илариона в качестве автора этого послания в восточнославянской рукописной традиции, как установил А. А. Турилов, «встречается в рукописях XV–XVI вв. при выписке (именуемой «От иного слова») из «Наказания к отречшимся мира» прп. Илариона Великого» (см.: Турилов А. А. Иларион. С. 124).

<sup>2</sup> О рукописи БАН, Тек. пост. 13 и ее писце см.: Сергеев А. Г.: 1) Наблюдения над сборником гомилий РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря № 116/241 // *Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология*. СПб. 1999. С. 117, примеч. 42; 2) Атрибуция некоторых сербских рукописей XIV в. из собрания БАН // *Палеография и кодикология. 300 лет после Монфокона: Материалы Международной науч. конф. Москва 14–16 мая 2008 г. М., 2008. С. 167–168. Описание сборника НБС 26 см.: Штавьанин-Ђорђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*. Београд, 1986. Књига прва. С. 45–52, № 27. (Опис јужнословенских ћирилских рукописа; т. II).*

<sup>3</sup> Описание рукописи в главных чертах см.: Богдановић Д. *Инвентар рукописа манастира Савине* // Медаковић Д. *Манастир Савина. Велика црква, ризница, рукописи*. Београд 1978. С. 93, № 22. Датировку см.: Станковић Р. *Рукописне књиге манастира Савине. Водени знаци и датирање* // АП. 1998. Бр. 20. С. 282, № 22.

<sup>4</sup> Петровски М. *Поучение, приписувано Илариону митрополиту киевскому*. Казань, 1865.

<sup>5</sup> Богдановић Д. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд, 1978. С. 174–175.

митрополиту Киевскому<sup>6</sup>. В этом сборнике нам удалось найти еще два текста, происходящих из «Слова». Первый был «скрыт» среди, по-видимому, патериковых повестей (л. 80–85 об.). Он состоит из отрывков части «Слова», которая в других сербских списках начинается словами по словесн ктера старца. въпросившоу и нѣкождоу братоу, како ѡ(ть)че сп(а)соу се (Тек. пост. 13, 30 об.)<sup>7</sup> и продолжается до конца. Изменение начала этого текста в хиландарском сборнике (Братъ въпроси нѣкождо старца г(лаго)лкѣ ѡ(ть)че, како сп(а)соу се), наверное, можно объяснить стремлением приспособить его к патериковым повестям, в окружении которых он оказался<sup>8</sup>. Изменено и начало другого, совсем короткого отрывка «Слова», читающегося на л. 340 об.–341 в хиландарской рукописи<sup>9</sup>: ѿ(ань) в(о)гословъ. Реч(е) ѿ(ань) в(о)гословъ, ѡставитѣ земьная, да н(е)в(е)с(ь)ная приидете. В остальных сербских списках ему соответствует только: ѡставитѣ земьная, да н(е)в(е)с(ь)ная приидете (Тек. пост. 13, 21 об.)<sup>10</sup>. Этот отрывок из Хил. 455 состоит из двух небольших, немного удаленных друг от друга фрагментов пространной речи Иоанна Богослова, отвечающего на вопрос автора «Слова к брату столпнику», как спастись «надвое мыслящим чернецам»<sup>11</sup>.

В той части хиландарского сборника, которую мы до сих пор имели в виду (из-за плохого качества микрофильма рукописи в Археографическом отделении НБС чтение затруднено), есть два текста, встречающиеся и в трех названных выше сербских сборниках: сказанїе како кс(ть) ѡ(ть)че нашъ (264а)<sup>12</sup> и златохстаго ѡ м(о)л(н)твѣ. Все наше кс(ть) разнѣ сь агг(е)лы житне (350б–351б).

На первых ста просмотренных нами листах хиландарской рукописи бросаются в глаза следующие языковые и орфографические особенности: написание к вместо е – ккветаше (7), оккветаннѣ (59 об.), павкѣ (48 об.; зв. пад.); прояснение ь > е – гвозден (27; им. пад., ед. ч.; два раза), кончѣць (27); я вместо ѣ – вьняшная (7), вьняшникѣ (27); наличие ѣ – оскръвншаго (29 об.). Встречается и написание графемы з: в одном случае правильно, в соответствии с [z] из \*g – зѣлѡ (34 об.), в другом же случае в соответствии с [z] из \*z – извѣты (21). Такая графема использована и в списке «Слова к брату столпнику», вместо z [z] из \*z: зѣвнѣннѣмь (82 об.), за ннхъ (85). Дважды в нем написан ѣ: въ ннхъ (83),

<sup>6</sup> Туницкий Н. Хиландарский отрывок «Слова к брату столпнику» с именем Илариона, митрополита Киевскаго // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии: Сб. статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академических корпораций. В 2-х ч. Сергиев Посад, 1915. Ч. 1. С. 475–482.

<sup>7</sup> См. также: Петровский М. Поучение, приписываемое Илариону митрополиту киевскому. С. 28.

<sup>8</sup> В описании рукописи этот текст не отмечен (см.: Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. С. 175).

<sup>9</sup> В описании также не отмечен (см.: Там же. С. 175).

<sup>10</sup> См. также: Петровский М. Поучение, приписываемое Илариону митрополиту киевскому. С. 17.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 15–16.

<sup>12</sup> См. также: Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. С. 175.

пльтьское (84 об.); есть прояснение ъ > о – ψ(а)лшдьские (82) и написание вьнашная (81) вместо вьнѣшная.

Хиландарские отрывки «Слова к брату столпнику», включая вводную часть, опубликованную Н. Туницким, мы сравнили с тремя полными сербскими списками (Тек. пост. 13, НБС 26, Сав. 22) и тремя русскими.

Первый из русских списков находится в пергаменном Сборнике каноническом второй половины XIV в. РНБ, Погод. 31<sup>13</sup>. Начало «Слова к брату столпнику» в нем не сохранилось, список начинается словами, завершающими вводную часть послания: не вѣтинскыи словеса. ни скрвенноу бєсѣдоу. не бо въ афинѣхъ възростохомъ (108<sup>14</sup>). Листы, на которых написано «Слово», переставлены, текст начинается на л. 108–115 об. и с тремя небольшими лакунами продолжается на л. 138–139, 153 об., 139–143 об., 116–133 об., 149–152 об., 136–137 об., 162–162 об., 134–134 об., 163–165. Отождествление текста «Слова» на этих листах принадлежит А. А. Турилову<sup>15</sup>. Второй список читается в Сборнике патристическом РНБ, Соф. 1276 (л. 321–333), датируемом первой половиной XV в<sup>16</sup>. Третий находится в рукописи Житие Василия Нового с прибавлениями из собрания РГАДА, ф. 201 (собр. М. А. Оболенского), № 16, относимой к началу – первой четверти XV в<sup>17</sup>. (л. 148 об.–181).

Проведя текстологическое исследование указанных семи списков «Слова», мы пришли к следующим выводам.

Отдельную текстологическую группу составляют сербские полные списки, объединенные рядом общих чтений, отсутствующих в других доступных нам рукописях. При этом следует отметить, что в савинском сборнике за вводной частью «Слова» следует текст, озаглавленный начело ни словеса .к. (51–52 об.), который существует и во всех трех русских списках.

<sup>13</sup> Описание см.: Рукописные книги собрания М. П. Погодина: Каталог. Л., 1988. Вып. 1. С. 39.

<sup>14</sup> В рукописи двойная пагинация. Мы используем ту, которая расположена в верхнем правом углу.

<sup>15</sup> В описании значится, что «текст неизвестный». Отдельно отмечен отрывок «Слова», находящийся на л. 153 об. (в описании указан л. 154 об.) (Рукописные книги собрания М. П. Погодина. Вып. 1. С. 39). – Пользуемся возможностью от души поблагодарить А. А. Турилова за указание на список Погод. 31.

<sup>16</sup> См.: Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР» (М., 1986) / сост. Н. А. Охотина, А. А. Турилов. М., 1993. С. 75, № 3127. В кодикологическом исследовании рукописей XV в. собрания Новгородского Софийского собора этот сборник отнесен к началу века: *Шварц Е. М.* Новгородские рукописи XV века. Кодикологическое исследование рукописей Софийско-новгородского собрания Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. М.; Л., 1989. С. 91, № 105.

<sup>17</sup> *Турилов А. А.* Иларион. С. 124. Описание см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / сост. И. Л. Жучкова, Л. В. Мошкова, А. А. Турилов. М., 2000. С. 86–87. № 21.

В рукописи Тек. пост. 13<sup>18</sup> этот текст встречается (л. 43 об.–44 об.), но как отдельное сочинение.

Погодинский и Софийский списки тоже составляют отдельную текстологическую группу. К ней же мы относим и список ГИМ, Син. 213 1418 г<sup>19</sup>., десять списков из собрания Троице-Сергиевой лавры (ТСЛ 167, 169, 174, 175, 182, 185, 190, 704, 753, 757)<sup>20</sup>, а также издание «Слова» в Потребнике иноческом 1639 г. Эта группа, даже осмелимся сказать, — редакция, возникла, вероятно, до середины XIV в., так как второй половиной столетия датируется древнейший ее представитель — Погод. 31. Считаем, что она является более поздней стилистической обработкой произведения. Наличие некоторых текстологических черт этой группы в списке Обол. 16 на сегодняшний день объясняем внесением их в более древний текст, который по ряду чтений отличался от группы, представленной сербскими полными списками. Тот же древний вариант мог быть и в основе Хиландарского списка, некоторые чтения которого совпадают с чтениями Обол. 16, разнящимися, в свою очередь, с соответствующими чтениями сербских полных списков. Приведем несколько примеров: для сербских списков цитаты даны из Тек. пост. 13, для более поздней редакции — из Погод. 31:

---

<sup>18</sup> Сербский список Тек. пост. 13 и русские Соф. 1276, Обол. 16 были включены Н. К. Никольским в перечень известных ему 116 полных списков «Слова к брату столпнику» (*Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). Корректурное издание. СПб., 1906. С. 93–100, 512). Из этого перечня надо исключить список в сборнике РГБ, собрание И. Д. Беляева, № 1 (у Н. Никольского: М. Публ. Муз., № 1548), так как это не «Слово к брату столпнику», а также списки ТСЛ 308 и МДА 154, потому что в них представлен неполный текст: отсутствует вводная часть. Списки Бел. 1, ТСЛ 308, МДА 154 внесены были Н. Никольским и во вторую группу списков «Слова», без вводной части (Там же. С. 100–102, 512). Из нее необходимо изъять список ТСЛ 766, так как в нем текст тождествен тому, что в рукописи собр. И. Д. Беляева. В перечень полных списков нужно добавить ТСЛ 753 (л. 132–153), ускользнувший от внимания Н. К. Никольского, несмотря на то, что он был знаком с работой А. И. Соболевского, где этот список указан (*Соболевский А.* Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV–XV веках // *Соболевский А.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 17; *Никольский Н.* Материалы для повременного списка... С. 93).

<sup>19</sup> Описание см.: Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева / сост. Т. Н. Протасьева. М., 1973. Ч. II: № 820–1051. С. 34, № 870. Согласно Н. Никольскому, рукопись возникла в 1417 г. (*Никольский Н.* Материалы для повременного списка... С. 94).

<sup>20</sup> Описания см.: [*Иларий, иером. и Арсений, иером.*] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. I // ЧОИДР. М., 1878. Кн. 2. 146–147 (№ 167), 148 (№ 169), 157 (№ 174), 154–155 (№ 175), 174–175 (№ 182), 177–178 (№ 185), С. 187–188 (№ 190); [*Иларий, иером. и Арсений, иером.*], Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. III // ЧОИДР. М., 1879. Кн. 2. С. 82–97 (№ 704), 149–152 (№ 753), 159–162 (№ 757).

	Хил. 455	Обол. 16	Тек. пост. 13, НБС 26, Сав.22	Погод. 31, Соф. 1276
1.	ѦЖЕ ОСТАВНТИ ДНРСКАА <u>СЪВЫГЕНІА</u> (80 об.)	ѦЖЕ ОСТАВНТИ ДНРА <u>СЪВЫГЕНІЕ</u> (172 об.)	ѦЖЕ ОСТАВНТИ ДНРА <u>НАОУТЕННІЕ</u> (31 об.)	ѦЖЕ ОСТАВНТИ ДНРА. <u>СВЪГЧЕННЕ</u> С ЛЮБЕЗНЫМН (132 об.)
2.	<u>ОБАНХОВАНН</u> ОУТ[Ъ] ВЪСЕГО ВЪ ДНРѢ СЕМЬ (82)	<u>ОБАНХОВАНН</u> ВСЕГО ВЪ СВѢТѢ СЕМ(Ъ) (176 об.)	<u>ДНШЕНІ</u> ВСЕГО ВЪ ДНРѢ СЕМЬ (34)	<u>ОБАНХОВАНН</u> (Соф. 1276: ОБАНХОВАНН ОУТ[Ъ] ВСЕГО) ВЪ СВѢТѢ СЕМЪ (136)
3.	Н ПАКЫ ВѢТРОУ ТНХОУ <u>ПОВѢВАОЩОУ</u> (82 об.)	Н ПАКЫ НА ВѢТРѢ ТНХО <u>ПОВѢДАЮЩИ(Ъ)</u> (так в рукописи) (177 об.)	Н ПАКЫ НА ВѢТРѢ ТНХО <u>ДЫХАОЩОУ</u> (НБС 26: ДЫХАОЩЪ) (34 об.)	Н ПАКЫ НА ВѢТРѢ ТНХО <u>ПОВѢВАОЩЕМЪ</u> (Соф. 1276: ПОВѢЮЩИМ[Ъ]) (137)
4.	НН СЛЫШАХОУ <u>КЛОПОТА</u> НН ВЪПЛА (83)	НН СЛЫШАХОУ <u>КЛОПОТА</u> НН <u>ИГРАНІА</u> (177 об.)	НН СЛЫШАХОУ <u>ДЛЪВЪ</u> Н <u>ГРОХОТАННА</u> (34 об.)	НН СЛЫШАХОУ <u>КЛОПОТА</u> ИГРАННА (137 об.); в Соф. 1276: НН СЛЫШАХЪ ВЪПЛА. НН <u>КЛОПОТА</u> ИГРАННА (331)
5.	Н ПО ОУТНШНО <u>ЩОУЧАННІЕ</u> ; Н ПАКЫ ИСТОЧНИКОМЪ <u>ЗВѢНѢННІЕ</u> (83)	Н ПО ОУТШЕННИ (так в рукописи) <u>ЩОУЧАНІЕ</u> . ИСТОЧНИКЪ <u>ЗВѢНѢНІЕ</u> (так в рукописи) (178)	Н ПО ШТИШЕНІИ <u>ТЪЧНЮ</u> ИСТОЧНИКЪ <u>ЩОУДѢННІЕ</u> (34 об.)	Н ПО ОУТНШНИ <u>ЩОУЩЕНІЕ</u> Н ИСТОЧНИКЪ <u>ЗВѢНѢНІЕ</u> (Соф. 1276, 331 об.); в Погод. 31 ТОЛЬКО: ИСТОЧНИКЪ <u>ЗВѢНѢННІЕ</u> (162)

Только тщательно изучив всю рукописную традицию «Слова к брату столпнику», можно будет подойти к решению вопроса, не возникли ли некоторые, включая приведенные, чтения полных сербских списков в результате восприятия древнерусского текста южными славянами, в частности сербами. Не поняв слово *щочаніе* (пример 5) ('тишина'<sup>21</sup>), южнославянский книжник мог «переделать» его в *тъчню*, если *тъчню* не было изначальным вариантом. И какое чтение первично: *въпла*, *гροхотанна* или *игранна* (пример 4)? Слова *щочаніе* и *съвыгєніе* (пример 1) согласно данным словарей, в сербских памятниках не засвидетельствованы, остальные же (примеры 2 /объанховань/,

<sup>21</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка. СПб., 1903. Т. III. Стб. 1615. Станным образом значение этого слова обозначено в «Лексиконе» Ф. Миклошича: *strepitus* (Miklosich F. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Emendatum auctum. Vindobonae, 1862–1865. P. 1137), что в переводе на русский обозначает: 1) шум, гам, гул, грохот; 2) звучание, звук, звон (Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. М., 1976. С. 957). При этом и И. И. Срезневский, и Ф. Миклошич отсылают к одной и той же цитате.

3 /повѣвати/, 4 /клопотъ/) есть в сербских рукописях, относящихся, по сведениям «Лексикона» Ф. Миклошича, к XIV, XVI и XVII вв.<sup>22</sup>

В приложении к статье публикуем все три части «Слова к брату столпнику» по Хиландарскому списку (I, II, III), в порядке их следования в произведении. При этом сохраняются орфография и пунктуация оригинала. Выносные буквы вносятся в строку. Буквы, опущенные в сокращениях под титлом, восстанавливаются и заключаются в круглые скобки, без титла — в квадратные. Из надстрочных знаков сохраняется только кендема. Из-за ограничения объема статьи мы не могли приложить к публикуемому тексту разночтения с другими списками<sup>23</sup>, некоторые из них мы приведем ниже.

Вводная часть (I), опубликованная Н. Туницким, почти не отличается от соответствующего текста в сербских полных списках.

В небольшом обнаруженном отрывке (II) наблюдаются некоторые текстуальные расхождения с иными списками, как, например, следующие:

аще хоцете быти истин'ни нев(е)с(ь)ни чл(о)в(ѣ)ци (Хил. 455, л. 340 об.) : аще оуко хоцете быти истиною н(е)б(е)с(ь)ни чл(о)в(ѣ)ци (Тек. пост. 13, л. 21 об.; то же в НБС 26, Сав. 22, Обол. 16) : аще оуко хоцете быти истинни в(о)гочетци, и н(е)б(е)с(ь)ни ч(е)л(о)в(ѣ)ци (Погод. 31, л. 115 об., то же в Соф. 1276);

да тамо сь дръз'новленнємь къ ѡ(ть)цоу възоупниете г(лаго)люще сѣ вса ѡставихомь. и въслѣдъ тебе ндох(о)мъ (Хил. 455, л. 340 об.—341) : да тамо сь дръзновеннємь къ ѡ(ть)цоу г(лаго)лите (Тек. пост. 13, л. 21 об., то же в НБС 26; в Сав. 22 вместо г(лаго)лите: възвпниете и възг(лаго)лите, в Обол. 16, Погод. 31, Соф. 1276: възъг(лаго)лите).

Редакторская работа очевидна в третьей части хиландарского списка (III), судя по целому ряду изменений в ней в сравнении с другими списками, как то:

роуцѣ же и ѡчи и д(оу)шоу къ в(о)гочъ възводеще (Хил. 455, 82 об.) : роуцѣ и ѡчи. оумь же и д(оу)шоу къ в(о)гочъ възводеще (Тек. пост. 13, 34 об.);

тъкмо сѣ ѡчима зрѣхоу (Хил. 455, 83) : тъкмо (Обол. 16: токьмо бо) въ ѡчию нмь вѣ (Тек. пост. 13, 34 об.);

и птицамь пѣниѣ, кааждо по своимъ гласоу поюще (Хил. 455, 83) : птицѣ пѣниѣ. коенждо свою пѣснь въспѣваюци (Тек. пост. 13, 34 об.—35);

на хльмѡхъ хыже пот'коше (Хил. 83 об.) : коуше на хльмѣхъ потькноуше (Тек. пост. 13, 35);

кто бо тѣмь водоу принесе. кто поноудн тѣхъ пнтн (Хил. 455, 83 об.—84) : кто бо тѣмь водоу (Погод. 31, Соф. 1276: воды) на роуцѣ възаниа (в Соф. 1276 дальше: кто поноудн поконтн с(а)). кто ѡбоушоу (Обол. 16, Погод. 31: ѡнѣшоу) пода (в Соф. 1276: подасть) (Тек. пост. 13, 35—35 об.);

<sup>22</sup> Miklosich F. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. P. 468, 586, 290. В Словаре Дж. Даничича, этих слов нет: Даничичъ Ъ. Рјечник из књижевних старина српских. Дио први. А–К. У Биограду, 1863; Дио други. Л–П. У Биограду, 1863. Сербская рукопись (ÖNB, Cod. slav. 63), в которой, по «Лексикону» Ф. Миклошича, засвидетельствовано слово повѣвати (Miklosich F. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. P. 586), в современном каталоге датируется не XVII в., как у Ф. Миклошича, а началом XVIII в., и к ней есть заметка «russifizierend» (Birkfellner G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975. S. 158).

<sup>23</sup> В будущем мы намереваемся опубликовать результаты текстологического исследования всех доступных нам списков «Слова к брату столпнику» и осуществить издание текста с разночтениями.

сл(ь)н(ь)це бѣ нхъ оставляаше на заходѣ нагы (Хил. 455, 84) : сл(ь)н(ь)це бо ꙗ (в Обол. 16. нет) нагы оставляше (Обол. 16: оставляше нхъ) заходѣ. н нагы ѡвръташе въсходѣ (Тек. пост. 13, 35 об.);

ктѣ ли тѣхъ омы нли пѣснми опѣ (Хил. 455, 84 об.) : кто погребѣноую (Обол. 16, Погод. 31, Соф. 1276: погребалноую) пѣснь над' нли ѡт[ь]пѣ (Обол. 16, Погод. 31, Соф. 1276: ѡт[ь]пѣваа). кто ѡмы (Обол. 16: ѡмываа; Пог. 31, Соф. 1276: оумыеть) (Тек. пост. 13, 36) и многие др.

Этот текст сохранился и в болгарском Патерике сводном 60–70-х гг. XIV в., НБКМ 1036<sup>24</sup> (л. 243–245) с заглавием: Въпрос(ъ) нѣкоего брата къ старцѣ· слово бл(а)гословн ѡ(тъ)чѣ.<sup>25</sup>

Предполагаем, что все три части «Слова к брату столпнику» в Хиландарском сборнике восходят к одному и тому же списку. Остается ответить на вопрос, где, когда и по каким причинам они были выделены, а две из них и обработаны.

## СЛОВО К БРАТУ СТОЛПНИКУ МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО ИЛАРИОНА

### Собрание рукописей монастыря Хиландара, № 455

#### I

(260 об.) слово· иларіѡна митрополита киевскаго, къ братоу стѣпнїкоу ѡже реч(ѣ) стѣпникъ еп(н)ск(о)поу, написати емоу слово д(оу)шепользно (261) много м(о)лнвѣ юго. блаженнъ же начеть къ нѣмоу сице писати· по своему смѣренїю:~

Къ братоу моемоу, и рабоу х(ри)с(то)воу азъ оубогыи и мнїи иларіѡн(ь)· малоумны неключимн· ни въ коем' же блазѣ дѣлаѣ· вѣмь оубо јако посла ми слово тако г(ла)голаѣ· јако бѣси моучет' ме· мысли ми ѡтан, и гвѣ· много· велеше ми ѡтнн мѣста своего. люб'ве ради б(о)жїѣ напиши ми слово оутѣшное· аз' же то прочеть оуднхн' се мыслию· како оубо братъ сѣ, ѡ семь оутѣшениа ѡт[ь] мене въстрѣбова. нли наказаннѣ· ѡт[ь] самого ненаказана и ѡт[ь] нагаго ѡдежде сп(а)с(ь)ныи· пате же ѡт[ь] грѣшника· оутврь(261 об.)жденню слова· и сї подмысливѣ· не хотѣхъ роуки своеи на писанїе сѣ прострѣтн. бои се, јада самъ не творити начноу, јаже тебѣ написоу· и по ѡт(ь)чьскомоу словоу кладен'цоу боудоу под[о]б'нѣ· нны ѡмывае, себе же всакыи нечистоты не мogy истрѣбннн· и прїиоу ѡсоуденїе· сѣ въз'лагающнн на плеща ч(л)овѣ)комь брѣмена тежка, и неоудобь носнма· самн же ни прѣстоми того не хотеть двнгноути· и боудоу јако кроугъ мѣдень, тыщеславнїемь брѣцаѣ· пате же оужасаю се· јада раз'гнѣваю б(о)г)а· оучнтел'скы сань въсхыщаѣ· юностию и еще нграѣмь· (262) пакы ми протнвоу

<sup>24</sup> Описание: Стоянов М., Кодов Х. Опис на славянските ръкописи в Софийската народа библиотека. София, 1964. Т. III. С. 231–239, № 1036.

<sup>25</sup> В болгарской рукописи он следует за словом нже въ с(ва)тыхъ ѡ(тъ)ца нашего иларіѡна· ѡ отвръжени цнра· нночьскаго ради жнтіа (л. 240–243), представляющим в действительности тот же самый текст, что и в рукописях Бел. 1 и ТСЛ 766 (см. примеч. 17). За сведение о наличии «Слова к брату столпнику» в НБКМ 1036 благодарим коллегу Марко Скарпа.

таковомоу подмыслоу. ннако помыслившоу. еда что з'ло обрещоу. не сътворивъ хотѣнїа братнїа. помѣноухъ бо реченое. аще брашна ради скръбнѣть братъ твои; оуже не по люб'ви ходиши. лишнѣ брата соущааго въ скръбнѣ. и пакы поменуохъ цр(ь)ков'наго слоужителя. емоу же ндоуцоу въ цр(ь)к(о)въ, на слоуж'боу. и от[ь] подроуга ѿ нѣкоемъ вороудїи въпрошеноу, и от[ь]вѣща нѣсть ли коли. бѣше же обыган, въ врѣме с(ве)т(а)го въз'ношенїа, приходиши с(ве)т(о)моу д(оу)хоу гавѣ. въ образѣ ор'ла надъ с(ве)тыне дары. и въ тѣже часъ дльго (262 об.) не бык'шоу присѣщенїю. донѣлѣже оуразоуми се ѿнь повнн'нын томоу. не от[ь]вѣщанїа ради подроугоу своемоу. и егда покаса се створенїа того, тогда съниде д(оу)хъ с(ве)тын-сїи же помысливъ рекохъ. еда како моего хотѣнїа б(о)гъ не сътворитъ, такоже азъ братнїа. нѣ да от[ь]врьгоу соумнѣнїе. дръз'новеннїе же прїемь. напишоу емоу по хотѣнїю его такоже въз'могоу. кто бо вѣсть еда и по ѿного прошенїю и вѣрѣ, дастъ ли г(оспод)ъ написати. м'нѣ самомоу польз'ное и ѿного пакы же гроубости своее ради, и простоты словесъ въстегохъ се. помысливъ еда како (263) обык'шоу ти въ книж'нѣи силѣ, и въ моудрости с(ве)тыхъ върашышоу. писанїе мое не оугод'но ти гавитъ се. паче же юности моеи съ словесъ мнх(ь) тѣсть снемлюще. нѣ б(о)гъ прїемь ли вдовице ѿное двѣ цѣтѣ. тако великъ даръ вымѣнивъ. тѣже и тебѣ рабѣ юго, сътворитъ въ любовь прїети сѣ. хотѣнїе же твое г(оспод)оу поспѣшьствоующюу начнемь. не от[ь] себе нїи оубо. кака бо грѣш'ница хытрость, тѣкмо грѣси. нѣ б(о)жнїю помощню. и наказанїем(ь) бл(а)женаго моего г[о]с[по]д[и]на. нже такоже своен д(оу)ши ищеть сп(а)сенїа. тако и мною печетъ се. да быхъ добръ былъ. и от[ь] б(о)га дарованыхъ емоу книгъ нѣчто оувѣд[ѣ]хъ. ниттоже мене потантъ. тѣм'же аще что оувѣд[ѣ]хъ. (263 об.) то б(о)жнїю помощню, и сего любовню. да дастъ емоу бл(а)гын мьздовьздатель г(оспод)ъ. за все доброе еже сътвори мнѣ, и творитъ и еще. хошоу же ти писати не витнем(ь) словесѣ. ни съкрвеною бесѣдоу. не бо възрастохомъ въ афинѣ. ни философїи оутрехом се, гаже обыкла юс(ть) оумоудрннїи словеса. нѣ просто и гасно. такоже и нек'ниж'никоу разоумѣти. и простомоу. не польз'но бо тако гзвы скрозѣ рнзоу лѣковати. ни пользны рѣчи моудростню покрывати. да боудетъ же ти писанїе сѣ, память м(о)ленїа ѿ мнѣ къ вышнїемоу. се же ти прьвое цѣлованїе от[ь] мене, и дроуга и брата. да съхранитъ те б(о)гъ въ кровѣ силы своее, от[ь] всѣхъ (264) сѣтїи сотонннѣ. и да оутв'рьдннѣ те въ надежди жнз'ни вѣч'ныне. и да наставннѣ те на поуть правости, къ выш'нїемоу іер(оу)с(а)л(н)моу. нже текоущее по нїемоу, поставляють прѣдъ лицемъ б(о)жїемъ:~

## II

(340 об.) їѿ(ань) б(о)гословъ. Реч(е) їѿ(ань) б(о)гословъ, ѿставннѣ земельнаѣ, да н(е)б(е)с(ь)наѣ прїметѣ. прѣбоудѣте въ нищнѣ, и въ ал'котѣ и въ жежди въ врѣме сїи. и по малѣ прѣшьд[ь]ше въ вѣч'наѣ жнлнщїа наснтнѣ се, и върад[о]уїете се радостню невоскрѣблїаемоу. аще хошете быти истнн'нїи

нѣб(ε)с(ь)нѣи чл(о)в(ѣ)ци, въ земльннх(ь) себѣ ни мала въмѣнѣнт. потанте се  
зде, да тамо явѣте се. помлчѣнте зде н(ы)нѣа, да тамо съ дръз'новлѣннѣмь  
(341) къ ѡ(тѣ)цоу възоупниѣте г(лаго)люще сѣи вса оставнхомь. и въслѣдъ тебе  
ндох(о)м'.

## III

(80) Братъ въпроси нѣкоѣго старца г(лаго)лю. ѡ(тѣ)че, како сп(а)соу се. ѡн же  
сѣвлѣкъ съ себѣ рнзы своѣ. и прѣпоаса чрѣсла своѣа. роуцѣ же протегъ рет(ε). хотен  
сп(а)сти се, тако да боудеть нагъ ѡт[ь] всего соущаго въ мнрѣ, и распетоу  
бран'ми. понавляюще се яко орли и въсходеть ѡт[ь] мнра. и възвышают се въ  
облаки беспечалнѣа. неоуловнми боудотъ таковыи сребролюбныи сѣт'ми,  
прострѣтыи по землн. землю же и земльнаа оставльше. и въшьд[ь]ше на гороу  
разоума б(о)жїа. и свѣтѡмь лица ѣго ѡзарени и освѣщенн. и съ врьховныи(ь)  
ап(о)с(то)ломь внноу г(лаго)лють, добро ѣс(тѣ) намь зде быти. и сѣтварають  
трѣи кровы въ разоумѣ своѣмь и въ д(оу)ши. пощению мѡусеовоу, и нлннноу  
вез'мльвноу, и чнстотѣ і(нсоу)совѣ г(оспод)а б(ог)а своѣго. къ (80 об.) нѣмоужѣ  
ѡбѣщаше се цѣломоудрнѣ хранити. постеще се въ ницетѣ самоволѣн. и тѣло  
своѣ хранеще безъ оскврънѣннѣа. бѣсѡмь страшнн. и ѡт[ь] чл(овѣ)къ незазорнн,  
и всемоу мнроу днвнн. и ожнше ѡт[ь] мръзостн мнр'скыи. и прѣжде оумрѣтнѣа  
оумрѣше. и прѣжде въскр(ь)сенїа мрътвыхъ въскр(ь)сноутъ. таковїи оуроднви  
мнроу явнше се. много трѣда таковїи прнѣше. еже ѡставити мнр'скаа съвчѣнїа.  
въспытанїа и люб'вѣ. да прннмоутъ разоучѣннѣ волноу. и въ теле своѣмь  
стр(а)сть самоволноую въселнтн. не троуднвшен же се въ мнрѣ семь, въ нсходѣ  
не нмоутъ почнтн. х(рн)с(т)олюбци же и доброразоумнн, х(рн)с(т)а възлюбнше и  
мнра възненавндѣше. яко любовь мнра сего, коньць нстлѣнїю. х(рн)с(то)вѣ же  
любви кончнна вѣчнаа (81) жнзнь. и добрѣ оубѡ възлюбнше таковїи вѣчнаа,  
патѣ скоротанмыхъ възыскати. и ѣс(тѣ)ств'ныи брани повѣждають таковїи.  
ср[ь]д[ь]цѣ волю. хотѣнїа. нзволѣнїѣ. сластолюбнвыи покон. сытость. сънь.  
раждеженнѣ похотн. и всако ѣже въ тѣлѣ. кол'ми патѣ и вьнѣшнѣа  
ѡт[ь] врьгоутъ, ѣже въ нас(ь) по ѣс(тѣ)ствоу не роднше се. нь ласканїемь мнра  
прнлпоше. красота. чѣсть. хвала. власть. нмѣнїѣ. велчаннѣ. и събраннѣ, и вса  
ѣже въ телѣ. и безоумнѣ ѣс(тѣ) нже прѣжде покоуснт се ѣс(тѣ)ств'ныи брани  
повѣднтн и тѣмь съдолѣтн, ѣще сѣи вьнѣшннми ѣже кроумѣ ѣс(тѣ)ства дръжнмь.  
и тѣми повѣждаемь и плѣнѣемь. яко ннколнже протнвлѣнїѣ на повѣжденнѣ  
нмоутъ. борещен се на трѣжнши. прѣжде рызы ѡт[ь] врьг'ше ѡт[ь] себѣ и крѣп'ко  
прѣпоаса(81 об.)вше се, тѣи тогда на боренїѣ нзыдоут(ь). тако и подвнжннкоу  
х(рн)с(то)воу под[о]баютъ. прѣжде ѡт[ь] ложити мнролюбнѣ. и нмѣнїѣ. и  
славолюбнѣ. и вса ѣже въ мнрѣ соутъ. и потѡмь на ѣс(тѣ)ств'ныи похотн  
въороужатн се. ѣже соутъ. гнѣвъ. покон. сънь. самовол'ство. и нна вса ѣже  
соутъ въ нас(ь). и ннктоже прѣвынх[ь] не ѡт[ь] врьг се, послѣднннмь съдолѣтн

можетъ. аще ли оубо таковоѣ житїе оустрашитъ ны. и немощно лѣности нашеѣ  
 ради мнитъ се. еже и оубозїи въ насъ(ь) твореть. не приѣмъше образа иншотьскаго.  
 толко оубо не можемъ помыслити, да и мы начнемъ по стопамъ отъ(ь)ць  
 нашихъ ходити, и житїю ихъ порекновати. еже оудвише анг(е)лы житїемъ  
 своимъ. разгнѣмъ оубо книги и прочтѣмъ житїа отъ(ь)ць своихъ. да оубѣмы  
 о прѣбывани ихъ, колко лю(82)блѣаху б(ог)а, и тогда окаемъ свое житїе, и  
 лѣжныѣ свѣты. како вса мѣра сего оуметы въмѣнише. како въ свѣтѣ семь  
 оставише вса. како ходише въ овинахъ, и ини въ козняхъ кожахъ. обливовани  
 отъ(ь) въсего въ мнрѣ семь скръбеще, не о соущихъ здѣ. нь о страшнѣмъ  
 соудниши. озлоблени отъ(ь) бѣсѡвѣ, и отъ(ь) неразоумныхъ чл(овѣ)къ. въ  
 поустыняхъ прѣбывающе и въ пещерахъ особеще се. и въ пропастьехъ земельныхъ(ь)  
 прѣходеще. и бѣ чюдо по истинѣ видѣти. како въ роукахъ, ови дѣло дръжеще,  
 м(о)л(н)твы же оустнами разоумъ плетоуще, и къ вышнемуу въснающе, тако  
 въсь д(ь)нь прѣпроваждааху, дроузїи же на врьсѣхъ горьскыхъ тако ластовнице  
 въгнѣзднше се, шптааху ѡ(а)л(ом)ьскыѣ пѣсни. ови тако елене горы выс(82) об.)  
 кыѣ обѣждааху. и былиѣ поустынное доволною потрѣбѣ своимъ млѣаху. ини  
 же тако заѣци въ каменїа прѣбѣжнца сѣтворнше. ови съждааху къ  
 источникумъ въ каменн встро текоущимъ. и зъвнѣниемъ сладкимъ оуши  
 оглашающе. и роукама своимъ напивающе се, бл(а)годааху б(ог)а. и паки  
 вѣтроу тиху повѣвающе, прохлаждааху се. роуцѣ же и ѡчи и д(оу)шоу къ  
 б(ог)оу възводеще. и по м(о)л(н)твынѣи лѣствици къ немуу въходеще, и  
 пр(н)с(ь)но съ нимъ бесѣдоюще. тѣ бо нмъ бѣ дѣло вынѣ, и того ради изыдоше  
 отъ(ь) мѣра. тако да съ г(осподе)мъ б(о)г(о)мъ ходеть пр(н)с(ь)но. не отеготѣше,  
 ни обезаше се житенскимъ печалми. и въсѣли нестроеными соущими въ мльвѣ.  
 нь въсждааху на высокыѣ хлымы, и съматрааху на все страны, (83) и не  
 видѣахъ мѣра. ни слышаху клопота ни въпла. ни бѣ въ очию ихъ грѣдааго  
 метежа, народнаго клнѣ. ни придоше къ оушима ихъ блѡудницѣ скверныѣ  
 пѣсни. ни видѣше на землн сѣча съшьд(ь)ша се. не видѣше же кровь проливаетмоу,  
 и образа б(о)гомъ поттеннаго лица чл(овѣ)чьскѣго мѣемъ отъ(ь)лоучена отъ(ь)  
 тѣла. съпроста же рещи, всако окаанїе чл(овѣ)чьскоѣ не видѣше. тъкмо сѣ ѡчима  
 зрѣху. дрѣвнѡе двнзанїе, и вѣтвѣи шѣмѣнїе. и по отишню шоучаннїе. и паки  
 источникумъ зъвнѣннїе, и птицамъ пѣннїе, кааждо по своимъ гласоу поуще-  
 тѣмъ же не бѣ въ нихъ, печали мѣра ошьд(ь)ше. о семъ же єдиномъ пѣаху се,  
 како оумъ съхранити неврѣждень соуетою вѣка сего. и како д(оу)шоу чнстоу  
 прѣд(ь) б(о)гомъ поставити, нео(83) об.)скверненоу похотми платьскимъ. надъ  
 всѣми же силми. како д(оу)хъ с(вѣ)тынъ въ д(оу)шоу въселити. и рещи, готово  
 ср(ь)д(ь)це мое. и тако въдрьноую и нелѣнностноую м(о)лнтвоу творцоу своимоу  
 възснаати. лишнше се мѣра, да творца мироу насладетъ се. нзѣггоше отъ(ь)  
 чл(овѣ)къ, да съ агг(е)лы бесѣдоуютъ. отъ(ь)врьгоше се покои и веселнїа мнрскаго,  
 да въ он(о)мъ(ь) вѣцѣ почнютъ. обннцаше тѣломъ, да д(оу)хомъ разбогатѣютъ(ь).

ѡт[ь]врьгоше се нмѣннѣи и славы, да неб(ε)с(ь)наа скровища въспринмоутъ·  
 бесѣстни на земли быше, да съ агг(ε)лы прославет се. нзыдоше ѡт[ь] полатѣ,  
 и на хльдохъ хыже пот'коше, да въ н(ε)б(ε)сныхъ полатахъ възлегоутъ· и что  
 мног(о) г(лаго)лю. въсако и всѣмн ѡбразы тѣло свое ѡскръвнше, да д(оу)ши  
 пространство ѡбрѣцоутъ. кто бѡ (84) тѣмь водоу прнесе. кто поноуди тѣхъ  
 пнти· кто ли нмѣ постла. кто ли брашна различна створи· никтоже ѡт[ь]  
 нихъ не нмѣше слоужещаго. нь ал'чнн. жедни. слъзни. поникли. дрехли.  
 оумилени· и нсхли. непомилвани. несом'вени. непоттени. непосѣщенн. ниши.  
 назн. сл(ь)н(ь)це бѡ нхъ ѡставляаше на заходѣ нагы. бѣхоу же нмѣ д(ь)ниие  
 яко степене· д(ь)н(ь)сь выше, оутро повыше. д(ь)нь гаче д(ь)нь приближаахоу  
 се къ г(оспод)оу своему. д(ь)нь прѣбывше, бл(а)годарахъ б(ог)а· яко не въ  
 мнрѣ ни въ мльвѣ прѣшъд[ь]ше юго· Ѡутроу же пакы ѡсвѣтшоу, роуцѣ пакы  
 къ вышнемуу въздѣваахоу. яко не въ мнрѣ освѣти нхъ сл(ь)н(ь)це, нь на  
 горахъ єдинны· печалню прѣходеще сатанина нскоушенна· не нмѣхоу чл(овѣ)ка  
 оутѣшающаго нхъ· (84 об.) не бѣше кто печал нмѣ ѡт[ь]ложити· ни нмѣхоу  
 къ комоу принти, и скръбь свою прѣмѣнити· развѣ къ єдинномуу б(ог)оу, къ  
 немуоуже и прнебѣгоше· и всь животь свон прѣд[ь] нимь положише· Ѡ дивное  
 чюдо. таковоє житїе, агг(ε)ломь чюдное прѣбыванїе· єс(ть)ство плѣтское  
 прѣбыває тако· кто бѡ тѣхъ въ болѣзни посѣти. или нсхши оутробѣ водоу  
 къ оустомь прнесе. ктѡ тѣмь ѡчи стиснѣ на исходѣ д(оу)ши· ктѡ ли тѣхъ  
 омы, или пѣсн'ми опѣ· или кто нхъ погребе· ктѡ ли възопи съ слъзамн, покон  
 г(оспод)и д(оу)ше рабь свонхъ· нѣс(ть) никогоже. г(оспод)ь же єдинь тѣмь  
 выс(ть) оутѣха. и ѡт[ь]рада· и прнебѣжити. и слоуга· и съхранитель·  
 Приближити се к немъ невъз'бран'но, и ѡнь приближи се нмѣ. възлюбнше  
 юго, и дас(ть) (85) се нмѣ· възыскаше юго, и въселн се въ нїе. и приєтъ нхъ  
 яко дос(то)инны себѣ· оуѣвы мнѣ єдинномъ, въ нстоупленн оума єс'мь· помѣноуше  
 тѣхъ любовь юже нмѣхоу къ б(ог)оу пр[ѣ]под[о]б[ь]нїи, яко тако пожнше  
 любве ради юго· и вса тѣ прѣтрьпѣше да оугодници х(ри)с(т)оу прозовоут се·  
 мѣ же аще єдинь час(ь) главою поболнмь. или строупь на теле нашемъ  
 вид[н]мь· тѡ въстенємь и тоужимѣ, нвсѣмь знаємымъ нашимъ възвѣщаємь.  
 не яко ѡт[ь]рекшен се мнра, нь яко мнране. осоудет' бо ны дроузи нашн нх'же  
 въпрашаємь· которое былїе на нцѣленнєи ключит се нам'. тогда и жен'ские  
 роуки тѣло наше ѡсезають. и мажоутъ былнемь, и ѡт[ь]ходеть въздыхающе,  
 и мѣ по ннхъ зреще жалнмь за ннхъ до слъзѣ. да ни въ (85 об.) начелѣ ѡбѣта  
 нашего, ни въ юности· ни въ старости· ни въ здравн· ни въ болѣзни. ни на  
 исходѣ ѡт[ь]мѣтаєм се мнра, нь и еше любимь его, и сьдрьжнм се неѡт[ь]стоупно·  
 донелнже д(оу)ша наша въ тѣле нашемъ єс(ть). б(ог)оу нашемоу слава ѡ  
 всемь:~

## Summary

S. Jelesijevich

### Hilandar copy of *Sermon to brother Stylites* by Metropolitan of Kiev Ilarion

The introductory part of the *Sermon to brother Stylites* by the Metropolitan of Kiev Ilarion in the Serbian codex (455) of the Hilandar Monastery manuscript collection (written around 1360–1370) was found and published in 1915 by Nikolai Leonidovich Tunitskii. I was able to find another two texts originating from the same work in the Hilandar manuscript. The first, larger text (fol. 80–85, БРАТЬ ВЪПРОСИ НѢКОЮГО СТАРЦА Г(ЛАГО)ЛЮ. Ѡ(ТЬ)ЧЕ, КАКО СП(А)СОУ СЕ) is an excerpt from the *Sermon* with certain parts having been left out and yet others having been edited. We find the editor's touch too in the second short excerpt from the *Sermon* (340 об.–341, Ѡ(АНЬ) Б(О)ГОСЛОВЬ. РЕЧ(Е) Ѡ(АНЬ) Б(О)ГОСЛОВЬ, ѠСТАВНТЕ ЗЕМЛЬНАМ, ДА Н(Е)Б(Е)С(Ь)НАМ ПРИДЕТЕ), consisting of two short passages from this work. In this article, attention is drawn to certain linguistic features of the manuscript. General conclusions and assumptions, driven from textological comparison of Serbian copies Hil. 455, Tek. post. 13, NBS 26, Sav. 22 and Russian copies Pogod. 31, Sof. 1276, were made, pointing out the parts in the texts found in the Hilandar codex which were altered, judging from their relation to other copies. It turned out that a copy of the larger text was found to exist in a Bulgarian manuscript NBKM 1036.

The article has been supplemented by an edition of all the excerpts of the Hilandar copy, including the part published by N. L. Tunitskii, in the order of their appearance in complete copies of the work.

К. Иванова (София), Е. Велковска (Сиена)\*

**ХИЛАНДАРСКАЯ РУКОПИСЬ № 404  
(ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ К ИСТОРИИ  
НОВОИЗВОДНЫХ ТРИОДНЫХ ПАНИГИРИКОВ НА АФОНЕ)**

Кодекс № 404 (далее — Хил. 404) — один из ценнейших болгарских юсовых памятников, хранящихся в замечательном собрании славянских рукописей в Хиландарском монастыре<sup>1</sup>. Внушительный по объему том (372 листа большого размера, из которых 7, по наблюдению Д. Богдановича, — пергаменных) в «Каталоге» Д. Богдановича значится как «Маргарит»<sup>2</sup>. Однако самоназвание «Маргариты» (читается в оглавлении: Нже въ стхъ ѿца нашего ѿанна архієпкпа кѡнстантинъ града златоустаго. ѿ кннги нарнцаемыѧ маргарите.)<sup>3</sup> относится только к первым 6-ти статьям. Основная часть книги — триодный Панигирик (или «Торжественник» в русской археографической традиции) — расположена между беседами из Маргарита в начале книги<sup>4</sup> и несколькими произведениями из минейного Панигирика в ее конце. Среди статей триодного Панигирика помещены 5 постных Слов, не связанных напрямую с праздниками триодного круга, но иногда являющихся текстовым конвоем в календарных минейных и триодных сборниках. Поскольку Панигирик является основным памятником в кодексе (165 статей из 185-ти, содержащихся в рукописи), то книгу правильнее определить так: *Панигирик триодный, постный и цветной, с добавлениями из Маргарита, и другие тексты, не принадлежащие к праздникам триодного круга.*

В начале рукописи, на л. 1–7 об., расположены два оглавления, оба названные «титиками»<sup>5</sup>. Первое (Тпнкъ нзвѣстенъ настоѣщѧхъ кннги) содержит заголовки всех статей кодекса, объединенные сквозной нумерацией (та же нумерация отмечена в рукописи на полях, после заголовков статей), и инципиты всех текстов. Второе оглавление, написанное тем же писцом, что и первое, находится на л. 7 об.: Другы тпнкъ ннѡбразенъ нже н скорѣншн естъ ѿ нже прѣѣписаннаго тпнка, н оудѡбь обрѣтатеѧншн. Второе оглавление относится только к триодному Панигирику, и в нем указывается, в каком порядке должны читаться тексты, относящиеся к одному празднику.

\* Части данной работы, написанные К. Ивановой (первая половина статьи) и Е. Велковской (вторая половина статьи), отделены друг от друга знаком \*\*\*.

<sup>1</sup> За возможность работать с микрофильмом Хиландарской рукописи и за получение копий из нее выражаем глубокую благодарность отцам Хиландарской обители на Афоне и коллегам из Хиландарского источниковедческого центра средневековых исследований Государственного университета Огайо (США) — проф. П. Матеичу и Л. Парпуловой.

<sup>2</sup> *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 158; Палеографски албум. № 212.

<sup>3</sup> Здесь и далее цитаты из Хил. 404 даются без надстрочных знаков.

<sup>4</sup> Конец статей из Маргарита находится на л. 47 и оформлен фигурно, в форме креста. Л. 47 об. — пустой, а на л. 48 начинается текст Панигирика в два столбца.

<sup>5</sup> Мы не знаем другого примера употребления слова тпнкъ в этом значении.

В «Каталоге» Д. Богдановича на основе анализа филиграней книга датированна временем около 1370–1380 гг. Те же годы указывает П. Матеич<sup>6</sup>. Датировка Р. Станковића — между 1375 и 1385 гг. — существенным образом положение дел не меняет<sup>7</sup>. Нам кажется, что время возникновения Хил. 404 — не позднее 1380 г., и серьезное основание для такой датировки есть. В этом отношении нам поможет одна сербская хиландарская рукопись № 392 (далее — Хил. 392), труд писца Йова, который датируют тем же временным промежутком (между 1375 и 1385 гг.<sup>8</sup>). Книга представляет собой подборку текстов из триодного постного Панигирика. В записи к кодексу Йов пишет, что до того как он скопировал подобранные им Слова, такой книги в обители не имелось (л. 521–521 об.: Списа се сна кнѣга златѣсть понн н другын стль слова нх же не нмасмо оу нашемь монастырьѣ.). Следовательно, сборник Хил. 404 тогда не хранился в хиландарской библиотеке. Но вот что интересно — подборку Йов делал именно из Хил. 404. Об этом свидетельствуют несколько сохранённых писцом маргинальных обозначений порядковых номеров статей, не совпадающих ни с их порядком в самом кодексе Хил. 392, ни с каким-либо другим, а соответствующих *только уникальной нумерации в Хил. 404*<sup>9</sup>. По-видимому, Йов не нашел сербский список новоизводного триодного Панигирика, иначе он вряд ли проделал бы тяжелую работу по «переложению» болгарского извода на сербский, которую Йов совершил абсолютно последовательно и исключительно корректно. Однако следы болгарского правописания (например, мены юсов, специфического употребления *ї*, *ѣ* и др.) все же встречаются в Хил. 392. Можем предположить, что Йову либо привезли на время Хил. 404, либо он работал в другом месте, где данный кодекс тогда находился. Значит, ко времени создания Хил. 392 кодекс Хил. 404 уже существовал, а авторитет новоизводного свода как предписываемого уставом для чтения уже начал утверждаться. Так или иначе, но Хил. 404, несомненно, старше Хил. 392 по крайней мере на несколько лет. Связь с рукописью Йова является серьезным основанием для гипотезы, что Панигирик Хил. 404 возник на Афоне.

Сама книга, насколько можно судить по микрофильму, несмотря на свой объем, сохранилась, но многие листы выглядят обветшалыми, часть полей срезана и подклеена полосками бумаги, а маргиналии кое-где полностью утрачены или не читаются полностью. Края листов потрепаны, местами заметны неясные следы правки, а некоторые буквы выглядят наведенными. Оригинальная нумерация тетрадей отсутствует из-за утраты краев, но на подклейках нижнего поля значится более поздняя, которая (если все тетради состоят из 8 листов)

<sup>6</sup> Matejic P. Watermarks of the Hilandar Slavic Codices. Sofia, 1981. Vol. I: A Descriptive Catalog. P. 140.

<sup>7</sup> Станковић Р. Водени знаци хиландарских српских рукописних књига XIV века // АП. 2000-2001. Бр. 22/23. С. 58–59.

<sup>8</sup> Matejic P. Watermarks of the Hilandar Slavic Codices. Vol. I. P. 133–134; Станковић Р. Водени знаци хиландарских српских рукописних књига... С. 52–53.

<sup>9</sup> Ср.: Хил. 392: статья 26 отмечена № 49 (Хил. 404 — № 49); статья 27 отмечена № 50 (Хил. 404 — № 50); статья 28 отмечена № 51 (Хил. 404 — № 51); статья 29 отмечена № 71 (Хил. 404 — № 71); статья 31 отмечена № 52 (Хил. 404 — № 52); статья 33 отмечена № 66 (Хил. 404 — № 66).

расходится с указанным количеством. Проверка сохранности всего текста еще предстоит.

Хил. 404, как уже было отмечено, содержит 185 статей, которые естественно занимают много места. Расположение текстов решено «классическим» образом – большая часть Хил. 404 (триодный Панигирик с л. 48 по л. 330) написана в два столбца, по 55 строк на странице: 1) мелким, местами мельчайшим, полууставом, 2) полууставом с отдельными скорописными начертаниями и 3) грецизированным полууставом, переходящим в скоропись (л. 368–371б)<sup>10</sup>. Основную работу выполняли три (?) книжника.

По орфографии Хил. 404 относится к группе рукописей, написанных тырновском правописанием, точнее — непоследовательной Евфимиевской орфографией<sup>11</sup>.

Несколько слов скажем о заметках и приписках в Хил. 404, свидетельствующих о судьбе этой книги. Как говорилось выше, есть серьезные основания полагать, что кодекс был создан на Афоне, но не в Хиландарском монастыре. По характеру почерков, которые близки к почеркам так называемого Зографского сборника № 107<sup>12</sup>, и по наличию грецизированного письма, можно предположить, что кодекс создавался в болгарском книгописном центре — в Зографском монастыре или, что кажется менее возможным, в Великой Лавре. Именно в Зографский монастырь могли доставить, хотя и с запозданием, и некоторые тырновские тексты для Хил. 404.

Трудно установить, когда рукопись попала в Хиландарскую обитель. Первым свидетельством того, что она находилась в монастыре, является запись, выполненная красивым полууставом на л. 372 об.: *нгоумень ѿакнмь хиландара манастира оузеть оу ѿван'на роушна даскала ф н м аспрь, се е два доуката, трн грошове, поль грошнцоу, н к аспрь, н даде въ залузе сѿо кннгоу*<sup>13</sup>. Иоаким был игуменом Хиландара в конце XVI и в начале XVII в. (с 24 июля по 2 августа 1599 г., а потом с перерывами, возможно, до 1605 г., когда настоятелем стал отец Иларион)<sup>14</sup>. Следовательно, кодекс Хил. 404 стал частью библиотеки Хиландара не позднее конца XVI в. Сумма, которую игумен занял у учителя Иоанна, по-видимому, впоследствии была выплачена, а кодекс возвращен в монастырь, потому что через шесть десятилетий, в 1685 г., известный духовник Никанор, построивший церковь Святой Троицы в ските Спасова Вода, находящемся

<sup>10</sup> Это так называемое *поп-Герасимово письмо*, которое встречается в рукописях, вышедших из скрипториев Афона и Тырнова во второй половине XIV в., и связывается с деятельностью исихастов.

<sup>11</sup> Таково, собственно, правописание всех текстов, связанных с деятельностью Патриарха Евфимия и его последователей. В достаточной мере кодифицированное Евфимиевское правописание известно нам только по молдавским рукописям, в которых правила орфографии не мешает внутренний диктант болгарских книжников.

<sup>12</sup> Новоизводный минейный Панигирик на сентябрь–январь третьей или последней четверти XIV в. См.: Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х. Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. София, 1994. С. 77, № 107.

<sup>13</sup> Приписка издана: Стојановић Љ. Стари српски записи и натписи. Београд, 1903. Књ. II. С. 463, № 4584.

<sup>14</sup> Богдановић Д., Бурић В., Медаковић Д. Хиландар. Београд, 1978. С. 150–151; Фотић А. Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век). Београд, 2000. С. 421–422.

в нескольких километрах (45 минут ходьбы) от Хиландара, подарил новому храму 30 рукописей, в том числе и Хил. 404, о чем свидетельствует приписка на том же л. 372 об.<sup>15</sup>

Чем хиландарская рукопись важна для истории риторических текстов, распространенных среди южных славян? Является ли она просто еще одним ранним памятником, свидетельствующим о известности переводов, возникших в тырновских и святогорских скрипториях как результат новых требований для уставных чтений? Как она соотносится с остальными новоизводными триодными Панигириками? В данной работе найдет место только часть интересующих нас вопросов<sup>16</sup>.

Прежде всего оговоримся, что, работая с хиландарской рукописью, мы не ставили себе целью безусловно определить ее место в текстологической традиции новоизводного триодного Панигирика по сравнению с другими известными балканскими кириллическими списками этого памятника. На данном этапе задача сводится к датировке, описанию содержания кодекса и к попытке разобраться в его необычной структуре.

Как известно, во второй половине XIV в. новоизводные триодные Панигирики уже были в употреблении в южнославянской книжности. И хотя считается, что составление свода связано с деятельностью исихастов (в том числе самого Патриарха Евфимия Тырновского), т. е. что оно осуществлялось в рамках того же века, остаются неясными время и место его создания, и сам характер перевода объемистых циклов уставных чтений. Не имея изданий целых рукописей, критических изданий отдельных текстов и результатов сопоставления с греческими оригиналами и другими славянскими переводами, мы можем только высказывать гипотезы на основании доступных нам источников.

Не претендуя на полноту, отметим, что нами проработано *de visu* большое число новоизводных триодных Панигириков XIV–XVII вв., из которых 5 болгарских и 5 сербских, возникших до конца XIV столетия. Из их сравнения на макроуровне видно, что состав новоизводных Панигириков постоянен, а текстологическая традиция – замкнутая. Распространение памятника среди балканских славян и в молдавских и валашских землях не отразилось сильно на содержании триодных Панигириков. Разница между списками состоит главным образом в редукции состава и в изменении порядка слов в рамках одного праздника. Календарная структура не допускает перестановок в порядке следования праздников. Что касается вариантов отдельных произведений, то наши наблюдения сводятся только к начальным и заключительным фразам, которые не имеют значимых разночтений, кроме орфографических. «Пробы» отдельных сравнений других частей текстов подтверждают впечатление текстологической замкнутости. Поэтому возможно в рабочем порядке выбрать самые ранние, полные и исправные составы и принять их как инварианты, удобные для сопоставления со всеми доступными нам списками

---

<sup>15</sup> Приписка частично издана: Стојановић Љ. Стари српски записи и натписи. Београд, 1902. Књ. I. С. 438, № 1845.

<sup>16</sup> В частности, вопрос о соотношении состава Хил. 404, церковных уставов и состава греческих триодных Панигириков рассмотрен Е. Велковской (см. ниже).

триодных Панигириков. Наш выбор остановился на Панигирике триодном постном (от Недели мытаря и фарисея до Недели вербной) из собрания А. Ф. Гильфердинга, № 34<sup>17</sup> (по филиграням датируется 80-ми гг. XIV в.)<sup>18</sup>, возможно, восточноболгарского происхождения (далее — Гильф. 34), и на Панигирике триодном цветном (от Воскрешения Лазаря до конца триодного цикла) из библиотеки Рильского монастыря, № 4/7, который по филиграням датируется приблизительно тем же временем (далее — РМ 4/7)<sup>19</sup>. Гильф. 34 на определенный период своей истории принадлежала Рильскому монастырю, РМ 4/7 вообще сохраняется в собрании этой обители. Они не имеют отношения к Афону.

Сразу отметим, что обе рукописи (Гильф. 34 и РМ 4/7), хотя и имеют много общего, включая время написания, не составляют две части одного комплекта, но вместе охватывают все праздники триодного круга. За исключением одного Слова, которое читается только в Хил. 404 и в некоторых кодексах афонского происхождения<sup>20</sup>, общее содержание Гильф. 34 и РМ 4/7 полностью отвечает содержанию кодекса Хил. 404, отличаясь от него лишь порядком статей.

Полные триодные новоизводные Панигирики, как правило, помещаются в двух или в четырех томах: памятники в двух томах охватывают соответственно постный и цветной циклы, а по четырем томам эти циклы распределяются поразному. Составители же Хил. 404 постарались собрать риторический материал всего триодного цикла — от Недели мытаря и фарисея до Недели всех святых, да еще с добавлениями. Порядок статей в кодексе уникальный. Вся рукопись выглядит своеобразным черновиком, под которым мы подразумеваем не черновик перевода, а черновик состава сборника.

Текст Панигирика начинается на л. 48, и первое Слово имеет номер 7, так как первые 6 Слов относятся к Маргариту. До Недели 2-й Великого поста статьи к

<sup>17</sup> Христова Б., Загребин В., Енин Г., Шварц Е. Славянские рукописи болгарского происхождения в Российской Национальной библиотеке – Санкт-Петербург. София, 2009. С. 139–150, № 62. Хотя кодекс Гильф. 34 является постным Панигириком, он включает и статьи на Вербную неделю. Рукопись когда-то хранилась в Рильской обители, но А. Ф. Гильфердинг нашел ее в Дечанском монастыре.

<sup>18</sup> Ср.: Мошин В. К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гильфердинга Государственной Публичной библиотеки // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 413; Иванова Кл. За два триодни панигирика от Руската национална библиотека в Санкт Петербург // Beati Possidentes. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на проф. дфн Боряна Христова. София, 2012. С. 199–208.

<sup>19</sup> Христова Б., Караджова Д., Икономова А. Български ръкописи от XI–XVIII век запазени в България. Своден каталог. София, 1982. Т. 1. С. 54. В этом каталоге РМ 4/7 датируется концом XIV в., но неизданное исследование Н. Вутовой (которую благодарю за информацию) основательно уточняет датировку кодекса — 70-80-е гг. XIV в. Кодекс неполный: утрачено 12 л, которые теперь находятся в собрании В. И. Григоровича, взявшего их при своем посещении Рильского монастыря (РГБ, Григ. 21.2/М.1703.2). См.: Иванова Кл. Малки бележки върху ръкописи от библиотеката на Зографския манастир // Старобългарска литература. 1994 Кн. 28–29. С. 95–96. Таким образом, РМ 4/7 и Гильф. 34 вместе представляют содержание всего триодного Панигирика в полном объеме.

<sup>20</sup> В Хил. 404 Слово находится на л. 298–300. Оно принадлежит Григорию, архиепископу Антиохийскому: Гр̄нгоріа архієп̄ікпа Антіохійскаго, слово на воготълесное погребеніе гд̄ нашего І̄у Х̄а, н о му̀роноснцѣхъ. Похваляно н сїе слово н законъ цр̄ковнын, оустраан на̄ трндневны смъртн сїса нашего памѣть тръжествоватн. Греческий текст см.: PG 88. Col. 1848–1866; CPG 7384.

праздникам соответствуют кодексу Гильф. 34. А далее (см. Приложение) к одним и тем же праздникам копиисты возвращаются несколько раз, добавляя новые тексты. Таким образом, статьи, относящиеся к одному празднику, читаются в разных местах, образуя дополнительные внутренние группы, т. е. мы имеем несколько групп текстов, относящихся к одним и тем же праздникам. Например, на Пасху читается 11 Слов: первая группа состоит из семи Слов (№ 86–92)<sup>21</sup>, потом следуют две группы по два Слова — № 153–154 и № 172–173 (два Слова, принадлежащие Григорию Богослову). Первые семь Слов на Пятидесятницу образуют одну группу (№ 134–140), восьмое слово читается под № 163, и, наконец, девятое Слово на Пятидесятницу находим под № 175. Отмечу, что все 6 Слов Григория Богослова, посвященные триодным праздникам от Недели мясопустной до Пятидесятницы, объединяются в одну группу (№ 170–175) и находятся в конце цветного Панигирика, на л. 330 об.–361 об. В кодексах Гильф. 34 и РМ 4/7 они расставлены по календарю.

Еще одна особенность отличает нашу рукопись. По-видимому, часть кодекса копиисты писали не последовательно. Вероятно, вместе с текстами было предварительно определено и количество необходимых для них листов. Этим можно объяснить особенности письма, которые могут ввести нас в заблуждение относительно количества рук. Книжник не всегда мог точно рассчитать, сколько листов ему нужно: кое-где он писал мелким и сжатым письмом, а потом более размашисто, или наоборот. Иногда после окончания текста остается пустым целый столбец, а новая статья начинается на следующей странице (см., например, л. 129–131). Возможно, что фигурное расположение несколько строк во всю страницу в конце отдельных Слов имеет ту же функцию (например, л. 175 об., 201 об.; 257 об.)

Отметим также исправления, касающиеся порядка статей и характерные для черновых вариантов сборников. Например, на л. 120 об., после четвертого Слова о Неделе 1-й Великого поста (см.: Приложение. № 38), книжник стал переписывать Слово Иоанна Златоуста о Неделе 3-й Великого поста. Заметив ошибку (а может быть, на нее указал проверяющий работу), он вымарал заголовок и, перечеркнув текст на л. 121, начал на л. 121 об. первое Слово на Неделю 2-ю Великого поста. Слово Иоанна Златоуста было снова переписано ниже, под № 45, в качестве второй статьи о Неделе 3-й Великого поста.

Совсем в другом, на наш взгляд, состоит вопрос об отсутствии порядка в распределении Слов по праздникам. Рассмотрим часть структуры Хил. 404 в этом аспекте. От Недели мытаря и фарисея до Недели 2-й Великого поста в Хил. 404 содержится 43 статьи, а в Гильф. 34 — 45, так как в Хил. 404 два Слова Григория Богослова (на Недели мясопустную и сыропустную) на своих местах отсутствуют. Но порядок статей за одним исключением в обоих кодексах одинаков. По-видимому, «извод», который был под руками у копиистов, уже стал распространяться, но Слова Григория Богослова еще не были в него внесены.

Потом порядок нарушается. Для Недели 3-й в Хил. 404 помещены только

---

<sup>21</sup> В Приложении мы пронумеровали *только тексты Триодного панигирика*, в том числе и Слова Григория Богослова, и прилегающие к Панигирику пять Слов на Пост святых Апостолов, которые не обязательно, но часто помещаются после цветного триодного Панигирика как заключительный цикл к нему. Здесь они тоже имеют место после Недели всех святых и перед группой Слов Григория Богослова; поэтому включены в нумерацию, хотя в Приложении не отмечены.

3 статьи (в Гильф. 34 их 5), а далее пропущены все тексты, которые в Гильф. 34 имеют номера с 49 по 57 (2 Слова на Неделю 3-ю; Слово на среду 3-й седмицы; 4 Слова на Неделю 4-ю; 2 Слова на среду 5-й седмицы, на Великий канон). Текст в Хил. 404 продолжается статьями № 47 и № 48 (на Субботу Акафиста), соответствующими номерам 58 и 59 в Гильф. 34. Далее снова пропущены тексты, которые в Гильф. 34 имеют номера с 60 по 64 (4 Слова на Неделю 5-ю; Слово на пятницу 6-й седмицы). Для последнего дня постной Триоди — субботы Лазаря — предназначены 4 Слова, которые в том же порядке читаются и в Гильф. 34, и в РМ 4/7. На Неделю вербную, первый праздник цветного триодного цикла, имеется 7 Слов, и их порядок одинаков во всех трех рукописях — Хил. 404, Гильф. 34 и РМ 4/7<sup>22</sup>. В конце последнего Слова на Неделю вербную на полях находится заметка другого копииста: *Сіє слѡ свъръшнѣ на цвѣтоносіє, прѣстѣпн на чнсло црѣвено, ꙗкѡ н чѣтн слова в пнѣ вѣ.* Далее под номерами 60–75 в Хил. 404 читаются те Слова постного Панигирика, которые в нем были пропущены. Праздники следуют вперемешку, но на каждый праздник дописаны все Слова, которых нет выше. Цветной триодный цикл повторяет структуру постного с одной только разницей – сначала, с № 76 по № 144 (от Великого Понедельника до Недели всех святых), нет пропусков в календарном порядке, т. е. имеются в наличии все праздники, но к каждому из них читается только часть Слов. Под номерами 145–164 помещены остальные статьи, которых нет в предыдущей группе. После Слова на Неделю всех святых (№ 164) находится группа Слов на Петровский пост (№ 165–169), а за ними, как уже было сказано, – группа Слов Григория Богослова (№ 170–175). Все отличия между Хил. 404 и Гильф. 34 указаны в Приложении, в конце данной статьи.

Одно из объяснений такой странности содержания Хил. 404 мы получаем благодаря короткому замечанию книжника, вероятно, ответственного за выполнение работы, который составил «типики», т. е. оглавления. Запись находится на нижнем поле л. 7 об., после окончания второго «типика»: *Простнтѣ простнтѣ. не бѡ небрѣженіє<sup>23</sup>, нѣ неполученіє<sup>23</sup> нзвод<sup>23</sup> [с]нцѣ не въ рѣ прѣблѣжѣщѣжѣ кннгѣ слова съпнсхѣ<sup>23</sup>. тѣмже н тпнкы сн нзложнхѣ. хотѣщн чѣстн, нлн прѣпнсатн.* (Простите, простите, ибо не из-за небрежности, но из-за неполучения изводов, так не по порядку переписали слова в данную книгу, поэтому и сделали эти оглавления, для тех, кто хочет читать или списывать.) Заметка очень важная — она свидетельствует о том, что работа по изготовлению триодного панигирического свода была продумана и круг новоизводных текстов был предварительно известен, в основном переведен и заказан для переписывания. «Изводы» были доставлены, но, по-видимому, не одновременно, вот и получился «беспорядок». Поэтому понадобился второй «типик»: его составили после окончания работы над книгой и таким образом установили последовательность произведений для каждого праздника.

Но если имелись «изводы» то откуда и в каком порядке они попали к книжникам, решившим собрать этот огромный свод? Неполучение источников

<sup>22</sup> Тот факт, что Неделя вербная в Хил. 404 связана с постным триодным Панигириком, наводит на мысль, что в структура этой части рукописи в источнике была такой же, как в Гильф. 34.

<sup>23</sup> После *д* в слове *нзвод* стоит неясный надстрочный знак, наподобие звездочки или перечеркнутого паерка, так что самое вероятное чтение - *нзвод* (род. п., мн. ч.).

вовремя означает, что их часть вообще отсутствовала там, где писалась рукопись (по нашему предположению — на Афоне) и доставка требовала времени<sup>24</sup>.

Возможно ли, проследив структуру Хил. 404 в сопоставлении с Гильф. 34, реконструировать процесс составления хиландарского кодекса? На этом этапе, без сравнения большого числа Панигириков, в том числе сербских и молдавских, всякая гипотеза была бы преждевременной. Единственно возможным сейчас является предположение, что в руках у копиистов Хил. 404 сначала была рукопись, содержащая Слова до Недели 2-й Великого поста, а далее трудно установить, в каком порядке они получали остальные тексты.

В заключение подчеркнем, что пока не в полном объеме проведенное сопоставление составов болгарских и сербских триодных Панигириков, датированных XIV в., приводит нас к следующим предварительным выводам. Над переводами риторических текстов, вероятнее всего, работали болгарские переводчики (на этом этапе видно, что юсовые списки являются антиграфами остальных). Кроме того, почерк и отдельные (выборочные) примеры свидетельствуют о том, что риторические тексты могли быть переведены как в тырновском регионе, так и на Афоне, а скорее всего, в них обоих. Мы имеем основания считать, что в переводах Слов постного цикла принимал участие и святой Евфимий Тырновский<sup>25</sup>, хотя невозможно уточнить, где он переводил (до 1371 г. Патриарх Евфимий жил на Афоне, а затем — до того как стал патриархом — в монастыре Святой Троицы близ болгарской столицы). Вероятнее всего, первыми появились переводы, связанные с неделями Великопостного периода и с Пасхальной седмицей, а потом остальные, вплоть до Недели всех святых. Очевидно, часть материала (например, Слова Григория Богослова) была добавлена на следующем этапе, и именно это, как кажется, могло быть отражено в «беспорядке» содержания рукописи Хил. 404 и в упоминании об «изводах», которые вовремя не получили копиисты. Обратим, однако, внимание на интересный факт, бросающийся в глаза при сопоставлении Хил. 404 с кодексами Гильф. 34 и РМ 4/7. Несмотря на то, что в Хил. 404 статьи на один праздник «разбросаны» по всей рукописи, их порядок во всех 3-х книгах почти всегда совпадает (это видно в Приложении).

Есть и еще один факт, о котором только упомянем. Это глоссы, читающиеся в Хил. 404, Гильф. 34, РМ 4/7 и в большинстве списков триодных Панигириков. Если основная часть глосс читалась уже в греческом оригинале, была переведена

---

<sup>24</sup> Не исключено (пока в рамках гипотезы), что часть переведенных текстов была доставлена из болгарского скриптория, например, из обители Святой Троицы, где в это время настоятелем являлся Патриарх Евфимий.

<sup>25</sup> В произведениях Тырновского Патриарха (кроме стилистической близости) встречаются прямые параллели с переводными текстами, входящими в новоизводные триодные Панигирики. Укажем на пример из Похвалы святителю Иоанну Поливотскому. В ее текст включены пассажи, которые почти дословно повторяют части из двух текстов на Неделю Православия: Повесть о святых иконах (см.: Приложение. № 35) и Слово о святых иконах и к царю Константину Кавалину и на все еретики Иоанна Дамаскина (см.: Приложение. № 38). Эта удивительная близость (а, несомненно, Патриарх Евфимий не стал бы пользоваться чужими переводами для своих Слов) является еще одним доказательством его причастности к переводам и составлению новоизводных Панигириков. См.: *Иванова Кл.* Похвалното слово за Йоан Поливотски от Евтимий Тырновски // Старобългарска литература. 1982. Кн. 12. С. 30–53.

и переписана вместе с основными текстами, то есть и заметки славянских писцов, которые тоже повторяются. А это говорит о непосредственной связи между списками. Укажем на пример, который подтверждает связь между Хил. 404 и Гильф. 34, вероятнее всего, через общий протограф. На поле л. 229 в Хил. 404 — там, где в тексте не дописаны два слова, читается очень плохо сохранившаяся заметка: въ [...]зводъ [...]н[...]е [...]авлено върѣтъ. В той же статье в РМ 4/7 на л. 232 об. оставлено небольшое незаполненное место, а заметка читается полностью: н въ нзводъ снѣ неоставлено върѣтъухъ. (И в изводе также неписанное нашел.)

Итак, близость между указанными тремя ранними списками новоизводного триодного Панигирика несомненна. И все они, по-видимому, выполняют роль протографов для разных групп списков. Но нет сведений о том, что Гильф. 34 или РМ 4/7 имели связь с Афоном, но для Хил. 404 существуют веские основания полагать, что он был первым таким сводом, созданным на Афоне. Стало быть, предположение о том, что Хил. 404 является протографом (или одним из протографов) для афонских триодных Панигириков, может иметь место в истории изучения этого памятника.

\* \* \*

Попытаемся найти аналогии составу и структуре славянских новоизводных триодных Панигириков, рассмотрев в самом общем плане вопросы об отношении Хил. 404 к церковным уставам и к составу греческих триодных Панигириков.

В структурном плане в Панигирике ясно разграничиваются две части: (I) от Недели мытаря и фарисея до Лазаревой субботы и (II) от Недели цветоносной (ваий) до Недели всех святых. Каждая часть содержит добавления текстов на отдельные дни, что свидетельствует о переходном этапе формирования сборника. Действительно, Панигирик с таким большим числом чтений уникален для византийско-славянской традиции. В греческой традиции нет рукописей, содержащих больше ста текстов только на подвижные праздники.

Наша рукопись содержит 44 памяти (дня) триодно-пентикостарного цикла. Присутствуют, разумеется, все воскресные дни: от Недели мытаря и фарисея до Недели всех святых, суббота Лазаря, Вознесение, а также следующие дни:

1. С понедельника до субботы седмицы сыропустной.
2. Пятница и суббота 1-й седмицы Великого поста.
3. Среда 3-й седмицы Великого поста (средокрестная).
4. Среда 4-й седмицы Великого поста (Канона Андрея Критского).
5. Суббота той же седмицы (Акафиста).
6. Одна гомилия между 5-й седмицей Великого поста и субботой Лазаря.
7. С Великого понедельника до Великой Субботы.
8. Пятница Светлой седмицы
9. Среда Преполовления Пятидесятницы
10. Суббота до Пятидесятницы.

В истории Панигириков как макрожанра прослеживается некоторая тенденция к сокращению и дней (памятей), и числа текстов. Хорошим примером

этого является так называемый Патриарший гомилиарий II<sup>26</sup>, сравнительно поздний сборник, в котором содержатся памяти только на воскресные (недельные) дни и на субботу Лазаря, т. е., в нем нет чтений, например, на дни с понедельника по Великую Субботу и на Вознесение, причем на каждый день дан только один текст: 29 дней — 29 текстов. Тенденция поздних источников — включать только одно чтение и только на недельные дни. Разумеется, это не исключает существования поздних списков, очень богатых текстовым материалом, но они принадлежат ранним типам сборников.

Наш Панигирик по своему типу антологичный. Он является как бы опытом объединения в одной книге всех Слов, которые предписываются к использованию на данный богослужебный период каким-либо типиком. Студийские монастырские типики<sup>27</sup> перечисляют святоотеческие и аскетические чтения на праздники и отсылают к рукописям из своих собственных библиотек, в которых содержатся данные тексты. Эти указания выглядят таким образом: «ищи в большом Панигирике», или «находится в Василиевой рукописи», «в маленькой книжке Богоявления» и т. п. Хил. 404 стремится объять разные Слова из разных книг и расставить их по дням богослужебного круга, иногда с добавлением материалов и после конкретного цикла. Как уже сказано выше, после Недели всех святых добавлены: пять Златоустовых Слов о Великом посте и шесть Слов Григория Богослова на Недели триодного периода. Они, вероятно, происходят из других изводов (источников).

Основная часть как литургических памятней, так и самих текстов Хил. 404 отвечает указаниям Евергетидского типика, описанного у Ерхарда<sup>28</sup>. Многие чтения совпадают и с указанными в Типике монастыря Казоле<sup>29</sup>. Евергетидский типик содержит около 90 чтений, и это самое большое число Слов в проанализированных Ерхардом памятниках.

Остановимся на нескольких аспектах богатого текстового материала Хил. 404. Из структурных особенностей упомянем Слово на день между 5-й седмицей Великого поста и субботой Лазаря. Речь идет о Златоустовом Слове о конце Великого поста СРГ, № 4330, упомянутом в Евергетидском типике (Ehrhard I, 40), в типике Казоле (Ehrhard I, 47) и в нескольких греческих Панигириках: скита Кавсокаливии, № 3 (Ehrhard II, 250); Marc.

<sup>26</sup> См. Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Leipzig-Berlin, 1937–1952. T. I–III (далее в тексте: Ehrhard I, Ehrhard II, Ehrhard III). См.: T. III. S. 559–631

<sup>27</sup> Например, Евергетидский (Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Kiev 1895. Т. I: Τυπικά. (Hildesheim 1965), 499–601 (далее в тексте: Дмитриевский I). Новое издание: The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis / text and translation by Robert H. Jordan. Belfast, 2005. (Belfast Byzantine Texts and Translations; 6.6)) или Гроттафеппатский (Parenti S. Manoscritti del monastero di Grottaferrata nel Typikon dell'egumeno Biagio II (Crypt. Г. а. I, а. 1299/1300) // Byzantinische Zeitschrift. 2002. Vol. 95. P. 641–672).

<sup>28</sup> Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur... Т. I. S. 39–42. Подвижный цикл: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей... Т. I: Τυπικά.

<sup>29</sup> Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur... Т. I. S. 46–48 (подвижный цикл).

gr. II 168 1481 г. (Ehrhard III, 252); а также EBE, № 1027 XII в. и Vat., Ottoboni gr. 14 X в., где оно в обоих случаях помещается после Недели вербной (Ehrhard I, 158 и 215 соответственно). Первоначальное место Слова сохранено в кодексе Хил. 404, в котором не указан день седмицы, но оно помещено непосредственно перед субботой Лазаря — на пятницу 6-й седмицы Великого поста. В древней церкви этот день был последним из подготовительных дней для оглашенных, готовящихся креститься на Пасху. Он отмечен особым Словом, сохраненным именно здесь<sup>30</sup>. Тот же день являлся и последним днем сорокодневного Поста, после которого начиналось празднование Страстной седмицы, отдельного богослужебного периода, независимого от Четыредесятницы<sup>31</sup>.

Чтение частей Златоуста Комментария на Евангелия от Матфея и Иоанна (88 Слов) предполагается обоими типиками, проанализированными Ерхардом — Евергетидским и Казоле. В них, как и в Хил. 404, Слова этого Комментария читаются на Неделю 3-ю по Пасхе (Комментарий. Слово 85; Приложение. Слово //100/3), на среду Преполовения Пятидесятницы (Комментарий. Слово 49; Приложение. Слово //106/2), на 5-ю (Комментарий. Слова 32–34; Приложение. Слова //110/1, 111/2 и 112/3) и на 6-ю Неделю по Пасхе (Комментарий. Слова 56–59; Приложение. Слова //114/1, //115/2, //116/3, 117/4).

Этот обычай объясняется в Евергетидском типике, в котором в субботу после Пасхи, на утрени, по 3-й песни, упоминается ежедневное чтение Златоуста Комментария на Евангелие от Иоанна до Недели всех святых: «чтение последования толкования Евангелия от Иоанна, [разделенное] на четыре части» (Дмитриевский I, 565). Еще точнее описано, как надо читать это толкование в понедельник после Фоминой недели: «читается толкование Иоанова евангелия, до Недели Всех святых. Если случится и житие или мученичество святого, читаем и его в эти дни». Эти указания обнаруживаются и на будничные дни от Пасхи до Пятидесятницы, например, на вторник по Фоминой неделе: «если нет святого, читать от Иоаннова [толкования], по две слова в день» (Дмитриевский I, 569, ср. С. 570 — на среду той же седмицы). На Неделю о расслабленном так же указано: «чтение из толкования Иоанова Евангелия на Евангелие [дня]: три слова. 36, 37 и 38» (Дмитриевский I, 573); в Хил. 404 на эту Неделю нет Слова из толкового Евангелия. На среду Преполовения Пятидесятницы в Хил. 404 читается Слово 49, а Евергетидский типик дает только общее указание: «чтение от Иоаннова толкования, если нет святого» (Дмитриевский I, 575). На Неделю о самаряныне в Евергетидском типике читаются Слова из толкования на Евангелие от Иоанна с 31 по 34 (Дмитриевский I, 578), в Хил. 404 же — с 32 по 34. На Неделю о слепом — Слова с 56 по 58 (Дмитриевский I, 582), в Хил. 404 добавляется и 59. Таким образом на каждую из упомянутых памятей указаны, кроме праздничных бесед, и Слова Златоуста толкования на Евангелие от Иоанна, часто разделенные на две части (δβσεις).

<sup>30</sup> Janeras S. Le Vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition hagiopolite // Studi sull'Oriente cristiano. 2000. 4/1. P. 59–60, 67–70.

<sup>31</sup> Ср. тропари вечерни пятницы перед Неделей вербной, один самогласный и один на «Слава, и ныне» (Триодъ постная. М., 2002. Ч. I. С. 368–369); в греческих Триодях второй тропарь атрибутирован Андрею Слепому (Τριψδιον κατανύκτιον. Roma, 1879. P. 578–579).

Следы обычая читать Слова этого толкования, помимо типиков, сохраняются и в так называемых Ерхардом специальных Гомилияриях Златоустовых Слов на подвижный цикл (Ehrhard II, 295–305). В рукописи XI в. Мюнхен, Cod. gr. 24 (Ehrhard II, 296) чтение Слов этого толкования предписано: в субботу перед Фоминой Неделей (Слово 87 на Ио. 20:24); в Неделю жен-мироносиц (Слово 86; в славянских же Панигириках помещен перевод Слова 85, в Хил. 404 — //100/3); в Неделю о расслабленном (Слова 36–38); в Неделю самаряныни (Слова 32–34, как в Хил. 404); в Неделю о слепом (Слова 56 и 57; в славянских Панигириках помещен перевод Слов 56–59). В частично сохранившемся Златоустовом Гомилиарии Vat. gr. 862 XII в. (Ehrhard II, 302) указаны Слово 31 на неделю самаряныни и Слово 56 на Неделю о Слепом.

Как уже упоминалось, в среду Преполовления Пятидесятницы в Хил. 404 читается Слово 49, в то время как Евергетидский типик дает только общее указание. То же Слово находится и в рукописи Национальной библиотеки в Париже, Cod. gr. 699 XII в. (Ehrhard II, 298), и в современном ему кодексе Escorial, Cod. gr. 523 (Ω II.10) (Ehrhard II, 299). Эскориальская рукопись, как и Хил. 404, предписывает читать 34-е Слово в Неделю самаряныни, а Слова 56 и 57 в Неделю о слепом (Ehrhard II, 299–230). То же самое 49 слово читается и в упомянутом Златоустовом гомилиарии XII в. Vat. gr. 862 (Ehrhard II, 302).

Несколько соображений по поводу редкого чтения на 3-ю Неделю по Пасхе (Неделю жен-мироносиц). Речь идет о 85-й гомилии цикла из 88 Слов: *Μετὰ ταῦτα ἐλθὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθίας*, CPG 4425 (Iohannes Chrysostomus, In Iohannem homiliae 1–88; PG 59, 23–482, часть 85 или 84; PG 59, 463/464–468, на стихи Ио. 19:38 и сл.). Евангелие этого дня, однако, не Иоанна, а Марка (15:43–16:8). Хил. 404 и все остальные рукописи ставят Слово Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, которое рассказывает тот же эпизод об Иосифе Аримафейском и о женах-мироносицах. Это Слово читается в так называемом Гомилиарии I (Патриарха Иоанна Ксифилина 1064–1075; Ehrhard III, 536, 537, ср. 526), по рукописям Метеха Св. Гроба в Константинополе, № 260 1531 г. и Оксфорд, Varocci 40 1572 г. Возможность читать Слово о евангельском рассказе не по литургическому Евангелию, а по параллельному тексту из другого Евангелия предвидится в тех же, только что упомянутых Златоустовых гомилияриях, где в период от Пасхи до Пятидесятницы вместе с чтениями из Евангелия от Иоанна даются Слова толкования Иоанна Златоуста на параллельные эпизоды евангельского рассказа в Евангелии от Матфея. Пример: рукопись Мюнхен, Cod. gr. 24 XI в. (Ehrhard II, 296) на Неделю жен-мироносиц дает Слова из толкования на Евангелие от Матфея рядом со Словом из толкования на Евангелие от Иоанна.

Остановимся также и на цикле из шести проповедей, надписанных именем Константинопольского Патриарха Каллиста (1350–1354, 1355–1363) и введенном в состав новоизводного триодного Панигирика, в том числе и в состав Хил. 404 — на Неделю мытаря и фарисея, Неделю блудного сына, на 1-ю, 3-ю и 4-ю Недели Четырдесятницы и на Неделю жен-мироносиц. Эта атрибуция была основательно подвержена сомнению уже Д. Гонисом в его книге о Патриархе Каллисте, где он указал, что упомянутые тексты являются частью

Патриаршеского гомилиярия П<sup>32</sup>. Как показало исследование Кл. Ивановой, в славянском Учительном Евангелии, являющимся переводом Патриаршеского гомилиярия II по Ерхарду<sup>33</sup>, помещены первые пять из вышеназванных поучений. Самые ранние списки находятся в болгарской рукописи Зографского монастыря № 134 (III.а.9) третьей четверти XIV в.<sup>34</sup> А после издания Ксентараса уже можно идентифицировать их как часть Кириакодромиона Константинопольского Патриарха Германа II (1222–1240)<sup>35</sup>.

В заключение подведем итог анализа греческих гомиляриев типа хиландарского Панигирика. Наибольшая их часть организована в соответствии с календарным порядком. На каждый богослужебный день дается от одного до четырех-пяти Слов. С течением времени есть тенденция сокращать как количество дней, так и число гомилий на каждый день. Даже самые богатые материалом рукописи не превышают сотни текстов. Только в типаках, которые не содержат самих чтений, упоминается так много Слов; причем не предполагается использовать все гомилии: некоторые указаны, чтобы празднующие могли выбирать из них тексты по своему усмотрению.

Разумеется, типики отсылают к другим рукописям, содержащим Слова; их структура иная, и они могут быть организованы как по календарю, так и по авторам или по темам. Внимательный анализ упомянутых в типаках книг, из которых брали тексты на праздники, позволяет восстановить важную часть монастырской библиотеки, имевшуюся на момент составления конкретного типика. Хорошим примером такого комплексного исследования типика и указанных в нем книг монастырской библиотеки является уже упомянутая работа Стефано Паренти о библиотеке Гроттаферратского монастыря (близ Рима) в 1299 г.<sup>36</sup>

Уникально большой объем хиландарского Панигирика или, может быть, его прототипа, делает его тесно связанным с собранием Слов, соответствующим какому-нибудь типу крупного монастыря. Его редактор, вероятно, собирал гомилии из разных книг, отмеченных в типике какой-то обители и находящихся в его библиотеке. У Ерхарда описаны два таких типика — Евергетидский и Казоле; третий пример — это типик Гроттаферраты, в котором упоминаются 64 рукописи из монастырской библиотеки.

Но наш кодекс не отсылает к другим рукописям какой-либо одной библиотеки, а разъясняет, что тексты собраны из разных источников, очевидно,

<sup>32</sup> Γόννης Δ. Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α'. Ἀθήναι, 1980. Σ. 302–308.

<sup>33</sup> Пять из шести Слов (без беседы на 1-ю Неделю Великого поста) являются частью Патриаршеского гомилиярия II (Ehrhard III, 559–560).

<sup>34</sup> Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Хр. Каталог на славянските ръкописи... С. 91, № 134; Иванова Кл. Един български препис на преводното «Учително евангелие» от XIV в. и проблемът за навлизането му в славянската книжнина (Предварително съобщение) // Трудове на катедрите по история и богословие. 2004. Т. 5 [В памет на Пейо Димитров]. С. 82–92.

<sup>35</sup> *Ἐντάρια Ζαχ.* Γερμανοῦ β' Κυριακοδρόμιον ἤτοι πατριαρχικὸν ὁμιλιάριον β' κατὰ τοὺς ἐν Παρισίοις κώδικας. Ρόες, 1999. Σ. 1–5, 7–12, 23–32, 37–43, 43–48, 66–70.

<sup>36</sup> Parenti S. *Manoscritti del monastero di Grottaferrata...* P. 641–672.

находящихся не вместе и не там, где он создан («ибо не из-за небрежности, но из-за неполучения изводов, так не по порядку переписали слова в данную книгу»). Поэтому вторая возможная гипотеза — кодекс составлялся ученым монахом-библиофилом для какой-нибудь большой библиотеки (монастырской или нет), и возможно, не только для употребления в церкви, но как антология святоотеческих текстов на праздники.

Витогехиландарский Панигирикилиего прототип можно охарактеризовать как попытку собрать в одну рукопись все Слова, упомянутые в типике какого-то монастыря, или же создать монументальную антологию (как бы энциклопедию) гомилий на праздники триодного цикла, где можно найти все, что упоминается в других книгах.

Богатый объем текстового материала и уникальность состава позволяют нам предположить, что речь могла бы идти о компиляции, осуществленной на славянской почве, вероятно, на Афоне, в какой-нибудь крупной обители, например, в Зографе или в Великой Лавре. Еще в XIV в. этот новоизводный свод утвердился как необходимый для чтения на праздники триодного цикла во всех церковных центрах на Балканах, вытеснив староизводные Панигирики.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Содержание Панигирика Хил. 404 в сравнении с кодексами Гильф. 34 и РМ 4/7

Содержание Хил. 404 дается не в последовательном, а в календарном порядке. Первый ряд чисел обозначает *существующие в кодексе* порядковые номера статей. Первый ряд чисел после двух косых черт обозначает *проставленные нами* порядковые номера статей в панигирической части рукописи и в сравниваемых с ней Гильф. 34 и РМ 4/7. *Эти числа указываются и в примерах в тексте статьи.* Цифрами после одной косой черты отмечается внутренний порядок статей, относящихся к одному празднику. В круглых скобках после одной косой черты ставится номер статьи, относящейся к празднику, но расположенный в рукописи не по календарю. Имена авторов даны в соответствии с заголовками статей в рукописи, без указания на действительное авторство текстов. В квадратные скобки заключены имена, которые не содержатся в заголовках, а указаны нами.

#### **Неделя мытаря и фарисея**

7. //1/1, (Иоанн Златоуст). Нѣкогдаже оуныванмъ... Гильф. 34//1/1;
8. //2/2, (Иоанн Златоуст). Нже нздалеце цвѣтннкы... Гильф. 34//2/2;
9. //3/3, (Василий Великий). Дльжень бѣ ѿлкъ... Гильф. 34//3/3;
10. //4/4, (Патриарх Калист). Юже ѿ мытарн... Гильф. 34//4/4;
11. //5/5, (Иоанн Златоуст). Члкъ два... Гильф. 34//5/5;

#### **Неделя блудного сына**

12. //6/1, (Иоанн Златоуст). Прсно оубв... Гильф. 34//6/1;
13. //7/2, (Патриарх Калист). Блгъ оубо бѣ... Гильф. 34//7/2;

14. //8/3, (Иоанн Златоуст). Прѣжде намь братіе... Гильф. 34//8/3;  
15. //9/4, (Иоанн Златоуст). Паки нѣдра Хва... Гильф. 34//9/4;

**Суббота мясопустная**

16. //10/1, (Иоанн Златоуст). Принесн днѣ... Гильф. 34//10/1;  
17. //11/2, (Андрей Критский). Ннѣтоже тако въ истинѣ... Гильф. 34//11/2;  
18. //12/3, (Иоанн Дамаскин). Иже ѿ сънѣден... Гильф. 34//12/3; *гlossы*;

**Неделя мясопустная**

19. //13/1, (Ефрем Сирий). Свѣтло жнтіе... Гильф. 34//13/1;  
20. //14/2, (Иоанн Златоуст). Непщевадхъ велнка нѣкаа... Гильф. 34//14/2;  
21. //15/3, (Иоанн Златоуст). Мола вѣ братіе... Гильф. 34//15/3;  
22. //16/4, (Иоанн Златоуст). Прѣсвѣченіа сеѣ сладостн... Гильф. 34//16/4;  
23. //17/5, (Иоанн Златоуст). Ннѣтоже тако мнѣго... Гильф. 34//17/5;  
24. //18/6, (Ипполит Римский). Понеже оубв блженіи... Гильф. 34//18/6;  
176. //170/(7), (Григорий Богослов). Мѣже братіа... Гильф. 34//17/5; *гlossы*;

**Понедельник сыропустный**

25. //19, (Василий Великий). Слова потрѣбѣ дѣ... Гильф. 34//20;

**Вторник сыропустный**

26. //20/1, (Василий Великий). Слышасте ли глы агла... Гильф. 34//21/1;  
27. //21/2, (Григорий Нисский). Съетанно жнвотно... Гильф. 34//22/2; *гlossы*;

**Среда сыропустная**

28. //22/1, (Иоанн Златоуст). Свѣтло днѣ наше... Гильф. 34//23/1;  
29. //23/2, (Василий Великий). Въстрѣбнтѣ рѣ... Гильф. 34//24/2;

**Четверг сыропустный**

30. //24, (Анастасий Синаит). Подобаѣще постѣмъ... Гильф. 34//25;

**Пятница сыропустная**

31. //25/1, (Василий Великий). Молнтѣ рѣ сѣнннкѣмъ... Гильф. 34//26/1;  
32. //26/2, (Василий Великий). Достонтъ ннокѣ... Гильф. 34//27/2;  
33. //27/3, (Преподобный Дорофей). Въ законѣ повелѣ бѣ... Гильф. 34//28/3;

**Суббота сыропустная**

34. //28/1, (Ефрем Сирий). Въ сін днѣ прѣвын... Гильф. 34//29/1;  
35. //29/2, (Ефрем Сирий). Атробоѣ моеѣ бола... Гильф. 34//30/2;

**Неделя сыропустная**

36. //30/1, (Иоанн Златоуст). Прѣдлежнтъ намь възлюбленіи... Гильф. 34//31/1;  
37. //31/2, (Иоанн Златоуст). Принесн паки да коснем са... Гильф. 34//33/3;  
177. //171/(3), (Григорий Богослов w назвѣ града). Чѣто разарѣте...  
Гильф. 34 //32/2;

**Пятница 1-й седмицы Великого поста**

38. //32, (Иоанн Златоуст). Градѣтъ вѣрѣма... Гильф. 34//34;

**Суббота 1-й седмицы Великого поста**

39. //33/1, (Григорий Нисский). Вы хвѣн людїе... Гильф. 34//35/1;

40. //34/2, (Патриарх Нектарий). Коль много множество... Гильф. 34//36/2;

**Неделя 1-я Великого поста (Неделя Православия)**

41. //35/1, Повѣсть... въ нѣ православнѣа. Ндѣлѣстѣн тѣмѣ... Гильф. 34//37/1, глоссы;

42. //36/2, (Патриарх Каллист). Чѣтверодесѣтнын сѣн по... Гильф. 34//38/2;

43. //37/3, (Патриарх Герман). Понеже ѡбѣ мнози ѡ нже безѣмнѣ... Гильф. 34//39/3;

44. //38/4, (Иоанн Дамаскин). Понеже ѡбѣ мнѡзи наѣашѣ... Гильф. 34//40/4;

**Неделя 2-я Великого поста**

45. //39/1, (Иоанн Златоуст). Устанки вѣчерашнѣа трапезы... Гильф. 34//41/1;

46. //40/2, (Иоанн Златоуст). Аше н вѣра ѡ вѣ встахѣ... Гильф. 34//42/2;

47. //41/3, (Иоанн Златоуст). Якоже съѣшнмѣ ннкааже полса... Гильф. 34//43/3;

48. //42/4, (Иоанн Златоуст). Якоже трѣвннцн нма пѣстры... Гильф. 34//44/4;

49. //43/5, (Иоанн Златоуст). Понѣждаетѣ н нѣдро... Гильф. 34//45/5;

**Неделя 3-я Великого поста**

50. //44/1, (Иоанн Златоуст). Мнози молѣ вѣра вашѣ любовь... Гильф. 34//49/4,

51. //45/2, (Иоанн Златоуст). Се ѣе братїе знаменїе... Гильф. 34//47/2;

52. //46/3, (Патриарх Каллист). Прѡвбразѣа н пропсѣа... Гильф. 34//50/5;

71. //65/(4), (Феодор Студит). Радѣстн н вѣлїа днѣ, яко знаменїе... Гильф. 34//46/1;

72. //66/(5), (Иосиф Солунски). Крѣта прѣлежн днѣ празннѣ... Гильф. 34//48/3;

**Среда 3-й седмицы Великого поста**

75. //69, (Иоанн Златоуст). Мнози видѣ раѣшѣ са... Гильф. 34//51;

**Неделя 4-я Великого поста**

66. //60/(1), (Иоанн Златоуст). Прнсно ѡбо помннатн бѣа, добро... Гильф. 34//52/1;

76. //70/(2), (Патриарх Каллист). Прѣполвѣаше братїе пѣчуннѣ... Гильф. 34//53/2;

77. //71/(3), (Иоанн Златоуст). Видѣсте ли въ прѣвѣа нѣла вѣренїе... Гильф. 34//55/4;

78. //72/(4), (Иоанн Златоуст). Вѣсегда ѡубѣ вѣтѣвнын апѣль... Гильф. 34//54/3;

**Среда 5-й седмицы Великого поста (Среда Великого канона)**

79. //73/1, (Ефрем Сирин). Прѣте любнмнцн. прѣте ѡцн н братїа моа... Гильф. 34//56/1;

80. //74/2, (Софроний Иерусалимский). Жнтїе... Марїѣ Егуптѣнына.

Гильф. 34//57/2.

**Суббота 5-й седмицы Великого поста (Суббота Акафиста)**

53. //47/1, Повѣсть полезна... Въ лѣтѣ Нраклїа црѣ грѣзѣскаго Хосрон... Гильф. 34//58/1;

54. //48/2, (Леонтий Презвитер). Настѡжѣаго чѣстнаго н црѣлаагѡ... Гильф. 34//59/2;

**Неделя 5-я Великого поста**

67. //61/1, (Анастасий Синаит). Прнсно ѡубѣ стѣаго дѣха вѣтѣ... Гильф. 34//60/1;

68. //62/2, (Василий Селевкийский). Въжнлѣтъ азыкѣ кѣ подвнѣ... Гильф. 34//62/3;  
 69. //63/3, (Василий Селевкийский). Нже оубо ѿ члкъ на члкъ... Гильф. 34//63/4;  
 81. //75/(4), (Иоанн Златоуст). Лазарѣвы прнтѣа кѣнець... Гильф. 34//61/2;

**Пятница 6-й седмицы Великого поста**

70. //64, (Иоанн Златоуст). Кѣ концѣ нашего поста врѣмѣ... Гильф. 34//64;

**Суббота 6-й седмицы Великого поста (Суббота праведного Лазаря)**

55. //49/1, (Иоанн Златоуст). Днѣ ѿ мрѣтѣвъ въздвнсаемѣ Лазарѣ... Гильф. 34//65/1;  
 56. //50/2, (Иоанн Златоуст). Иакоже мати любуѣадна въздавши... Гильф. 34//66/2  
 57. //51/3, (Василий Селевкийский). Црковѣ позорнщѣ аггломѣ... Гильф. 34//67/3;  
 58. //52/4, (Исихий Иерусалимский). Люблѣа црковное мѣсто... Гильф. 34//68/4;

**Неделя 6-я Великого поста (Неделя вербная)**

59. //53/1, (Андрей Критский). Вѣра на съ влѣкою Лазарѣ... РМ 4/7//5/1;  
 60. //54/2, (Патриарх Прокл). Спѣшно настоѣщее ѿ дрѣшн врѣмѣ... РМ 4/7//6/2;  
 61. //55/3, (Афанасий Великий). Страшенѣ таинствомѣ възлюбленнн днѣ...  
 РМ 4/7//7/3;  
 62. //56/4, (Мефодий Патарский). Блѣвенѣ бѣ, ѿ чюдѣ на чюдеса гнѣ... РМ 4/7//8/4;  
 63. //57/5, (Иоанн Златоуст). Се оубе дхѣвнаго трѣзѣства прѣсѣлѣтъ... РМ 4/7//9/5;  
 64. //58/6, (Иоанн Златоуст). Прѣжде шесты днѣ пасхы... РМ 4/7//10/6;  
 65. //59/7, (Кирилл Александрийский). Цркое вѣрнн днѣ прншествѣе... РМ 4/7//11/7;

**Великий Понедельник**

82. //76/1, (Иоанн Златоуст). О несѣшнн смоковннцн. Око оубо зрѣ... РМ 4/7//12/1;  
 83. //77/2, (Иоанн Дамаскин). Понѣждает ма глатн... РМ 4/7//13/2;  
 151. //145/(3), (Иоанн Златоуст). Съврѣшнхѣ постное прѣплогутѣе... РМ 4/7//14/3;  
 152. //146/(4), (Иоанн Златоуст). Оупѣбншѣ оубв црковннн любезнѣншн...  
 РМ 4/7 //15/4;

**Великий Вторник**

84. //78/1, (Иоанн Златоуст). Иакоже ѿ далнѣаго ѿшествѣа... РМ 4/7//16/1;  
 85. //79/2, (Иоанн Златоуст). О десѣтн дѣѣ. Оубв оувѣдѣсте лн... РМ 4/7//17/2;  
 86. //80/3, (Леонтий прѣзвитер). Пннншн оубв н днѣ дрѣужѣ... РМ 4/7//18/3;  
 153. //147/(4), (Иоанн Златоуст). Егда оудѣбѣ нжднвѣаемоѣ жнвѣта... РМ 4/7//19/4;

**Великая Среда**

87. //81/1, (Иоанн Златоуст). Бѣсѣда. Елнцн прѣрка Ілѣ оубѣннцн... РМ 4/7//20/1;  
 88. //82/2, (Иоанн Златоуст). Въсѣгда оубв бѣ іако члколювецѣ... РМ 4/7//21/2;  
 154. //148/(3), (Иоанн Златоуст). Въ всѣко оубв врѣмѣ дѣбѣрѣ н спѣсно... РМ 4/7//22/3;

**Великий Четверг (вѣ на стѣа стѣртн)**

89. //83/1, (Иоанн Златоуст). Пнчнмже непѣбнн съ црковннн сунтеле... РМ 4/7//25/3;  
 90. //84/2, (Амфилохий Иконийский). Пакы іако вѣннѣ законннн... РМ 4/7//26/4;  
 155. //149/(3), (Иоанн Златоуст). Хотѣхѣ н днѣ... РМ 4/7//23/1;  
 156. //150/(4), (Иоанн Златоуст). На оумѣвенѣе. Мнлѣсть бѣжнѣа... РМ 4/7//24/2;

**Великая Пятница**

73. //67/1, (Георгий Мних и Хартофилак). Къ высшѣншѣн гврѣ... РМ 4/7//28/2;  
157. //151/(2), (Иоанн Златоуст). Днѣ гѣ нашъ Ісꙋсꙋ на крѣтѣ... РМ 4/7//27/1;

**Великая Суббота**

74. //68/(1), (Епифаний Кипрский). Что се днѣ безмльвіе... РМ 4/7//30/1;  
91. //85/(2), (Иоанн Дамаскин). Кто възглетъ слыы гна... РМ 4/7//29/1;  
158. //152/(3), [Иоанн Златоуст]. Вндѣсте лн вѣра... РМ 4/7//31/3 [Григорович]<sup>37</sup>;

**Пасха**

92. //86/1, (Василий Великий). Въсѣ оубв еѣлѣн гад... РМ 4/7//32/1; глоссы;  
93. //87/2, (Афанасий Великий). Аще аггльскыѣ еже хвалнтн... РМ 4/7//33/2;  
94. //88/3, (Григорий Нисский). Аще нѣкое патріаршьско... РМ 4/7//34/3; глоссы;  
95. //89/4, (Григорий Нисский). Въсн оубв любнмнцн ѣкоже рецн... РМ 4/7//35/4;  
96. //90/5, (Иоанн Златоуст). Въскрсе въ третѣн днѣ гѣ... РМ 4/7//36/5;  
97. //91/6, (Иоанн Златоуст). Ъложнхомъ пвста брѣма... РМ 4/7//37/6;  
98. //92/7, (Иоанн Златоуст). Въсегда оубв радоватн са... РМ 4/7//38/7;  
159. //153/(8), (Иоанн Златоуст). Оглашеніе. Аще кто блгоуьстнѣ... РМ 4/7//39/8;  
160. //154/(9), (Иоанн Златоуст). Блго врѣма днѣ... РМ 4/7//40/9;  
161. //155/(10), [Иоанн Златоуст]. Раѣнте са о гн въсегда... РМ 4/7//41/10;  
178. //172/ (11), (Григорий Богослов). Въскрсеніа днѣ... РМ 4/7//42/11 глоссы;  
179. //173/ (12), (Григорий Богослов). На стражн моен станѣ...  
РМ 4/7//43/12 глоссы;

**Пятница Светлой седмицы**

99. //93, (Василий Селевкийский). Нже оубв малыѣ сѣж... РМ 4/7//44;

**Неделя 2-я по Пасхе (Неделя Фомы)**

100. //94/1, (Иоанн Златоуст). Свѣтлѣ възкупѣ н блгоуьстнѣ... РМ 4/7//45/1;  
101. //95/2, (Иоанн Златоуст). Прѣндѣ н днѣ... РМ 4/7//46/2;  
102. //96/3, (Афанасий Великий). Хсꙋ въставъ ѿ мрѣтвы... РМ 4/7//47/3;  
103. //97/4, (Ефрем Сирин). Рад блгоуханнѣншѣн н многоцвѣтнн... РМ 4/7//48/4;  
162. //156/(5), (Иоанн Златоуст). Се пакы празннкѣ... РМ 4/7//49/5;  
180. //174//(6), (Григорий Богослов). Поновленіа чѣтѣте... РМ 4/7//50/6;

**Неделя 3-я по Пасхе (Неделя жен-мироносиц)**

104. //98/1, (Патриарх Каллист). Н настоѣща нѣлѣ н стын днѣ... РМ 4/7//51/1;  
105. //99/2, (Исихий Иерусалимский). Въскрсеніа спсова възсѣвшѣа... РМ 4/7//52/2;  
106. //100/3, (Иоанн Златоуст). По сн прѣнде Івснфъ нже ѿ Арїмаѣѣж... РМ 4/7//53/3;  
107. //101/4, (Презвитер Арсеній). Повѣдѣл Хвѣѣ аже на сѣмрѣ... РМ 4/7//54/4;  
163. //157/(5) (Григорий Антиохийский). Похвално н сѣе слово...  
в РМ 4/7 отсутствует;

<sup>37</sup> Этот текст содержится в фрагменте из РМ 4/7, объемом в 12 листов, который хранится в РГБ, в собрании В. И. Григоровича: Григ. 21.2/М.1703.2.

**Неделя 4-я по Пасхе (Неделя о расслабленном)**

108. //102/1, (Иоанн Златоуст). Бл̑венъ бѣ. ꙗко на коеждо събраніе... РМ 4/7//55/1;  
 109. //103/2, (Василий Селевкийский). Хwtѣ оубв братіе ꙗко нѣкаа...  
 РМ 4/7//56/2;  
 110. //104/3, (Леонтий Константинопольский). Нже г̑а любацинмъ... РМ 4/7//57/3;

**Среда 4-й седмицы по Пасхе (Преполовение Пятидесятницы)**

111. //105/1, (Иоанн Златоуст). Вчѣрашнаѧ встанкы нѣжда... РМ 4/7//58/1; *гlossa*;  
 112. //106/2, (Иоанн Златоуст). ꙗже члѣвскы ѿ х̑а оустраемаа...  
 РМ 4/7//59/2; *гlossa*;  
 113. //107/3, (Иоанн Златоуст). ꙗвлько н фнннѣз н проуиухъ кран... РМ 4/7//60/3;  
 114. //108/4, (Иоанн Златоуст). азъ хр̑столюбци настоѣще трѣжьство...  
 РМ 4/7//61/4;  
 115. //109/5, (Иоанн Златоуст). ꙗкоже свѣтоноснаа лочна... РМ 4/7//62/5;  
 164. //158/(6), (Иоанн Златоуст). Ндеже в̑ка х̑с ꙗко нсточникъ жнзнн...  
 РМ 4/7//63/6;

**Неделя 5-я по Пасхе (Неделя о самаряныне)**

116. //110/1, (Иоанн Златоуст). Бл̑тъ д̑ховнѧ, когда оубо писаніе... РМ 4/7//65/2;  
 117. //111/2, (Иоанн Златоуст). Въс̑доу вѣра намъ трѣвѣ іе... РМ 4/7//66/3;  
 118. //112/3, (Иоанн Златоуст). Многы на топауты трѣвѣ н тѣцаніа... РМ 4/7//67/4;  
 119. //113/4, (Патриарх Прокл). Прннесн оубв днѣ възлюбленн... РМ 4/7//68/5;  
 165. //159/(5), (Иоанн Златоуст). Днѣ намъ х̑с подвнгы самарѣнына... РМ 4/7//64/1;

**Неделя 6-я по Пасхе (Неделя о слепом)**

120. //114/1, (Иоанн Златоуст). Н мнмохвда г̑с, вндѣ чл̑ка слѣпа... РМ 4/7//69/1;  
 121. //115/2, [Иоанн Златоуст]. Хwtацинмъ что ѿ проунтаемын... РМ 4/7//70/2;  
 122. //116/3, (Иоанн Златоуст). Писаніа не просто нже подѣланѣ... РМ 4/7//71/3;  
 123. //117/4, (Иоанн Златоуст). Нже радн истны н радн х̑ва... РМ 4/7//72/4;  
 124. //118/5, (Афанасий Великий). Трѣды вѣв пѣтннкѣ... РМ 4/7//73/5;

**Четверг 6-й седмицы по Пасхе (Вознесение)**

125. //119/1, (Иоанн Златоуст). Н егда кр̑та пам̑а творнмъ... РМ 4/7//74/1;  
 126. //120/2, (Иоанн Златоуст). Свѣтаѧ мн цр̑квнное позврнще... РМ 4/7//75/2;  
 127. //121/3, (Иоанн Златоуст). Бл̑венъ бѣ. бл̑говрѣменно днѣ... РМ 4/7//76/3;  
 128. //122/4, (Иоанн Златоуст). Да веселат са нѣса н р̑вет са земля... РМ 4/7//77/4;  
 129. //123/5, (Афанасий Великий). Не доведѧ кын прннмѧ азыкъ... РМ 4/7//78/5;  
 130. //124/6, (Афанасий Великий). Въскр̑сеніа оубв пам̑а... РМ 4/7//79/6;  
 131. //125/7, (Патриарх Прокл). Бл̑венъ бѣ. празникъ съвр̑шаѣ... РМ 4/7//80/7;  
 132. //126/8, (Василий Селевкийский). Ч̑стно сътекшн̑ са... РМ 4/7//81/8;  
 133. //127/9, (Григорий Нисский). ꙗко сладкѣ съпѣтннкѣ... РМ 4/7//82/9;  
 166. //160/(10), (Иоанн Златоуст). Свѣтель оубв възвѣкъ празникъ х̑ва...  
 РМ 4/7//83/10;  
 167. //161/(11), (Иоанн Златоуст). Бжтвно нѣкое оуподобн са вытн... РМ 4/7//84/11;

**Неделя 7-я по Пасхе (Неделя отцов Никейского Собора)**

134. //128/1, (Георгий Кесарийский). Покарѣтн са наставннкѣ... РМ 4/7//85/1;

135. //129/2, (Арсений презвитер). *Вѣлацн оубв нже ѿ дымциѣѣ са...* РМ 4/7//86/2;  
136. //130/3, (Василий Селевкийский). *Малъ оубв вамъ цѣковнааго...* РМ 4/7//87/3;  
137. //131/4, (Иоанн Златоуст на Евтропия). *Сладостенъ оубв...* РМ 4/7//88/4;  
138. //162/(5), (Иоанн Златоуст). *Въ дѣвять на десатое лѣто...* РМ 4/7//89/5;  
138. //132/1, (Иоанн Златоуст). *Прѣцн оубв достонновѣрноє глѣмынмъ...*  
РМ 4/7//90/1;  
139. //133/2, (Иоанн Златоуст). *Не плаунмъ горцѣ възлюбленн...* РМ 4/7//91/2;

### *Пятидесятница*

140. //134/1, (Иоанн Златоуст). *Блвенъ бѣ. велнка възлюбленн...* РМ 4/7//93/2;  
141. //135/2, (Иоанн Златоуст). *Въсѣкъ оубв днѣ свѣтелъ...* РМ 4/7//94/3;  
142. //136/3, (Иоанн Златоуст). *Небѣ намъ бы землѣ...* РМ 4/7//95/4;  
143. //137/4, (Иоанн Златоуст, апостолам). *Въ лѣпотѣ н днѣ нантїе...* РМ 4/7//96/5;  
144. //138/5, (Василий Кесарийский). *Оуже бв н о дѣѣ вбщамъ...* РМ 4/7//97/6;  
145. //139/6, (Василий Селевкийский). *Многа нѣкако є брашномъ...* РМ 4/7//98/7;  
146. //140/7, (Петр Антиохийский). *Пандесатннцѣ оубв празннкъ,...* РМ 4/7//99/8;  
169. //163/(8), (Иоанн Златоуст). *Паки празннкъ, н паки трѣжество...* РМ 4/7//92/1;  
181. //175/(9), (Григорий Богослов). *О празннцѣ кратко...* РМ 4/7//100/9; *гlossa*;

### *Неделя всех святых*

147. //141/1, (Иоанн Златоуст). *Свѣтла н възжелѣнна ꙗгѣ ...* РМ 4/7//101/1;  
148. //142/2, (Лев император). *Прѣвѣе стго дха празновааше са...*  
РМ 4/7 //103/3; *гlossы*;  
149. //143/3, (Ефрем Сирин). *Нѣразоуменъ н ненаоученъ нехытръ...* РМ 4/7//104/4;  
150. //144/4, (Филофей Коккин). *Нѣже словесн оубв ннако яже стхъ...* РМ 4/7//105/5;  
170. //164/(5), (Иоанн Златоуст). *Внеанже сценѣное трѣжество...* РМ 4/7//102/2.

## Summary

К. Ivanova, E. Velkovska

The Chilandar Manuscript no. 404:

Preliminary Notes on the History of the Athonite Panegyric Collections  
of the New Recension for the Period of the Triodion

The Panegyrikon for the Lenten-Pentecost period with additions from the Chrysostom's Margarit and some homilies by Gregory of Nazianzus is one of the most interesting Bulgarian manuscripts in the library of Hilandar monastery (call number 404). The Ms contains a very big collection of 185 items, 165 of which are related to the liturgical period in question. It is written ca. 1380 on Mount Athos, probably in Zograf or in the Great Lavra. Its structure is not common, especially compared to a couple of similar documents, namely the Lenten Panegyrikon of the Russian National Library in St. Peterburg Hilferding 34 and the Pentecost Panegyrikon 4/7 from the Library of Rila monastery in Bulgaria, whose textual redaction is the same as the Hilandar's. The order of the homilies in Hilandar 404 is unique and demonstrate that it has been composed in several retakes. Each time

more texts have been added to the already existing festivals, writing them after the texts already copied for the subsequent liturgical feasts. The resulting collection has its texts somewhat not properly arranged, and this is why the correct order has been given in the summary index, where it is explained that the scribes had not receive their originals on time and this explains the not correct order of the texts.

The resulting conclusions are that the texts have been translated by Bulgarian bookmen, including Patriarch Euthymius, probably in Tarnovo and in Mount Athos. The Ms Hilandar 404 is very likely to have been the first complete panegyrikon for the Lenten-Pentecost period, compiled in Mount Athos.

The comparison with the Greek panegyrika shows that no close parallels to Hilandar 404 can be found. The Ms seems to be an attempt to collect in one codex of all the homilies mentioned in a typikon of a monastery. Another possibility is that it could have been an anthology of homilies for the festivals of the Lenten-Pentecost period containing many texts mentioned in other books. This could have been a scholarly collection of bibliophilic character.

This compilation is likely to have been made by Slav bookmen, more probably in some big monastery of Mount Athos, e.g. Zograf or the Great Lavra.

## СЛАВЯНСКИЙ ПЕРЕВОД ТВОРЕНИЯ НИЛА КАВАСИЛЫ: НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ПОДЛИННИК

### Нил Кавасила и его антилатинские труды

Нил Кавасила, безусловно, был одной из выдающихся личностей византийского культурного пространства XIV в., как и его ученики праведный Николай Кавасила и Димитрий Кидонис. «Cabasilas était l'une de plus grandes personnalités de son époque. Il est significatif que dans une période remplie de querelles et d'oppositions acharnées, il était reconnu de tous non seulement comme un érudit en sciences profanes, mais aussi comme un homme d'Église et un théologien très instruit» («Кавасила был одной из величайших личностей своего времени. Важно отметить, что в период, полный ссор и ожесточенных противостояний, он был признан всеми не только как ученый в области светских наук, но и как церковный человек и высокообразованный богослов» — перевод М. С.)<sup>1</sup>.

Он родился в Фессалониках в конце XIII в. и при крещении получил имя Николай. Являлся высоко чтимым профессором риторики в Фессалониках и Константинополе. В июле 1361 г. был назначен епископом Солунским, став преемником Григория Паламы, и по этому случаю принял постриг с именем Нил. Скончался он через полтора года после данного события, примерно в марте 1363 г.

Труды Нила Квасилы<sup>2</sup> свидетельствуют о его преподавательской деятельности, а также об участии в полемике вокруг наследия Григория Паламы. Но наиболее распространёнными и влиятельными<sup>3</sup> оказались его антилатинские сочинения. Речь идет о двух небольших трактатах<sup>4</sup>, написанных, возможно, в связи с разрастающейся теологической полемикой вокруг объединения Церквей в 1334 г.<sup>5</sup>, и в особенности об обширном труде, посвященном вопросу исхождения Святого Духа и состоящем из 5 слов<sup>6</sup>, 34 опровержений аргументов латинян<sup>7</sup> и 15 опровержений их силлогизмов<sup>8</sup>. Этот монументальный труд демонстрирует знакомство Нила

---

<sup>1</sup> Kislak 2001: 57.

<sup>2</sup> См.: Kislak 2001: 59–71.

<sup>3</sup> Там же. С. 141–147.

<sup>4</sup> Издание: PG 149: 683–700; 699–729.

<sup>5</sup> См.: Spourlakou 1966: 340. Об этих спорах и их датировке см.: Sinkewicz 1980; Rigo, Scarpa 2013.

<sup>6</sup> Издание: Kislak 2001: 174–416.

<sup>7</sup> Издание: Kislak 1998: 522–662.

<sup>8</sup> Издание: Candal: 188–384. Аргументы латинян и их силлогизмы в рукописях и собраны в ARGUMENTA 49 LATINORUM PRO PROCESSIONE S. SPIRITU («Слова латинян, которыми они думают показать, что и от Сына исходит Св. Дух»). Есть и одно произведение, где Нил синтезирует свои ответы на аргументы латинян, ENCHIRIDION ADVERSUS LATINOS («Ответ латинянам»).

с предшествующими творениями на данную тему, вплоть до произведений Варлаама, и о собирании им огромного теологического материала, который не был легко доступным. Нилом была проделана колоссальная работа по поиску текстов, вероятно, в лучших библиотеках Константинополя и различных монастырей. Кроме того, сочинение свидетельствует о близком знакомстве автора с западными точками зрения (в особенности с позицией Фомы Аквинского), которые были доступны Нилу в переводах его ученика Димитрия Кидониса и брата последнего Прохора. Мы располагаем также доказательствами, что Нил пытался выучить латынь<sup>9</sup>. Такая обширная и основательная работа Нила была связана с теологическими дискуссиями с папским легатом Павлом Смирнским в 1355 г.<sup>10</sup>: именно для них предназначались приобретаемые знания.

Именно благодаря этим, получившим наиболее широкое распространение антилатинским произведениям Нил приобрел известность, так что Геннадий Сколарий, упоминает его, наряду с Феофаном Никейским, Григорием Кипрским и Григорием Паламой, как одного из главных антилатинских авторов<sup>11</sup>.

### Славянская рукописная традиция

Известность Нила у славян также связана с его антилатинскими трудами. Славянский перевод этих произведений находим в двух рукописях 1375–1390 гг. афонского (в сербской среде) происхождения, которые с большой вероятностью восходят к Хиландарскому монастырю: Хил. 474<sup>12</sup> и ГИМ, Син. 383<sup>13</sup>. В обоих сборниках труды Нила против латинян следуют за сочинением Григория Паламы «Против Иоанна Бекка». В Хил. 474 за ними располагается обширная антология (л. 191r–337v) текстов из Священного Писания и трудов святых отцов об исхождении Святого Духа, которые заслуживают более тщательного рассмотрения, а также других полемических или аскетических произведений (среди которых встречаются и тексты Григория Паламы). Некоторые элементы свидетельствуют о том, что переводы «Против Иоанна Бекка» Паламы и произведений против латинян Нила были выполнены одновременно, как часть одного и того же проекта, о чем свидетельствует их близкое соседство в рукописях, а также наличие в славянском тексте сочинения Нила фрагмента, отсутствующего в оригинале, где говорится о «двѣ свѣтилѣ слоуньсцѣи, стѣишии архїєпископи, златословновыи, грїгорїе, и ниль»<sup>14</sup>. Кроме того, как отмечают А. В. Горский и К. И. Невоструев: «Перевод творений Григория и Нила Солунских

---

<sup>9</sup> См.: Kislak 2001: 86; Loenertz 1937: 81.

<sup>10</sup> См.: Halecki 1930: 36–43.

<sup>11</sup> Scholarios, Jugie, Petit, Siderides 1929: 3. См. также Rigo, Scarpa 2013.

<sup>12</sup> Scarpa 2012a: 93–95.

<sup>13</sup> Scarpa 2012a: 93–95.

<sup>14</sup> Хил. 474, л. 172r; ГИМ, Син. 383, л. 336v.

одинаков»<sup>15</sup>. Чуть ниже они указывают на верность перевода оригиналу: «Переводчик, стараясь быть ближе к подлиннику, нередко сам составляет слова».

Две указанных выше рукописи являются родоначальниками и двух ветвей рукописной традиции — южнославянской и русской.

К южнославянской ветви относится кодекс HAZU, III а 47, 1469 г. — известный сборник Владислава Грамматика, где находится только первая часть трудов Нила, за которой следует «Против Иоанна Бекка» и другие произведения Григория Паламы, содержащиеся в Хиландарской рукописи. Только начало сочинений Нила сохранилось в трех тетрадах конволюта 1500–1510 гг. МСПЦ 140, где они, напротив, предваряются произведением Паламы «Против Иоанна Бекка». И, наконец, в рукописи 1734 г. САНУ 135 — собрании разных текстов, составленном Гавриилом Стефановичем-Венкловицем, за сочинением Паламы «Против Иоанна Бекка» следует выборка из трудов Нила.

Рукопись ГИМ, Син. 383 была привезена на Русь в середине XVI в.<sup>16</sup> и неоднократно переписана: мы смогли обнаружить 14 копий, созданных в период XVI–XVIII вв.<sup>17</sup>, что свидетельствует о ее широком распространении в России того времени. Это списки: ГИМ, Син. 45; ГИМ, Син. 46; БАН, Арханг. С. 141; ГИМ, Увар. 497; РНБ, Солов. 87/87; РНБ, Солов. 89/89; РГБ, ф. 173.I, МДА 80; РГБ, ф. 173.I, МДА 81; РГБ, ф. 98, Егор. 1055; НБУ 299; РНБ, Солов. 88/88; РГБ, ф. 310, Унд. 1321; РНБ, Солов. 470/489; РГБ, ф. 98, Егор. 1056.

Существует и новый перевод XVII в., который содержится в манускрипте ГИМ, Син. 198<sup>18</sup> — труд Евфимия Чудовского, очень плодovitого автора, переводчика и редактора. В этом случае тексты Нила Кавасилы не сопровождаются сочинениями Григория Паламы.

### **С какого оригинала выполнен перевод?**

Уже А. В. Горский и К. И. Невоструев в каталоге рукописей Синодального собрания отмечали, что «по отношению к предыдущим настоящий список... отличается правильностью расположения частей, составляющих книгу, тогда как в предшествующих некоторые статьи разбиты»<sup>19</sup>.

Порядок следования текстов в Син. 198 соответствует тому, который присутствует в греческих манускриптах уже с 60-х гг. XIV в. (например, в рукописи 1366–1367 гг. Iviron gr. 277 или в кодексе 1360-х гг. Lavra Θ-216, а

<sup>15</sup> Горский, Невоструев 1859: 476.

<sup>16</sup> Об этом см.: Rigo, Scarpa 3012; Scarpa 2012a: 64–67; Scarpa 2012b: 735–736; 746–747.

<sup>17</sup> См.: Scarpa 2012a: 163–179.

<sup>18</sup> Там же. С. 181–185.

<sup>19</sup> Горский, Невоструев 1859: 481.

также в ГИМ, Син. греч. 241, около 1365 г.)<sup>20</sup> и который затем воспроизводится в изданиях Миня, Кандаля и Кисласа<sup>21</sup>.

Расположение материала в старом переводе на первый взгляд кажется довольно странным<sup>22</sup>. С коротким синтетическим текстом «Ответ латинянам» и с двумя древними небольшими сочинениями проблем не возникает. Текст «Об исхождении Святого Духа» оказывается разделенным на три части. В первой части находятся *Опровержения*, более-менее в соответствии с текстом оригинала<sup>23</sup>, но они прерываются отрывками из *Вступления к Силлогизмам* и из текста, отсутствующего в греческом оригинале; за ними следуют *Опровержения Силлогизмов* 9–15 (с нумерацией, продолжающей предыдущие *Опровержения*). Во второй части располагаются разные отрывки из *Вступления к Силлогизмам*, а также некоторые фрагменты, отсутствующие в греческом тексте, *Опровержения Силлогизмов* 6 и 7, отрывок из 5-го Слова, затем 3-е Слово и почти все 4-е. И наконец, третий блок составлен из *Опровержений Силлогизмов* 1–3. При этом полностью отсутствуют отрывки, которые в греческом изданном тексте необходимы в качестве переходных между разными частями, а также 1-е и 2-е Слова, с фрагментами, которые задают программное направление линиям аргументации<sup>24</sup>.

Если расположение *Опровержений* в начале может быть обусловлено их литературным сходством с сочинением Григория Паламы «Против Иоанна Бекка», где выдвигаются, а затем опровергаются аргументы Бекка, то состав других блоков таким образом объяснить невозможно, как и вставку других текстов в *Опровержения*. Если эти вставки не являются следствием перепутанных листов в греческом оригинале, то требуются другие причины.

Из «Апологии» Димитрия Кидониса нам известно, что Нил Кавасила не публиковал своих трудов при жизни<sup>25</sup>. Их публикацией мы обязаны племяннику Нила Николаю, снабдившему их также вступлением («*Protheoria*»), которое присутствует в разных рукописях начиная с XV в. В этом вступлении он

<sup>20</sup> Kislas 2001: 156–158.

<sup>21</sup> «О причине разделения между латинской и греческой Церковью (PG 149: 683–700); «О примате папы» (PG 149: 699–729); «Ответ латинянам» (Kislas 1998: 208–213); «Слова латинян, которыми они думают показать, что и от Сына исходит Св. Дух»; «Об исхождении Св. Духа; Пять слов о Св. Духе» (Kislas 2001: 174–416); «Опровержение аргументов латинян, которыми они думают доказать, что Св. Дух исходит и от Сына. Опровержение 34 аргументов на основании Писания и отцов» (Kislas 1998: 522–662); «Что латиняне не могут, пользуясь силлогизмами, доказать, что Св. Дух исходит от Сына. Опровержение 15 логических силлогизмов» (Candal 1945: 188–384); «О Св. Вселенском соборе, восстановившем Фотия на Константинопольской кафедре...» (Beveregius 1672: 273–292 (с неправильной атрибуцией Иоанну Бекку); Пападопуло-Керамевс 1892: 141–177).

<sup>22</sup> «Об исхождении Св. Духа» (А); «Ответ латинянам»; «О примате папы»; «О причине разделения между латинской и греческой Церковью»; «Об исхождении Св. Духа» (Б); «Книги сие събрали на латин» и «Об исхождении Св. Духа» (В).

<sup>23</sup> Только *Опровержение*, которое в греческом тексте имеет № 7, в славянском находится после 8-го. Отсутствует флорология текстов блаженного Августина, которая обычно следует за *Опровержением* 33, и абзац 13 *Опровержения* 33, который находим только в рукописи Marc. Gr. II 9.

<sup>24</sup> См.: Kislas 2001: 88.

<sup>25</sup> Mercati 1931: 392–393; см.: Kislas 1998: 75, 101.

говорит о важности труда Нила и описывает его структуру. Необходимо задаться вопросом о степени и природе вмешательства Николая в издаваемые тексты: речь идет о публикации уже готового труда, или племяннику Нила пришлось привести в порядок материал, который остался не завершенным его дядей? Возможно, славянский переводчик имел дело не с реорганизованным и отредактированным самим Николаем трудом, а с еще неорганизованными сборниками в том виде, в котором их оставил Нил. В обратном случае пришлось бы предположить, что славянский переводчик, внимательный к каждой букве своих текстов, не трогает одни произведения и в то же время яростно бросается переделывать только трактат Нила «Об исхождении Святого Духа». В Константинополе в 1360-е гг. имели хождение издания сборников в уже законченной форме, но рассматриваемый перевод выполнен в 1370-х гг. на Афоне, где, возможно, существовали копии трудов Нила, предшествующие обработке Николая. До сих пор не были найдены греческие копии сочинений Нила, предшествующие обработке Николая, поэтому, как и во многих других известных случаях, возможно, именно славянский перевод служит нам проводником к более древней версии самого труда, давая возможность реконструировать один из этапов истории его редактирования.

### **Использованная литература**

Горский, Невоструев 1859 — Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2: Писания святых отцев. Ч. 2: Писания догматические и духовно-нравственные. М., 1859.

Пападопуло-Керамевс 1892 — Фотия, святейшего архиепископа Константинопольского, о Гробе Господа нашего Иисуса Христа (написанное между 867 и 878 гг.) и другие малые его творения на греческом и армянском языках / изд. и предисл. А. И. Пападопуло-Керамевса, перевод Г. С. Дестуниса и Н. Я. Марра. СПб., 1892. (Православный Палестинский сборник; т. XI, вып. I (31)).

Beveregius 1672 — Beveregius G. Synodicon sive pandectae canonum SS. Apostolorum Et Conciliorum Ab Ecclesia Graeca receptorum. Vol. 2. Oxford, 1672.

Candal 1945 — Candal E. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Città del Vaticano, 1945. (Studi e Testi; 116).

Halecki 1930 — Halecki O. Un empereur de Byzance à Rome. Warszawa, 1930. (Travaux historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie; vol. III)

Kislas 1998 — Kislas P. Nil Cabasilas et son traité sur le Saint-Esprit: Thèse de doctorat. Université des Sciences Humaines de Strasbourg II Faculté de Théologie Catholique, 1998

Kislas 2001 — Kislas T. Nil Cabasilas. Sur le Saint-Esprit. Paris, 2001.

Scholarios, Jugie, Petit, Siderides 1929 — Jugie M., Petit L., Siderides X. A. Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Paris, 1929. Vol. 2.

Loenertz 1937 — Loenertz R.-J. La Société des Frères Périgrinants. Roma, 1937.

Mercati 1931 — Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della

letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931. (Studi e Testi; 56).

PG 149 — Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. T. 149. Parisiis, 1865.

Rigo, Scarpa 2013 — Rigo A., Scarpa M. Le opere antilatine di Gregorio Palamas a Bisanzio e tra gli Slavi (xiv-xv secolo) // Réduire le schisme? / édité par M.-H. Blanchet et F. Gabriel. Paris, 2013. (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance; Monographies 39). P. 151–162.

Scarpa 2012a — Scarpa M. Gregorio Palamas slavo. Milano, 2012.

Scarpa 2012b — Scarpa M. La tradizione manoscritta slava delle opere contro i latini di Gregorio Palamas // Vie per Bisanzio / a cura di A. Rigo, A. Babuin, M. Trizio. Edizioni di Pagina, Bari, 2012. Vol. II. P. 735–749.

Sinkewicz 1980 — Sinkewicz R. E. A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // Journal of theological studies. 1980. 31. P. 489–500.

Spourlakou 1966 — Σπουρλάκου Α. Νεῖλος. Ὁ Καβάσιλας // Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια. Αθήνα, 1966. Τ. 9. Σ. 337–340.

## Summary

**M. Skarpa**

### **The Slavic translations of Neilos Kabasilas' writings: a new approach to the text**

Nilus Kabasilas' anti-Latin writings were translated into Slavonic in the Serbian community on Mount Athos during the last thirty years of the fourteenth century. The study conducted on the manuscript tradition shows that this translation follows an arrangement of the text "On the procession of the Holy Spirit" that is significantly different from the well-known Greek version. This text was published posthumous in Constantinople by the nephew of Nilus, Nicholas Kabasilas. This paper explores the hypothesis that the Slavic translator did not work on the final and reorganized version edited by Nicholas, but on some collections of passages that were still a work-in-progress when Nilus died.

## **КАКИЕ ПРАВИЛА ВЫВЕЗ СО СВЯТОЙ ГОРЫ ТВЕРСКОЙ ИНОК САВВА?**

О Правилах, привезенных с Афона, известно только из записи, оставленной Вассианом Патрикеевым в последних списках его Кормчей: «Писана съ Симановскихъ правилъ, да съ другаго съписа съ правилъ архиепископа Васьяна Ростовскаго, что вывезъ и [з] Святой Горы Сава Савиньскаго монастыря, что въ Твери, да съ третьяго списка съ правилъ епископа Суздальскаго Евфимиа, что вывезъ ихъ изъ Брянска съ собою»<sup>1</sup>. Две книги из названных Вассианом не вызывают сомнений: «Симоновские правила» — Кормчая Чудовской редакции (ГИМ, Чуд. 167); «Суздальские правила» — Кормчая Сербской редакции (использованный Вассианом список не сохранился)<sup>2</sup>. Однако книга, привезенная Саввой, до сих пор вызывает споры среди исследователей, заставляя колебаться в определении ее состава.

Изучение непосредственных источников Кормчей Вассиана показывает, что даже те названные им в качестве основных источников книги, которые с легкостью поддаются атрибуции, на деле использовались очень мало. Основная часть текстов черпалась из рукописей, остававшихся в тени<sup>3</sup>. Возможно, и «правила», привезенные с Афона, не столь усердно использовались Вассианом, как он хотел представить. Почему же именно эти рукописи были названы князем-иноком? Вероятно, причина — в авторитетности выбранных рукописей, принадлежавших самым известным деятелям недавней истории: митрополиту, архиепископу и епископу, основателю монастыря.

Все эти ссылки на видных церковных деятелей и авторитетные рукописи появляются в Кормчей Вассиана сравнительно поздно, когда ему необходимо было оправдываться в своем стремлении составить новый свод церковных правил. Запись о составлении Кормчей писалась Вассианом не в начале пути, а спустя много лет после первого решения создать собственный канонический сборник, когда он уже был знатоком канонических книг. Возможно, набор громких имен и отсылки к рукописям, принадлежавшим митрополитам и архиепископам, должны были придать легитимность кормчей Вассиана. Защищаясь от нападок, князь-инок хотел показать, что источниками для его

---

<sup>1</sup> РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 1597, л. 3; ВСМЗ, 5636/399, л. 4–4 об.

<sup>2</sup> Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 153–154; Андропова М. В. К истории Кормчей в соединении с Мерилом Праведным в XV в. (Погодинская редакция) // *Byzantinorussica*. М., 1994. № 1. С. 112, примеч. 3; Мошкова Л. В. Кормчая Вассиана Патрикеева // Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2005. Вып. 1: Апостол–Кормчая. С. 458.

<sup>3</sup> Корогодина М. В. Исправление кормчих книг в XVI веке (на материале Чудовской редакции) // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2010. Вып. 14. С. 263–297.

Кормчей послужили книги, авторитет и каноничность которых не подвергается сомнению.

Весьма вероятно, Вассиан хорошо знал те книги, которые назвал, и даже делал из них некоторые выписки. Однако не следует ожидать, что рукопись, указанная им в открывающей Кормчую записи, окажется одним из основных его источников. Это соображение имеет существенное значение при решении вопроса о третьей названной им книге — Правилах Вассиана Ростовского, привезенных с Афона преподобным Саввой в Тверской Саввин монастырь. Л. В. Мошкова убедительно показала, что это не могла быть Кормчая Древнеславянской редакции или канонический сборник с расположением правил по граням, и предположила, что речь идет о списке Пандектов и Тактикона Никона Черногорца<sup>4</sup>. Сочинения Никона Черногорца, несомненно, были одним из основных источников Вассиана Патрикеева, и гипотеза Л. В. Мошковой представляется нам достаточно убедительной. Однако не в пользу этого предположения говорит то, что в основном тексте Кормчей Вассиан везде называет сочинения Никона Черногорца «Никонскими посланиями»<sup>5</sup> и никак иначе, — ни архиепископ Ростовский Вассиан, ни Тверь с Саввиным монастырем, ни Святая Гора или преподобный Савва в общем контексте с Никоном Черногорцем не упоминаются. Поэтому я рискну высказать иное предположение о том, какая книга скрывается за указанием Вассиана Патрикеева.

Прежде всего, возникает вопрос, о каком Савве идет речь. Подробно об игуменах Саввина монастыря, находившегося в 20 верстах от Твери и названного в честь Саввы Освященного, сообщает Иосиф Волоцкий в «Сказании вкратце о святых отцах»<sup>6</sup>. Преподобный Иосиф посетил Саввин монастырь в 1479 г. и встречался там с игуменом Саввой, который, по словам самого Иосифа, к тому времени управлял монастырем уже более 50 лет. Иосиф также сообщает, что монастырь основал монах Савва «нарицаемый Ера», и это привело к отождествлению игумена Саввы, с которым был знаком Иосиф, с основателем монастыря<sup>7</sup>. Однако это было бы ошибкой, поскольку Иосиф прямо говорит, что основателем обители являлся не его знакомец, а другой Савва: «предний Сава Бороздин, иже бяше начальник обители оная, егда сам отъиде в Святую Гору». Опираясь на записи в сохранившихся рукописях, В. О. Ключевский относил создание Саввина монастыря к 1397–1398 гг., а поездку Саввы на Афон — к 1411 г.<sup>8</sup> Согласно рассказу Иосифа Волоцкого, Савва Бороздин передал управление Тверским монастырем Варсонофию Неумое, который, пробыв игуменом пять лет, удалился в пустыню, отдав начальство над обителью своему брату, также Савве. Очевидно, в сообщении об основателе монастыря речь идет о том Савве, который впоследствии принес некие Правила из Святой Горы. Фамилия Саввы однозначно указывает на то, о каком человеке идет речь, поскольку на рубеже

---

<sup>4</sup> Мошкова Л. В. Кормчая Вассиана Патрикеева. С. 458–460.

<sup>5</sup> ВСМЗ, 399, л. 2, 321, 411 об. и др.

<sup>6</sup> ВМЧ. Сентябрь. 1–13. СПб., 1868. Стб. 554.

<sup>7</sup> Филарет, архиеп. Черниговский. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Опыт описания жизни их. СПб., 1882. Март. С. 293–299.

<sup>8</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 156–158.

XIV–XV вв. известен единственный Савва Бороздин, ставший впоследствии основателем Вишерского монастыря. По мнению М. А. Федотовой, преподобный Савва Вишерский умер до 1458 г., причем первоначальный вариант Жития был написан его преемником Геласием около 1464 г.<sup>9</sup> Однако в гипотезе о тождестве Саввы Вишерского с игуменом-основателем Саввина монастыря есть противоречие, отмеченное В. О. Ключевским: Геласий, автор Жития, который должен был лично знать Савву Вишерского, молчит как об игуменстве преподобного в Саввином монастыре, так и о его путешествии на Афон. С другой стороны, Иосиф Волоцкий, называя Савву Бороздина основателем Тверской обители, ни слова не говорит о его прославлении или связях с Вишерским монастырем. Кроме того, согласно Житию Савве Вишерскому было около 80 лет, когда он умер; в момент основания Тверского Саввина монастыря преподобный был 17-летним юношей — необычный возраст для основания обители. Столь же юным должен был быть и Варсонофий, когда возглавил Саввин монастырь в 1411 г.; в 1479 г., когда о нем пишет Иосиф Волоцкий, Варсонофий, вероятно, приблизился к 90-летнему рубежу. Таким образом, мы постоянно сталкиваемся с долгожителями, становившимися игуменами или основателями монастырей в предельно юном возрасте. Все эти противоречия заставляют критически отнестись к отождествлению Саввы Вишерского с основателем Тверского монастыря, отправившимся в Святую Гору.

Для нас наиболее важным является вывод В. О. Ключевского о времени поездки Саввы, и этот вывод никак не связан с Житием преподобного Саввы Вишерского. Ключевский опирался на сообщение Иосифа Волоцкого, писавшего о том, что Савва поставил во главе обители Варсонофия, причем последний пробыл игуменом 5 лет. Согласно записи на рукописи Исаака Сирина, найденной архиепископом Филаретом (Гумилевским)<sup>10</sup>, эта книга была написана в Саввином монастыре в 1416 г. при игумене Варсонофии. Предположив, что это был последний год игуменства Варсонофия, Ключевский отнес поездку Саввы на Афон к 1411 г.<sup>11</sup> По свидетельству Иосифа, Варсонофий передал игуменство другому Савве, который ко времени появления в обители Иосифа управлял монастырем более 50 лет. Однако и здесь мы видим хронологическую несогласованность: если второй Савва начал игуменствовать в 1416/17 г., то ко времени посещения монастыря Иосифом Волоцким в 1479 г. прошло уже более 60 лет, и такая ошибка в сочинении Иосифа Волоцкого выглядит странной.

Как видим, сообщения об игуменах Саввах настолько запутаны, а временные указания Иосифа Волоцкого настолько условны, что у нас даже нет возможности с уверенностью утверждать, был ли преподобный Савва Вишерский основателем Тверского Саввина монастыря, не говоря уже о точном определении времени поездки на Афон. Можно лишь полагать, что речь идет о первом десятилетии XV в. и самом начале второго, до 1411 г. включительно.

Какую же рукопись мог привезти с Афона Савва? Если о поездке Саввы на Афон

---

<sup>9</sup> Федотова М. А. К вопросу о Житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 544–560.

<sup>10</sup> Филарет, архиеп. Черниговский. Русские святые, чтимые всюю церковью или местно. Март. С. 298.

<sup>11</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 158.

известно как от Иосифа Волоцкого, так и от Вассиана Патрикеева, то о привезенных в Тверской монастырь «правилах» мы знаем только со слов Вассиана. Архиепископ Филарет описывает Устав, который, согласно монастырскому преданию XVII в., был привезен «из грек» «начальниками» обители Саввой и Варсонофием, и приводит краткую греческую запись из этой рукописи: «δὲζα σοὶ ο Θεός»<sup>12</sup>. Вероятно, это рукопись афонского происхождения. Но Устав никогда не назывался «правилами» — так именовались книги канонического содержания. Кроме того, рукописный Устав оставался в монастыре по крайней мере до XVII в., в то время как привезенные Саввой «правила» перешли во владение Ростовского архиепископа.

Между тем, в конце XV–XVI вв. хорошо были известны «Тверские правила» — канонический сборник устойчивого состава, часто присоединявшийся к Номоканону Иоанна Постника и сохранившийся как в полных списках, так и в выписках, сопровождавшихся отсылкой к полному тексту<sup>13</sup>. Это говорит об известности и авторитетности сборника, в который входили тексты из Номоканона Котельера (известного в славянской традиции как Зонар), Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря, Кормчей Сербской редакции и иных источников. О бытовании сборника в Твери говорит также добавленное к нему в некоторых списках описание случаев искушения священников при митрополите Варлааме и епископе Тверском Акакии (1522–1567 гг.).

У нас есть основания полагать, что «Тверские правила» были известны Вассиану Патрикееву, и он делал выписки из них. Из этого сборника, вероятно, он узнал о «Слове обличительном на армены» Иоанна, митрополита Никейского, ссылка на которое находится в Суздальском списке Кормчей Вассиана. В рукописи середины XVI в. «Тверские правила» приписаны в качестве конвоя к первому изводу Кормчей Вассиана<sup>14</sup>. В другой рукописи отрывки из «Тверских правил» соседствуют с подготовительными материалами и выписками, сделанными Вассианом в ходе работы над Кормчей (РГБ, Егор. 253). Это позволяет думать, что Вассиан знал «Тверские правила» и обращался к ним. Несомненно, это не был его основной источник; но, как было показано выше, в записи об источниках названы далеко не самые важные для Вассиана книги.

Итак, я полагаю, что «Тверские Правила» могли восходить к рукописи, привезенной с Афона. Название «Тверские правила» появляется с конца XV в.; однако есть существенно более ранний список сходного состава — это известный энциклопедический сборник из Кирилло-Белозерского монастыря (РНБ, Кир.-Бел. XII). Первые 170 листов этой рукописи имеют тот же состав, что и «Тверские Правила», с незначительными дополнениями, лакунами и перестановками статей, которые свидетельствуют о том, что поздние списки «Тверских Правил» не могли восходить к сборнику Кирилла Белозерского.

---

<sup>12</sup> Филарет, архиеп. Черниговский. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Март. С. 298.

<sup>13</sup> Полные списки конца XV–XVI вв.: РНБ, Погод. 246; РНБ, Ф.П.80; РГБ, ф. 242 (собр. Г. М. Прянишникова) № 138; БАН, 33.8.14; РГБ, ф. 113, Волок. 506; РГБ, ф. 199 (собр. П. Н. Никифорова), № 500; РГБ, ф. 304/1, ТСЛ 209. Те же выписки мы находим и в Кормчих РГБ, Егор. 253; ГИМ, Забел. 236.

<sup>14</sup> РГБ, ф. 205, ОИДР 109. «Тверские правила» на л. 39–195 об.

Г. М. Прохоров, посвятивший специальную работу сборнику Кир.-Бел. XII, пришел к выводу о принадлежности рукописи Кириллу Белозерскому и о создании ее на протяжении длительного времени со значительными перерывами<sup>15</sup>. Однако новейшее исследование М. А. Шибаева и А. Г. Сергеева показало, что рукопись следует относить к первой четв. XV в., и в ее создании принимал участие кирилло-белозерский писец Мартирий (который, впрочем, не переписывал интересующие нас канонические тексты)<sup>16</sup>. Другим писцом, подвизавшимся в первой половине XV в. и атрибутированным Ж. Л. Левшиной, был инок Серапион, — некоторые листы с каноническими статьями в рукописи Кир.-Бел. XII принадлежат его перу<sup>17</sup>.

Таким образом, несмотря на использование разной бумаги и смену почерков, исследователи склоняются к выводу о единовременном происхождении сборника, относя его к первой четверти XV в. Наши наблюдения над первой частью рукописи Кир.-Бел. XII, л. 1–172 об., подтверждают этот вывод. В ней мы имеем наиболее ранний список сборника устойчивого состава, получившего впоследствии название «Тверские правила». Этот сборник не мог быть составлен русскими книжниками, поскольку в него вошли выписки из Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря, неизвестной в России до второй четверти XVII в.<sup>18</sup> Это означает, что весь сборник, с выписками из Зонара, Синтагмы, Кормчей Сербской редакции, был привезен на Русь уже сложившимся и здесь лишь переписывался. Возможно, энциклопедический сборник РНБ, Кир.-Бел. XII — первый список с афонской рукописи, доставленной в Тверской монастырь Саввой, к которой восходят и более поздние копии, получившие в конце XV в. название «Тверских правил».

## Summary

**M. V. Korogodina**

### **Which Nomocanon was brought from the Holy Mountain by Tver monk Sava?**

The article talks about the manuscript that contains church laws of Vassian Patrikeev's Nomocanon. This manuscript was brought by St. Sava from Mt. Athos at the beginning of the 15<sup>th</sup> century. The paper looks at the texts contained in the Athos manuscript and who St. Sava was. The Athos manuscript probably had the same composition as the co-called Tver Nomocanon, which appeared in 16th century.

---

<sup>15</sup> Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преп. Кирилла Белозерского. РНБ, Кирилло-Белозерское собрание, № XII / отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003.

<sup>16</sup> Сергеев А. Г., Шибаев М. А. Кирилло-Белозерский писец первой трети XV в. Мартирий // Современные проблемы археографии: Сб. статей по материалам конф., проходившей в Библиотеке РАН 25–27 мая 2010 г. СПб., 2011. С. 98–102.

<sup>17</sup> Левшина Ж. Л. «Болгаризованное» письмо русского книжника первой половины XV века Серапиона и второе южнославянское влияние // Очерки феодальной России. СПб., 2013. Вып. 16. С. 3–50.

<sup>18</sup> Корогодина М. В. Синтагма Матфея Властаря в России в XVII в. и Епифаний Славинецкий // Каптеревские чтения: Сб. статей. М., 2012. Вып. 10. С. 9–20. Отсутствие Синтагмы в Московской Руси до XVII в. подтверждается и новейшим исследованием: Alexandrov V. The Syntagma of Matthew Blastares. The Destiny of a Byzantine Legal Code among the Orthodox Slavs and Romanians 14-17 centuries / Hrsg. von Okko Behrends. Frankfurt am Main, 2012. (Forshungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte; Bd. 29).

## ПАНТЕЛЕЈМОН 22 — ЈЕДАН НЕОБИЧАН СРПСКИ ЗБОРНИК ИЗ ПРВИХ ДЕЦЕНИЈА XV ВЕКА

Рукописна збирка Светог Пантелејмона на Атосу има, као што је познато, веома дугу и необично занимљиву историју, баш као и манастир коме припада.

Најстарије сведочанство о постојању руских књига у Пантелејмону потиче из 1142. године, када је пописано 49 руских рукописа који су били намењени богослужењу или читању<sup>1</sup>. У једном тада релативно малом манастиру толики број књига указивао је на развијено средиште, на преписивачки и преводилачки центар у коме су грчке књиге биле превођене на словенски језик и у којем је неговано литерарно наслеђе, пре свега богослужбени списи, старословенске епохе – дела Климента и осталих настављача словенских просветитеља Ћирила и Методија.

На жалост, ни један рукопис те првобитне збирке није у Пантелејмону сачуван — књиге су вероватно уништене у каталанској похари 1309. године. Од најстаријих светогорских словенских рукописа уопште, сачувана су до данас на целом Атосу само неколика. Осим старословенских *Зографских листића* (2 листа из XI века, Зограф 281)<sup>2</sup>, то су руски *Стихирап* с краја XII столећа с византијском неумском нотацијом, (Хил. 307, 109 л.)<sup>3</sup> и *Ирмологион* с почетка XIII века (Хил. 308, 72 л.)<sup>4</sup> који се сада налазе у Хиландару и за које би могли претпоставити да су припадали првобитној збирци манастира Пантелејмона. Из старијег рукописа, *Стихирапа*, један лист је однео Порфирије Успенски и он се сада налази у Руској националној библиотеци у Санкт-Петербургу (сигн. Q.п.I.39). Већи део другог кодекса, *Ирмологиона* (102 л.), сада се налази у Москви (у Руској државној библиотеци) и то је тзв. *Григоровичев Ирмологион* (сигн. Григ. 37/М.1719). Из хиландарске библиотеке је Виктор Иванович Григорович у XIX веку однео у Русију и тзв. *Хиландарске старословенске листиће* (2 л. из X–XI века – данас су у Одеси) и *Паримејник*, бугарски рукопис из XII столећа (данас у Руској државној библиотеци у Москви)<sup>5</sup>. *Паримејник*, страдао од влаге, Григорович је нашао на чардаку хиландарске трпезарије. У питању је био веома стар грчки палимпсест, свакако не млађи од VIII–IX века.

Уништење једне драгоцене рукописне збирке која је почетком XIV столећа морала бити прилично богата, лишило нас је драгоцених сведочанстава о руској писмености и књижевности на Атосу у то најстарије време. Како су се

---

\* Филолошки факултет Универзитета у Београду; i.spadijer@gmail.com

<sup>1</sup> Tachiaos 1981: 9, са литературом.

<sup>2</sup> Зограф, Каталог 1994: бр. 281; Турилов, Мошкова 1999: бр. 475.

<sup>3</sup> Богдановић 1978: бр. 307; Турилов, Мошкова 1999: бр. 965.

<sup>4</sup> Богдановић 1978: бр. 30; Турилов, Мошкова 1999: бр. 263.

<sup>5</sup> О тим рукописима – Шпадијер 1998: 115–116.

историјске прилике мењале, број руских монаха опадао, а Пантелејмон све више постајао, заједно са Хиландаром, важно српско духовно и културно средиште на Светој Гори – тако се и мењала структура односно, боље рећи, тако је и настајала једна нова библиотека у којој данас од средњовековних кодекса велику већину чине српске рукописне књиге. Та промена и сам састав збирке, нису, на жалост (као и у већини случајева), током дугог временског распона од неколико векова, готово уопште документовани, па су и наша сазнања о томе све до новијег времена била веома оскудна. Из ретких раних сведочанстава путника и истраживача можемо идентификовати свега неколико споменика данашње збирке. Притом, међу њима нема управо оних о којима ће овде бити речи. Почев од Василија Григоровича-Барског 1726. године, потом Виктора Ивановича Григоровича и осталих истраживалаца из XIX столећа — Димитрија Абрамовића, Константина Дмитријева-Петковича, архимандрита Антонина Капустина, архимандрита Леонида Кавелина и других — ми заправо сазнајемо о постојању малог броја словенских рукописних књига у Пантелејмону. Потом, у новим историјским околностима, рукописна збирка веома нараста — обogaћена не само кодексима XVIII и XIX века, већ и драгоценим средњовековним рукописима XIV, XV и XVI столећа. Уз извештаје и сведочанства научника XX века<sup>6</sup>, потпун опис рукописне збирке добили смо тек 1981. године<sup>7</sup>. На самом крају прошлог столећа, 1999. године, у оквиру инвентара свих словенских рукописа атонских обитељи<sup>8</sup> рукописи манастира Пантелејмона нашли су се у једном новом, а заправо природном и неопходном контексту, који је пружио драгоцену могућност њиховог упоредног сагледавања и проучавања. Коначно, 2013. године добили смо и нови потпуни каталог манастирске збирке<sup>9</sup>.

Осим рукописа који су битни за историју не само српске већ и словенске писмености и оних са значајним записима, попут Хронике Георгија Амартола из 1387. године (РПМА, рукопис бр. 17)<sup>10</sup>, у манастирској збирци има и неколико српских кодекса који су важни за историју књижевности. То је, на пример, један Октоих (бр. 5) из треће четвртине XIV века који на последња три листа има исписане стихире светима Симеону и Сави<sup>11</sup>. Затим, Минеј из 1320–1330. (бр. 11) који, осим Службе светоме Симеону, садржи и веома стару, претеодосијевску Службу светоме Сави – тзв. *Карејску службу светоме Сави*<sup>12</sup>, а ту је и Минеј за јун (бр. 18) из прве четвртине XV века у коме се на л. 114б, где се под 15. јуном налази Служба пророку Амосу, на доњој маргини наглашава како се на крају књиге налази тропар кнезу Лазару, да би на последњем листу кодекса и били исписани тропар и кондак светоме кнезу, мученику који је само коју

<sup>6</sup> Пре свега Ђ. Сп. Радојичића из 1953. године – Радојичић 1967.

<sup>7</sup> Tachiaos 1981.

<sup>8</sup> Турилов, Мошкова 1999.

<sup>9</sup> Пантелејмон, Каталог 2013.

<sup>10</sup> Tachiaos 1981: бр. 17.

<sup>11</sup> Исто. Бр. 5.

<sup>12</sup> Издање Симић 1978; Богдановић 1980: 8–9, напомена 20; Tachiaos 1981: бр. 11.

деценију раније посечен на Косову. То је леп пример узрастања култа и веома рано химнографско сведочанство о светом кнезу Лазару<sup>13</sup>. У овом овлашном прегледу поменућемо и Празнични минеј (бр. 20) с краја XV – почетка XVI века у коме се под 15. јануаром<sup>14</sup> налази Служба светоме Сави, а под 13. фебруаром Служба светоме Симеону<sup>15</sup>.

Наша пажња ће, међутим, овде бити усмерена на рукописну књигу бр. 22 која се у Тахиаосовом опису назива «Зборник», а у Инвентару Турилова – Мошкове «Зборник житија и слова и Физиолог»<sup>16</sup>.

Кодекс је писан на хартији, величине 280 × 190 мм и има 311 листова, са 26 редова на страни. Према воденим знацима потиче из прве четвртине XV века. Недостаје му завршетак. Цео рукопис писала је једна рука. У питању је српска језичка редакција, писмо је полууставно. Описао га је Антоније-Емил Тахиаос<sup>17</sup>. Зборник се састоји од житија, слова и других састава, међу којима има неколика од значаја за српску књижевност. Кодекс садржи следеће саставе<sup>18</sup>: Житије светог Атанасија Атонског; Житије светог Григорија, епископа Велике Јерменије и Рипсима и Гајане и још 36 девица; Мучење светог Ипатија Гангрског; Апокрифно Покајање Кипријана; Мучење светог Кипријана и свете Јустине; Страдање светих седам младића ефеских; «Споведаније» о житију Ксенофонта бољарина; Повест о икони Исуса Христа у Халкопратији; Јефремову похвалу четрдесеторици светих севастијских мученика; Поученије Христофора, епископа Александријског; Слово о поснику Амфилохију; Житије светог Петра Коришког од Теодосија Хиландарца; Мучење светих жена Минодоре, Митродоре и Нимфодоре; Слово о светом кнезу Лазару Непознатог Раваничанина и Физиолог.

Састави у Зборнику немају уређен календарски распоред, мада су датуми прослављања углавном наведени на горњој маргини. Поставља се, наравно, питање састава тј. избора дела која се налазе у њему. Пада у очи да су то Житија испосника (Атанасије Атонски, Петар Коришки, слово о Амфилохију поснику), мучења и слова посвећена мученицима (страдање Рипсима и Гајане и осталих јерменских девица, Ипатија Гангрског, Кипријана и Јустине, седам ефеских младића, похвала Севастијским мученицима, мучења Минодоре, Митродоре и Нимфодоре, Похвално слово српском мученику кнезу Лазару). Све ово, укључујући и Физиолог, упућује на монашку средину настанка кодекса. Што се тиче саме структуре Зборника, он је тешко упоредив са уобичајеном рукописном традицијом. Неке паралеле се могу наћи, али само када су у питању појединачни састави или групе њих<sup>19</sup>. Највише, четири састава заједно, налазе се у Грачаничком (Липљанском) Прологу-Минеју

<sup>13</sup> Tachiaos 1981: бр.18.

<sup>14</sup> Под тим датумом вероватно због Оданија Богојављења, као и у РПМА 11.

<sup>15</sup> Tachiaos 1981: бр. 20.

<sup>16</sup> Анатолију Аркадјевичу Турилову дугујем захвалност за микрофилм овог рукописа.

<sup>17</sup> Tachiaos 1981: бр. 22; в. такође и Турилов, Мошкова 1999: бр. 781.

<sup>18</sup> Садржај Зборника наводимо према Тахиаосовом опису – Tachiaos 1981: бр. 22.

<sup>19</sup> За то је потребно, наравно, једно исцрпније истраживање, а наше досадашње је било увелико олакшано књигом Климентине Иванове – Иванова 2008.

(у ствари Чти-минеју), српском рукопису из последње четвртине XIV века (данас у Архиву ХАЗУ, III с 24)<sup>20</sup>, а три у Панагирику грешног Дмитра, рукопису из 1614–1625, из збирке Народне библиотеке Србије (Рс 59)<sup>21</sup> и Чти-минеју за септембар-новембар, рукопису српске редакције из XIV века, из збирке Народне библиотеке Кирил и Методи у Софији (НБКМ 1039)<sup>22</sup>.

Три се састава нарочито издвајају у овом кодексу и о њима ће бити више речи. То су Житије светог Петра Коришког, Слово о светом кнезу Лазару непознатог Раваничанина и Физиолог.

Житије светог Петра Коришког — једно од најлепших дела старе српске књижевности написао је Теодосије Хиландарац крајем XIII века. Прича о Петру почиње његовим детињством у којем се он својом посебношћу издваја из средине и породице из које потиче. Жудећи за усамљеничким и испосничким животом, после смрти родитеља, заједно са сестром одлази од куће. Потом напушта и сестру, која, остављена, убрзо умире. Петар се потпуно усамљује у дивљој и негостољубивој природи и бива искушаван и мучен од стране бесова. Из те дуге, страшне и неравноправне борбе излази као победник, остатак живота проводи у спокоју, на крају стиче следбенике и потом умире. Његов гроб постаје место окупљања и чудотворних исцељења која чине његове мошти. Петрово Житије написао је Теодосије по угледу на Атанасијево Житије светог Антонија Великог и оно следи основну схему аскетског житија, али на тој задатој хагиографској основи настаје узбудљива и јединствена прича не само о борби добра и зла, већ и о борби са сопственом савешћу и превазилажењу телесних слабости и клонулости духа — жестоких подвизавањем и безграничном и неупитном вером.

Житије коришког испосника налази се у овом кодексу на л. 243а – 265а. На њега је скренуо пажњу Ђ. Сп. Радојичић у свом извештају са научног путовања по Светој Гори у септембру и октобру 1953. године<sup>23</sup>. Дело је, иначе, сачувано у осам преписа, насталих од прве четвртине XV па све до XIX века. Од тих осам, за два знамо да су изравно преписана са старијих предлогака који су сачувани — Григоровичев из XIX века са рилског преписа Владислава Граматика из 1479 (РМ 4/8), а хиландарски из XVIII века (Хил. 799) са старијег хиландарског из прве четвртине XV столећа. Посебну скупину преписа Житија чине рукописи из XV века: један је из 1479. године и налази се у Зборику Владислава Граматика (РМ 4/8), а два су из прве четвртине XV столећа – и то су најстарији познати преписи: један се налази у збирци манастира Хиландара (Хил. 479), а други је управо овај из колекције манастира Пантелејмона (бр. 22). Упоредна анализа два преписа говори о њиховој великој блискости, што потврђује и хронологија њиховог настанка чиме се само још више истиче драгоценост постојања овог Теодосијевог дела у Пантелејмону<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Мошин 1955: бр. 112; Цернић 1979; Иванова 2008: бр. 209, с.174–175.

<sup>21</sup> Штавланин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986: бр. 60; Иванова 2008: бр. 134, с. 132–134.

<sup>22</sup> НБКМ, Опис 3: 246-252; Иванова 2008: бр. 72, с. 93–94.

<sup>23</sup> Радојичић 1967: 361.

<sup>24</sup> Издање Житија светог Петра Коришког према Хил. 479 – Јовановић 1980; о препису Житија из РПМА 22, целокупној рукописној традицији дела и односу међу преписима в. Шпадијер (у штампи).

Слово о светом кнезу Лазару — Српски кнез Лазар, који је херојски и мученички пострадао у боју са Турцима на Косову пољу 15/28. јуна 1389. године, врло је рано добио светитељски култ и већ од 1390-тих година, у следеће неколике деценије, настало је десетак списа посвећених њему и косовском боју. У питању су прославни — реторски, химнографски и краћи житијни састави који су добро проучени и којима се нарочито бавио Ђорђе Трифуновић<sup>25</sup>. Једно од дела за које се претпоставља да по времену настанка спада свакако у најстарије списе о Косову и кнезу Лазару јесте и *Слово о светом кнезу Лазару*, непознатог писца или Непознатог Раваничанина или Раваничанина III<sup>26</sup> и датира се у време 1392–1398. године (Ђ. Сп. Радојичић)<sup>27</sup>. Реч је о реторском делу ванредне уметничке снаге, у којем се смењују похвално обраћање светоме са библијским плачем, драматични и живи описи битке са атмосфером празника, колективно искуство и лично сведочење. Оно је било познато по неколико преписа, од којих су, на жалост, многи уништени у бомбардовању Народне библиотеке у Београду, 6. априла 1941. године. Но, сви ти преписи били су старине од XVI до XVIII века. У овом рукопису, међутим, налазимо најстарији препис Слова о светом кнезу Лазару (л. 274б–283а)<sup>28</sup>, једва коју деценију млађи од претпостављеног протографа који је свакако припадао манастиру Раваници. У том смислу он је могао и послужити као предложак каснијим светогорским — хиландарским преписима Слова из XVI (Хил. 482) и XVIII века (Хил. 505). Његова старина и значај од огромне су важности за историју текста овог дела.

Физиолог — Једно од најпопуларнијих дела средњег века уопште (и на Истоку и на Западу) јесте алегорични спис настао вероватно крајем II столећа у Александрији, у специфичној средини, на размеђи цивилизација, као некакав симболичан спој Старог и Новог завета. Састављен од неколико десетина слова (обично око 50), која, говорећи о животињама, заправо образују народ у хришћанском духу, Физиолог је имао веома занимљиву историју.

Преведен, осим на латински (а преко њега, углавном, и на остале западноевропске језике), и на многе друге језике хришћанске културе (коптски, сиријски, арапски, јерменски, грузијски), овај спис је и на словенском језику имао дугу и богату рукописну традицију. Осим најстарије, *александријске* редакције, која се у следећим вековима шири на свим језицима хришћанских народа тога доба, знатно касније, вероватно у XI–XII веку стварају се, у окриљу грчке, две нове редакције Физиолога које су истраживачи назвали *византијском* и *Псеудо-Василијевом*. Све те три грчке редакције заступљене су код Словена у средњем веку. Али не свуда и не на исти начин. Најстарија, *александријска*, сачувана је само у руским преписима. *Византијска* редакција је сачувана у највећем броју преписа и три пута је преведена са различитих грчких верзија.

<sup>25</sup> Трифуновић 1968.

<sup>26</sup> Радојичић 1940: 52; Трифуновић 1968: 113–131; Трифуновић 1975; Трифуновић 1981; Јовановић 2000.

<sup>27</sup> Радојичић 1960: 330; Радојичић 1960: 85.

<sup>28</sup> Ђ. Сп. Радојичић је имао прилике да види овај рукопис, али накратко («рад у манастиру Пантелејмону је био у највећој хитњи») па је Слово навео као Похвалу кнезу Лазару (Радојичић 1967: 361).

Преписе који њој припадају називамо *Јужнословенским физиологом*<sup>29</sup>. Словенски превод византијске редакције широко је заступљен само у културним областима православних јужних Словена – Срба и Бугара<sup>30</sup>. Трећа, *Псеудо-Василијева* редакција сачувана је на словенском језику само у једном једином препису — који се налази у рукописном зборнику РПМА 22, на л. 283а–311б. Издао га је Александар Александров још 1893. године<sup>31</sup>. Грчка *Псеудо-Василијева* традиција дели се на две групе преписа које Франческо Сбордине, издавач првог критичког издања свих грчких редакција, назива *атонском* и *италском* групом<sup>32</sup>. Он подробно анализира атонску групу, коју чини пет преписа, датираних од XVI до XVIII века, дакле доста касних. Словенски превод из РПМА 22 близак је атонској групи грчких преписа и притом је значајно старији од најстаријег сачуваног грчког. Када се узме у обзир да језик овог преписа показује старије црте и вероватно садржи рани превод с грчког (што се показује и заједничким лакунама у овом и одговарајућим грчким преписима) онда се може претпоставити да је превод настао релативно скоро (XII–XIII век) по настанку оригиналне грчке редакције. Пантелејмоновски препис Физиолога, осим Псеудо-Василијева, садржи и слова александријске редакције, али у преводу различитом од оног који је сачуван само у руским преписима. По речима Ане Стојкове, атонски препис из Пантелејмона заузима важно место у традицији јужнословенског Физиолога. С једне стране, он показује да је и трећа, Псеудо-Василијева редакција постојала у јужнословенским књижевностима, а са друге, он представља изузетно занимљиву компилацију која, уз нове преводе две старије грчке редакције, доста говори о раду средњовековних књижевника у светогорским манастирима<sup>33</sup>.

Сваки средњовековни рукопис ове врсте — који није богослужбена књига или тзв. зборник постојаног састава — представља јединствену целину, насталу, по правилу, личним старањем, повеленијем наручиоца–читаоца или групе сродних људи блиских схватања. Ова књига, настала првих деценија XV столећа, није важна само због тога што је до нашег времена сачувала најстарије, чак једине, преписе појединих средњовековних књижевних дела. Она је драгоцен и стога што нам својом садржином сведочи о духовним потребама светогорског словенског монаштва тога доба и његовим књижевним интересовањима.

### Навођена литература

Александров 1893 — Александров А. Физиолог. Казань, 1893.

Богдановић 1978 — Богдановић Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

<sup>29</sup> Њима се најисцрпније бавила Ана Стојкова (Стойкова 1994), према којој и доносимо запажања о словенском Физиологу.

<sup>30</sup> Стојкова 1997: 243.

<sup>31</sup> Александров 1893; детаљније о овом рукопису и осталим преписима Физиолога – Стојкова 1994.

<sup>32</sup> Према Стојкова 1994: 93.

<sup>33</sup> Исто. С. 97.

- Богдановић 1980 — Богдановић Д. Најстарија служба светоме Сави. Београд, 1980.
- Зограф, Каталог 1994 — Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х. Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора. София, 1994.
- Иванова 2008 — Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008.
- Јовановић 1980 — Јовановић Т. Житије Петра Коришког // Књижевна историја. 1980. XII. Бр. 48. С. 635–681.
- Јовановић 2000 — Стара српска књижевност : Хрестоматија / приредио и превео Т. Јовановић. Београд, 2000. С. 65–72.
- Мошин 1955 — Мошин В. Cirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. [Zagreb] 1955. I. dio: Opis rukopisa.
- НБКМ, Опис 3 — Кодов Хр., Стоянов М. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1964. Т. 3.
- Пантелејмон, Каталог 2013 — Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Часть 1: Славяно-русские рукописи, хранящиеся в библиотеке и архиве монастыря / сост. монах Ермолай (Чежия), ред.: Ж. Л. Левшина, А. А. Турилов. Святая Гора Афон, 2013.
- Радојичић 1940 — Радојичић Ђ. Сп. Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара // Гласник Скопског научног друштва. 1940. XXI. Одељење друштвених наука. Бр. 12. С. 33–81.
- Радојичић 1960 — Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka) / izbor, prevod i objašnjenja Ђ. Sp. Радојичића. Београд, 1960.
- Радојичић 1960 — Радојичић Ђ. Сп. Почетак косовске легенде // Летопис Матице српске. 1960. Књ. 390. Св. 1. С. 85–88.
- Радојичић 1967 — Радојичић Ђ. Сп. Српске архивске и рукописне збирке на Св. Гори. Извештај о њиховом проучавању и снимању у септембру и октобру 1953. године // Arhivist. 1955. V, 2. С. 3–28; прештампамо у: Радојичић Ђ. Сп. Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба. Нови Сад, 1967. С. 336–368.
- Симић 1978 — Симић П. Карејска Служба светоме Сави // Богословље. 1978. XXII (XXXII). Св. 1 и 2. С. 17–63.
- Стойкова 1994 — Стойкова А. Физиологът в јужнословенските литератури. София, 1994.
- Стојкова 1997 — Стојкова А. Библијска симболика у Јужнословенском «Физиологу» // Српска књижевност и Свето писмо (26. Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд – Манасија, 9–14. септембар 1996). Београд, 1997. 26/1. С. 243–249.
- Tachiaos 1981 — Tachiaos A.–E. N. The Slavonic manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mont Athos. Thessaloniki; Los Angeles, 1981.
- Трифуновић 1968 — Трифуновић Ђ. Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју. Крушевац, 1968.
- Трифуновић 1975 — Трифуновић Ђ. Косовско страдање и небеско царство // О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971. Београд, 1975. С. 255–263.
- Трифуновић 1981 — Трифуновић Ђ. Смрт и лепота у српским средњовековним

списима о кнезу Лазару и косовском боју // Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици. Београд, 1981. С. 135–142.

Турилов, Мошкова 1999 — Славянские рукописи афонских обителей / сост. А. А. Турилов и Л. В. Мошкова, под ред. А.-Э. Тахиаоса. Фессалоники, 1999.

Цернић 1979 — Цернић Л. Писари Грачаничког (Липљанског) пролога-минеја (Атрибиција рукописа као могућност реконструкције грађе скрипторија) // Археографски прилози. Београд, 1979. Бр. 1. С. 133–165.

Шпадијер 1998 — Шпадијер И. Рукописно наслеђе // Манастир Хиландар / приредио Г. Суботић. Београд, 1998. С. 115–124.

Шпадијер (у штампи): Шпадијер И. Свети Петар Коришки у старој српској књижевности (у штампи).

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986 — Штављанин-Ђорђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Београд, 1986. Књ. 1. (Опис јужнословенских ћирилских рукописа; т. II).

## Summary

### I. Špadijer

#### **Panteleimon 22 — an unusual serbian miscellany from the early 15<sup>th</sup> century**

The collection of manuscripts kept in the Monastery of St. Panteleimon on Mt. Athos has a very long and unusually interesting history – the oldest evidence of the existence of Russian books in the monastery dates to the year 1142. Unfortunately, not a single manuscript from the original collection was preserved in the Monastery of St. Panteleimon – the texts were probably destroyed during the looting of Catalan pirates in 1309. Due to ever-changing historical circumstances, the declining number of Russian monks, and the fact that from the mid-15th century St. Panteleimon, along with the monastery of Hilandar, was increasingly becoming the hub of Serbian spirituality and culture on Mt. Athos – the structure of the collection also gradually changed and eventually transformed into a library of medieval codices consisting mostly of Serbian manuscripts.

This paper looks at the Serbian manuscript codex listed under № 22 in the Collection of the Monastery of St. Panteleimon. It is a miscellany of the lives of saints, homilies and various texts dating back to the first quarter of the 15th century. The texts were dedicated to various anchorites and martyrs. The paper specifically looks at three works in the codex: The life of St. Peter of Korisha, written by Theodosius of Hilandar; The Homily to Knez Lazar, written by an unknown author (an unknown monk from the Ravanica Monastery); and the Physiologus. All three texts are the oldest copies of these works, while the Physiologus is the only preserved copy of the Slavic translation of the Greek Pseudo-Basilian version of the text. It is this fact that makes the manuscript codex Panteleimon 22 extremely important for the history of Serbian and Slavic literature.

## Раздел IV



## КЪМ ВЪПРОСА ЗА ЗАСТАВКИТЕ-МАТРИЦИ В СЛАВЯНСКИТЕ РЪКОПИСИ

Предмет на настоящия доклад е един твърде познат ръкопис от манастира «Св. Пантелеймон» — Хрониката на Амартола от 1387 г. и по-специално единствената заставка, съхранена на л. 1 в него, представляваща квадрат, в чийто център е поставен кръст, раменете на който плътно са запълнени със схематизирани растителни мотиви — стилизиран повлек, видоизменен в тип ластар с палметен мотив<sup>1</sup>. Този тип заставки — големи, квадратни, запълнени с цветни и плетенични мотиви, организирани около композицията на кръста или розетата, от които радиално се разпръсват лъчи във вид на спици, получават голямо развитие през следващите векове<sup>2</sup> През XIV в. обаче подобна заставка

---

<sup>1</sup> Treasures of Mount Athos. B<sup>e</sup>dition. Thessaloniki, 1997. II. 544; *Tachiaos A. E.* The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki, 1981. P. 47–49, № 17.

<sup>2</sup> *Vikan G.* The Walters Lectionary W. 535 (A.D. 1594) and the Revival of Deluxe Greek Manuscript Production after the Fall of Constantinople // *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople.* University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1991. P. 181–286; *Cront G.* Le Chypriote Lucas, évêque et métropolitain de Valachie (1583–1629) // *Πρακτικά του πρώτου Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου (Λευκωσία, 14–19 Απριλίου 1969).* Λευκωσία, 1973. Τ. Γ. Σ. 45–47 и посочената там литература. За дейността на Лука като калиграф виж: *Jorga N.* La Figuration des évangélistes dans l'art roumain et l'école chypriote-valaque // *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice.* 1993. 26. P. 1–4; За Матей от Мира виж: *Russo D.* Studii istorice greco-române. București, 1939. Т. I. P. 157–179; *Politis L.:* 1) Un copiste éminent du XVII<sup>e</sup> siècle: Matthieu, métropolitain de Myra // *Studia Codicologica.* Berlin, 1977. P. 375–394 (Texte und Untersuchungen; 124); 2) Un centre de calligraphie dans les principautés danubiennes au XVII<sup>e</sup> siècle // Lucas de Buzău et son cercle. Deuxième Congrès international des bibliophiles (Athènes 30 septembre – 6 octobre 1977). Athènes, 1977. P. 6; 3) Persistances byzantine dans l'écriture liturgique du XVII<sup>e</sup> siècle // *La Paléographie grecque et byzantine.* Paris, 1977. P. 371–373, както и статията на P. Canart (*Canart P.* Les écritures livresques chypriotes du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle // *ΕΚΕΕ.* 1988–1989. 17. Σ. 27–53) и на M. Politis (*Politis-Sakellariadou M.* Λειτουργικά χειρόγραφα της «σχολής μποξέου» στην Κύπρο Λειτουργικά χειρόγραφα της σχολής Μποσέου στην Κύπρο. Επετηρίς // *Ibid.* Σ. 81–111); *Gratziou O.* Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaios von Myra (1596–1624). Athènes, 1982. Σ. 26; *Zoubouli M. D.* Lucas de Buzău et les centres de copie de manuscrits grecs en Moldo-Valachie (XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles). Athènes, 1995, с посочената там подробна литература; *Σακελλαριάδη-Πολίτη Μ.* Μαρκιανός τλήμων και ἀμαθής γραφεὺς τῆς μονῆς Δουσίκου // *Αφιέρωμα στον καθηγητή Λίνο Πολίτη.* Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 39–52; *Петковић Ср.* Српска уметност у XVI и XVIII веку. Београд, 1995. P. 241–244; *Джурова А.* Ислямски влияния върху украсата на българските ръкописи XV–XVII // *Проблеми на изкуството.* 1980. № 3. С. 31–34; *Džurova A.* L'étincelle allumée à Chypre (Référence: la collection de manuscrits grecs du Centre de Recherches Slavo-Byzantines «Ivan Dujčev») // *Φιλέλλην.* Studies in honor of prof. R. Browning. Venice, 1996. P. 75–90; *Джурова А.* Славянският тип орнамент в гръцките ръкописи от XVI–XVII век; за влиянието на славянската ръкописна традиция върху гръцките ръкописи на големия лукс в Влахия и Молдавия // *Българският XVI век.* Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI в., София, 17–20.10.1994. София, 1996. С. 699–714; *Radović Sv.* Stare srpske miniature. Beograd, 1950. P. 51–52; *Максимовић Ј.* Српске средновековне минијатуре. Београд, 1983. С. 80–85, сл.



Ил. 1. Хроника на Амртола. 1387 г.

се среща само още два пъти. Това е заставката в сръбската Александрия (л. 73) и в Мюнхенския сръбски Псалтир Cod. slav. 4 (л. 8), като и двата ръкописа са от края на XIV в.<sup>3</sup> Сходни са мотивите в дървения кивот на Стефан Дечански

28, ил. 75–78; Харисиџадис М. Четвороеванђеље Петра Радеша у Националној библиотеци у Бечу // Зборник за ликовне уметности. 1985. Бр. 21. С. 323–327, ил. 2, 5, 6 7; виж също изследванията на: Станкова Л.: 1) Ислямски мотиви в украсата на ръкописната книга през XV–XVII в. // Изкуство и контекст. София, 2008. С. 26–36; 2) Ислямски мотиви в ръкописите, украсени от поп Йоан Кратовски // Годишник на ЦСВП «Иван Дуйчев». София, 2011. Т. 96 (15). С. 489–497; 3) Ислямските мотиви в украсените от Владислав Граматик ръкописи, съхранявани в Рилския манастир // Известия на историческия музей в Кюстендил. 2010. Т. XVI. С. 71–83; за заставките в ръкописите на Владислав Граматик, виж: Одеският сборник от 1456 г., Загребски сборник от 1469 г., Андрианти от 1473 г., Рилския панегирик от 1479 г. и др., както и статията на В. Павлович (*Павловић В.* Порекло заставица у рукописима Владислава Граматика // АП. 1999. Бр. 21. С. 315–332), в която авторката разглежда обстойно произхода на този тип заставки, в резултат на две паралелни тенденции. А именно, от една страна самото развитие на византийския орнамент от края на XII и XIII в., по линия на по-голяма абстракция и от друга, под влиянието на ислямското изкуство.

<sup>3</sup> Dufrenne S., Radojčić S., Stichel R., Ševčenko I., Belting H. Der serbische Psalter. Faksimilenansabe des Cod. Slav. 4. Wiesbaden, 1978. Bd. II. F. 8.

и във вратата на Хрелювата кула в Рилския манастир от XIV в.<sup>4</sup> В средата на XV в. вече откриваме подобна заставка в Четвероевангелието от САНУ 276. Същият тип заставки се превръщат в любим калиграфски мотив на Владислав Граматик, който го включва в ръкописите си, като Шестоднева на Василий Велики от 1456 г. от Рила, РМ 4/14 (л. 1); Сборника от 1469 г. от Загреб, ХАЗУ, III а 47 (л. 64, 166, 249); Сборник Андриант от Рилския манастир от 1473 г., РМ 3/6 (л. 369)<sup>5</sup>. В тях преобладава мотивът на модифицираната под влияние на източната арабеска палмета.



*Ил. 2. Сръбска Александрия. Краят на XIV в.*

<sup>4</sup> Гергова Ив. Хрелювата врата от Рилския манастир като врата към рая // Проблеми на изкуството. 1992. № 1. С. 17–27; Максимовић Ј. Моравска скулптура. Моравска школа и иъена доба. Београд, 1972. Ил. 17–19; Džurova A. La Synthèse Slavo-Byzantine dans les manuscrits grecs dits de «grand luxe», créés en Valachie et en Moldavie aux XVIe-XVIIe siècles // The Greek Script in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries. Athènes, 2000. P. 499–521.

<sup>5</sup> Джурова А. Славянският тип... С. 699–714; Džurova A. La Synthèse... P. 513, 516, 518, 519.

Общото в изброените примери произлиза от засилената схематизация на сасанидската полу-палмета с характерен заострен връх, което се предполага, че се дължи на ислямските изкуства, в чийто репертоар тя се настанява трайно<sup>6</sup>. В арменската традиция, мотивът на палметата в този му удебелен в долната и издължен и изострен в горната си част вид се появява по-рано<sup>7</sup>. Както отбелязахме в предишни публикации, сборниците на Владислав Граматик са изписани с калиграфски полуустав, с фино усещане за графичната композиция на текста, с разкошната орнаментика и богат колорит, съчетан със злато в квадратните заставки, композирани от радиално организирани плетенични мрежи, сред които преобладават силно стилизирани листа и ленти. Тази своеобразна ажурност, получена от сложните преплети, обединени около един център, е специфична черта за ислямските изкуства<sup>8</sup>. Св. Радойчич и Й. Максимович например определят този тип заставки като представителен тип на новата тенденция с ислямски влияния, нахлуващи в северните краища на Сърбия, търсейки техния първообраз в Сръбската Александрия от XIV в.<sup>9</sup> Както се е отбелязвало вече неведнъж, всъщност обаче тези заставки са едно приспособяване на вече познати композиции от гръцки ръкописи, разпространени както в Константинопол, така и на Атон, и във византийските провинции през XII–XIII в., към променените на ниво геометрична стилизация декоративни мотиви под влияние от източната арабеска и художествените занаяти. Така тяхното присъствие в ръкописната украса доказва континуитета в използването на стари византийски композиционни схеми в славянската и гръцката ръкописна традиция през XIV–XVII в.<sup>10</sup> Тук с риск да се повтори, бих искала отново да подчертая, че като цяло този тип квадратни заставки се конвенционализира и получава широко разпространение в славянските ръкописи предимно през поствизантийския период. За по-ранни примери на тези мотиви от заставките в другите изкуства, наподобяващи ажурна плетеница, вече посочихме дърворезбената врата от Хрельовата кула (XIV в.) и дърворезбения саркофаг на Стефан Дечански в манастира Дечани<sup>11</sup>.

В украсата на българските ръкописи не откриваме подобни заставки през XIV в. Хронологически за първи път те се появяват освен в ръкописите на Владислав Граматик, но и в заставките на Кремиковското четвероєвангелие

<sup>6</sup> Baltrušaitis J. Le Moyen Age fantastique. Paris, 1981. P. 89; Джурова А. Ислямски влияния... С. 31–34.

<sup>7</sup> Džurova A., Stankova L. Motifs irano-persans et islamiques dans l'art chrétien des Balkans, à l'époque postbyzantine // Integrazione, Assimilazione, Esclusione e Relazione Ethnica. A cura di A. Pavan e G. Giraud. Venezia, 2012. Vol. IV. P. 6–21.

<sup>8</sup> Džurova A. La miniatura bizantina. Milano, 2001. P. 83–85, ill. 197, 198; Džurova A., Stankova L. Motifs irano-persans...

<sup>9</sup> Radojčić Sv. Stare srpske miniature. P. 14 ; Максимовић Ј. Српске средновековне минијатуре. P. 133.

<sup>10</sup> Гошев Ив. Най-любимият калиграфски орнамент за XV–XVI век. Родина. 1940. II/4. С. 89–99; Джурова А. Хиляда години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. София, 1981. Ил. 235, 239, 247, 253, 265, 266, 293; Radojčić Sv. Stare srpske miniature. III. XXXV, XXXVI, XXXIX, XL, XLII, XLV.

<sup>11</sup> Виж бел. 4.

от 1497 г., София, ЦИАИ 374 (л. 8а) и в Слеченското Четвероевангелие, ЦИАИ 340 (л. 83а, 135а). За XVI век този тип заставки се локализират в 23 ръкописа, свързани с дейността на Рилския манастир и манастирите в Софийско<sup>12</sup>. От паметниците на XVII в. подобни композиции се срещат едва в 4 ръкописа, като най-широко те са застъпени в Рилския Дамаскин от втората половина на XVII в., РМ 4/10, писан от даскал Недялко или Даскал Филип в село Аджар (л. 16а, 70б, 369а)<sup>13</sup>.



Ил. 3. Мюнхенски сръбски псалтир. Краят на XIV в.

<sup>12</sup> Джурова А. Хиляда години... № 51, 63.

<sup>13</sup> Džurova A., Stankova L. Motifs irano-persans... P. 6–21.

Какво ме накара да се върна отново към този любим мотив на славянските писачи и калиграфи от XV–XVI в. и на гръцките писачи, работили във Влахо-Молдавските скриптории, на който въпрос съм се спирала многократно?<sup>14</sup> Във всеки случай не за да проследя преоткриването на ранни ирано-персийски мотиви, провокирани чрез осmano-турското изкуство след XIV в., нито пък да се спра на явното нахлуване в ръкописната украса на нови мотиви променящи типологията в украсата на класическите образци – един процес, засегнал и иконното изкуство и резбования иконостас<sup>15</sup>. Тук ще си позволя чисто превантивно да напомня за познати факти, вече отбелязани в предишни публикации, но необходими за изясняване на реновирането на тези заставки и използвани като своеобразни матрици, превръщайки ги в мода в определени периоди и причините, които обуславят функционирането им именно по този начин. За тази цел ще направя едно кратко връщане назад във времето.

Както е добре известно, по отношение на ислямското изкуство това на османските турци се определя като негов отделен клон със свой самостоятелен облик. Особено значение за обособяването му се оказва творческият принос на обединените под турско управление покорени народи (гръци, славяни, арменци, араби, иранци и др.), които по времето на своето съвместно съжителство си взаимодействат и същевременно участват в сформиранието на една многонационална хармонизирана система. При проследяването на обратната връзка, т. е. влиянието на осmano-турското изкуство върху християнското, трябва да вземем предвид безспорното иранско влияние в неговото изграждане. Този процес се засилва от втората половина на XIV в. и в следващите векове. Тук ще припомня, че завладявайки Персия, Сирия, Палестина, Кюрдистн, Мека и Медина Селим I (1512–1520) довежда персийски и сирийски майстори в Цариград, които от своя страна внасят, непознати за османската традиция, мотиви. Евлия Челеби свидетелства за присъствието на персийци от Тебриз, арменци, сирийци сред майсторите златари и керамисти, като дори отбелязва техния превес в придворните златарски ателиета през XVII в.<sup>16</sup> Персийското влияние е толкова всеобхватно и многостранно, че с основание е утвърдено присъствието на едно ново направление, наречено «персийско–турско», водещо до обогатяване на османското изкуство. То се изразява най-вече в широкото разпространение на полустилизираните флорални мотиви. Също така чрез персийското изкуство се пренасят и по-древни далекоизточни мотиви, които

<sup>14</sup> *Džurova A. L'enluminure des manuscrits liturgiques grecs des XVIe–XVIIIe siècles (Conservatisme et innovations) // Actes du VIe Colloque International de Paléographie Grecque (Drama, 21-27 septembre 2003). Athènes, 2008. Vol. III. P. 489-508, ill. 1184–1198 (Vivlioamphistis; Annexe I), с указаната там библиография по въпроса. Виж също бел. 2 от настоящата статия.*

<sup>15</sup> Виж по-подробно: *Džurova A., Stankova L. Motifs irano-persans... P. 6–21.*

<sup>16</sup> *Эвлия Челеби. Книга путешествия. Вып. 1. М., 1961; виж също: Akrabova-Jandova I. Reflets de l'Orient musulman dans la peinture des icônes postbyzantines en Bulgarie // Actes du XIVe Congrès International d'Études byzantines, Bucarest (6–12 septembre 1971). Bucarest, 1976. P. 264; Радојковић Б. Турско-Персијски утицај на српске уметничке занате XVI и XVII века, Зборник за ликовне уметности. 1965. Бр. 1. С. 119–149; Паскалева К. Ислямски влияния върху българското изкуство през XV–XVIII век // Проблеми на изкуството. 1980. № 3. С. 25–30; Миллер Ю. Искусство Турции. М.; Л., 1965. С. 40–41.*

се асимилират от османците и се натоварват с друго значение. А посредством османо-турското изкуство тези елементи проникват и сред това на балканските народи<sup>17</sup>. Прието е да се твърди, че най-рано източните мотиви нахлуват в украсата на най-сакралния предмет на почитание – ръкописната книга<sup>18</sup>.



Ил. 4. Загребски сборник. 1469 г.

<sup>17</sup> По този въпрос виж: *Јанц З.*: 1) Исламски елементи у српској книзи // *Зборник музеја примењене уметности*. 1961. Бр. 5. С. 27–43; 2) *Уметност книге у првој половини XVI века* // *Зборник Матице српске за ликовне уметности*. 1991–1992. Бр. 27–28. С. 229–242; *Стайкова М.* *Османските изкуства на Балканите XV–XVIII век*. Софија, 1995.

<sup>18</sup> *Јанц З.* *Исламски елементи...* С. 27–43.



Ил. 5. Четвероевангелие от манастира Дионисиу. Cod. gr. 4. XIII в.

И точно тук ще си позволя да дам някои свои съображения, прецизирайки по този начин и известни лични предишни констатации. Става въпрос за трансформиране на познатите от старо византийския орнамент мотиви под влияние на една нова среда – многонационална, поли-конфесионална, в която моделите на гравьорските ателиета и занаятчийски работилници водят до миграция на композиционни модели и начин на стилизация твърде еkleктичен и често трудно обясним, с оглед наслаждането на разнопосочните традиции. Ще се спра конкретно на трансформирането на растителните мотиви от акантов произход в арабесков, включен в определени геометрични композиции. В случая със заставката в Хрониката на Георги Амартол, това е кръстът, около който като запълващ елемент е използван повлекът, видоизменен в тип ластар с палметен мотив. Това е същият този стилизиран повлек, организиран в спираловидни и геометрични фигури, който се среща в дърворезбената врата на Хрелъвата кула от XIV в. и дърворезбения саркофаг на Стефан Дечански в манастира Дечани от 1343 г. Този видоизменен повлек с палметен мотив е включен в квадратните заставки на Хрониката на Амартол от 1387 г. и в Сръбската Александрия от края на XIV в. и след това в ръкописите на Владислав Граматик от втората половина на XV в.<sup>19</sup> Кое провокира появата на този тип заставки в сръбските ръкописи? За Хрониката на Георги Амартол, която се съхранява сега в манастира «Св. Пантелеймон» е известно, че е писана от грешния инок Никодим в сръбските земи, най-вече приморски. Сръбската Александрида също насочва към този регион, ако се спрем на мнението на Св. Радойчич и Й. Максимович<sup>20</sup>.

Според технологичното изследване на украсата на Владислав Граматик от М. Вълкова и нейните заключения, този тип заставки с добре организирана орнаментална и композиционна схема, прилагана в различните ръкописи (без оглед на тяхното съдържание) чрез шаблон, би трябвало да се търси в гравьорските ателиета и занаятчийски работилници на Западните Балкани — днешна Черна Гора, Босна и Херцеговина<sup>21</sup>. Там се осъществява и симбиозата между неовизантийската декоративност и ислямската стилизация. Надали обаче Владислав Граматик е съзателят на типа заставки, които използва в своите ръкописи, след като век преди това ги срещаме в славянските и три века по-рано в гръцките ръкописи. По-скоро той е този, който ги налага и ги превръща в мода в широк географски ареал и то във варианта на силна ажурна стилизация, все повече отдалечаваща се от първоначалния византийски прототип. Тук имам предвид Евангелието на монах Теофан от Константинопол

<sup>19</sup> Виж например: Шестоднева на Василий Велики от 1456 г., РМ 4/14 (л. 1); Сборник на Владислав Граматик от 1469 г., ХАЗУ, III а 47 (л. 64, 166, 249, 424, 534, 740); Сборник Андриант от 1473 г., РМ 3/6 (л. 8).

<sup>20</sup> *Radović Sv. Stare srpske miniature. С. 51–52; Максимовић Ј. Српске средновековне минијатуре. С. 133.*

<sup>21</sup> *Вълкова М. Ръкописните сборници на Владислав Граматик в Рилската библиотека. Технологично проучване на украсата // Културното наследство на Рилския манастир – състояние и перспективи на проучването, опазването и реставрирането му. Научна конференция, посветена на 540 години от пренасянето на мощите на св. Йоан Рилски от Търново в Рилския манастир (1 юли 1469) и 120 години от рождението на Петър Динев (1889–1980), София, 23–24 юни 2009. София, 2011. С. 165–178, по-конкретно с. 175.*

от 1100 г., сега съхранявано в Мелбърн в Националната галерия Виктория, № 710/5 както и Vat. gr. 2290 (f. 9) от 1197 г.; Евангелието от Дохиариу Cod. gr. 39 от XIII век; Евангелието от Ивирон Cod. gr. 55 от XIII в.; Евангелието от манастира Дионисиу Cod. gr. 4 от XIII в.; Vat. gr. 1208 (f. 15) и Vat. gr. 1158 от края на XIII в.; Хомилияте на Григорий Богослов, Paris, Cod. gr. 543 от XIV в.; Auct. T. 5. 34 от Оксфорд и др.<sup>22</sup>



Ил. 6. Четвероевангелие от манастира Куманица. САНУ 69. XVI в.

<sup>22</sup> Buchtal H. Illumination from an Early Paleologan Scriptorium // JÖB. 1972. 21. S. 49-51, ill. 5-7; Buchtal H., Belting H. Patronage in XIII Century Constantinople. An Atelier of late Byzantine Book Illumination Calligraphy // DOS. 1978. XVI. P. 76-77, 86, ill. 42, 90; Džurova A. La Synthèse... P. 506-507, 516, 519.

В действителност точно тези квадратни заставки, запълнени със силно стилизирани растителни мотиви от акантов произход, които плътно покриват фона, под влияние на източната арабеска ще станат органична част не само в славянските ръкописи на Балканите и Света Гора, но и в гръцките, създавани в крайдунавските княжества, където от края на XVI в., чрез дейността на Лука от Кипър, митрополит на Бузеу и Матей от Епир, митрополит на Угровлахия, Арсений и Порфирий и техните последователи, се осъществява истинска славяно-византийска симбиоза. И това най-ясно проличава в заставките, използвани от Лука, митрополит на Бузеу в Евангелието от Балтимор, W 535 от 1594 г. и в Литургикона на Йоан Хризостом, писан от същия писач, съхраняван в манастира Варлаам на Метеора, Cod. gr. 78 от началото на XVII в.<sup>23</sup>

Появата на този тип заставки в гръцките ръкописи още от края на XII в. и по-осезателно още през XIII в., би могло да се обясни с промяната, която настъпва в Балканския регион, започнала още по време на Латинското владичество, когато свободното движение на търговци, занаятчии и духовници в Източното и Западното Средиземноморие улеснява разпространението на модни мотиви и смесването на различни влияния и типови модели, довели до своеобразен стилистичен еklektизъм. Тогава се появяват квадратните, тип «килимни» заставки, в които мотивите са разположени радиално около центъра, запълвайки го плътно, без празно пространство. Всъщност тези разнопосочни влияния не променят по същество «визуалния език» на Византия, а подсилват само този източен елемент, залегнал още във фундамента на византийския орнаментален репертоар, идващ по линия на Сасанидския Иран. И това се наблюдава още в началото на XII в., доказателство за което е посоченото вече Евангелие на монах Теофан от Константинопол, съхранявано в Националната галерия Виктория в Мелбърн, № 710/5, както и Vat. gr. 2290 от 1197 г. През XIII в., както видяхме, примерите са значително по-многобройни<sup>24</sup>.

И въпреки това точно мотивът на квадратната заставка, в чийто център е

<sup>23</sup> *Džurova A.* La Synthèse... P. 515–516.

<sup>24</sup> По този въпрос виж: *Džurova A.* La Synthèse... P. 516–517; *Hutter I.* Decorative Systems in Byzantine Manuscripts and the Scribe as Artist: Evidence from Manuscripts in Oxford // The Word on the Page, Word and Image. January-march 1996. Vol. 12, № 1. P. 4–22, fig. 4; *Ebersolt J.* La miniature byzantine. Paris-Bruxelles, 1926. Pl. LXX, 1, 2; pl. LXXI; *Buchtal H., Belting H.* Patronage in XIII Century Constantinople. P. 116–121, pl. 16–17; *Pelekanidis S. M., Christou P. C., Tsioumi Ch., Kadas S. N.* The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscript Miniatures – Headpieces – Initial Letters. Athens, 1974. Vol. I. P. 304–305, ill. 46–48; *Nelson R.* Theodore Hagiopetrites. A Late Byzantine Scribe and Illuminator. Wien, 1991. Vol. I. Pl. 86–90; vol. II. Pl. 54–65; *Kominis A.* Οί Θησαυροί της Μονής Πάτμου. Αθήναι, 1988. Σ. 321, απ. 46; за заставките с лъчи, които се издигат към ъглите на квадрата виж: Cod. gr. 4 от манастира Дионисий на Атон и Auct. T. 5. 34 от Оксфордската библиотека. За по-подробна библиография по този въпрос виж: *Weyl Carr A.* Byzantine Illumination 1150–1250: the Study of a Provincial Tradition. Chicago, 1987. P. 194–195, 264; *Pelekanidis S. M., Christou P. C., Tsioumi Ch., Kadas S. N.* The Treasures of Mount Athos. Vol. I. P. 393–394, ill. 20, 21, 26; за типа заставки, в които четирите рамена на кръста са разположени в близост с четирите ъгла на правоъгълната заставка, получил широко разпространение в славянските ръкописи от XVI–XVII в., и срещащ се рядко в гръцките ръкописи от XIV в., виж Четвероевангелието Cod. gr. 81 от Патмос, от 1335 г.; *Spatharakis J.* Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden, 1981. Vol. I. P. 61 (№ 245); vol. II, ill. 442.

поставен кръстът, около който се извиват клонки, се среща за първи път именно в Хрониката на Амартола. Заставката на л. 1 в тази Хроника спада към типа радиални композиции, изградени от преплети, които са подчинени на мотива «вписан в квадрат кръст» с ясно изразени рамене, за разлика от останалите два композиционни типа: първият — радиални композиции, вписани в квадрата, изградени от сложни преплети от взаимопресичащи се кръговидни и сърцевидни мотиви, а вторият — квадратни заставки, запълнени от стъбла и пъпки, които се развиват по диагонал.



Ил. 7. Четвероевангелие. Vat. gr. 2290. 1197 г.

Именно тази ранна поява в сръбските ръкописи от втората половина на XIV в. на заставки от този тип и превръщането им в мода през XV–XVI и XVII в. дава основание те да бъдат наречени от Г. Викан «тип славянски»<sup>25</sup>. В действителност обаче те са по-скоро свързващото звено между ранно и късно византийския орнамент и по този начин осъществяват континуитет в традицията.

Тук ще дам в подкрепа следните примери: най-близка реплика на заставката от Хрониката на Амартола — вписан в квадратна рамка кръст със запълване на пространството с видоизменен повлек с палметен лист срещаме, както споменахме, в Сръбската Александрия (но без рамка) от втората половина на XIV в.<sup>26</sup> Още веднъж подобна заставка без рамка се появява в Четвроевангелието от НБИВ, № 21 от XV в. и Кумановското Евангелие от САНУ 69 от XVI в.<sup>27</sup> Този тип заставки, но в рамки, се срещат в следните ръкописи: Сборникът на Владислав Граматик от 1469 (л. 424) от Загреб, ХАЗУ, III а 47<sup>28</sup>; Псалтир от УБ в Белград бр. 43 от края на XVI в.<sup>29</sup>; Белградско Четвроевангелие от НБС 333, края на XVI в.<sup>30</sup>; Четвроевангелие от МСПЦ 354 от 1514 г.<sup>31</sup>; Четвроевангелие от НБКМ 64, XVI в.<sup>32</sup>; Четвроевангелие от НБКМ 859, XVI в.<sup>33</sup>; Крупнишко Четвроевангелие от РМ 1/5, XVI в.<sup>34</sup>; Драгалевско Четвроевангелие от ЦИАИ 1524, 1534 г.<sup>35</sup>; Гаврилово Четвроевангелие от ЦИАИ 27, 1565 г.<sup>36</sup>; Апостол от ЦИАИ 40, XV–XVI в.,<sup>37</sup>; Четвроевангелие от ЦИАИ 30, XVI в.<sup>38</sup>; Хоповско Четвроевангелие от МСПЦ 173, 1662 г.<sup>39</sup>; Служебен миней за месец август, Зограф, 71 (П.б.10), втора половина на XVII в.<sup>40</sup>; Служебен Миней за месец юни, Зограф, 75 (П.б.14), втора четвърт на XVII в.<sup>41</sup>; Служебен миней за месец октомври, Зограф, 72 (П.б.11), трета четвърт на XVII в.<sup>42</sup>

<sup>25</sup> Виж: *Vikan G. The Walters Lectionary...* P. 509–512.

<sup>26</sup> *Максимовић Ј. Српске средновековне минијатуре.* Ил. 116.

<sup>27</sup> *Стоянов М. Украсата на българските славянски ръкописи.* София, 1973. С. 108; *Radojčić Sv. Stare srpske miniature.* XLd; *Максимовић Ј. Српске средновековне минијатуре.* № 77.

<sup>28</sup> *Radojčić Sv. Stare srpske miniature.* XLb.

<sup>29</sup> *Ibid.* XLd.

<sup>30</sup> *Ibid.* XLv.

<sup>31</sup> *Василев Љ. Орнаментика у српским рукописима прве половине XVI века // АП. 1993. Бр. 15.* Сл. 31.

<sup>32</sup> *Стоянов М. Украсата...* № 200.

<sup>33</sup> Пак там. № 221.

<sup>34</sup> Пак там. № 261.

<sup>35</sup> *Христова Б., Мусакова Е., Узунова Е. Опис на славянските ръкописи в Църковно историческия и архивен институт, София.* София, 2009. Т. I: Библейски книги. Табл. ХСII.

<sup>36</sup> Пак там. Табл. ХСIII.

<sup>37</sup> Пак там. Табл. ХСVIII.

<sup>38</sup> Пак там. Табл. ССXXVIII

<sup>39</sup> Пак там. Табл. ССXXXIV.

<sup>40</sup> *Райков Б., Кожухаров Ст., Миклас Х., Кодов Хр.* Каталог на славянските ръкописи от Зографския манастир в Света Гора. София, 1994. Табл. 70.

<sup>41</sup> Пак там. Табл. 75.

<sup>42</sup> Пак там. Табл. 103.

За това в каква степен са били на мода тези заставки свидетелстват и старопечатните книги, в които те се пренасят почти синхронно с тези на ръкописите. Тук ще изредя само някои от тези, които повтарят композицията на вписания в квадратната заставка кръст, т. е. така както я срещаме още в Хрониката на Амартола от 1387 г., в Сръбската Александрия и в Сборника на Владислав Граматик; виж Псалтира на Джордже Станоевич от 1495 г. (л. 8)<sup>43</sup>; Четвероевангелието от Търговище от 1512 г.<sup>44</sup>; Четвероевангелието от XVI в. — НБКМ 486 (15)<sup>45</sup>; Четвероевангелието от XVI в. — НБКМ 484 (136)<sup>46</sup>; Белградското четвероевангелие, 1552 г.<sup>47</sup>

Освен континуитет между ранния и късния период в украсата на славянските и гръцките ръкописи, тези заставки се превръщат в своеобразни матрици, използвани за украсата на различни по съдържание ръкописи — от Хроники и Александрията до Четвероевангелия, Псалтири, Хомилии на Григорий Богослов, Литургии на великите литургисти. Превръщането им обаче именно в подобни матрици (калки или антиволи), както вече ги виждаме в ръкописите на Владислав Граматик, където личат прободите от използваните модели, започва още през втората половина на XIV в. в Сърбия, вероятно в приморските райони, с които се свързват Хрониката на Амартол и Александрията, за да се превърнат в мода чрез дейността на изтъкнатия калиграф и писач Владислав Граматик. Именно той е този, който пише и съставя сборници, унифицирайки не само правописа, но и славянската украсена книга. От края на XV и началото на XVI в. и през следващите векове, този тип заставки ще бъде любим калиграфски мотив на славянските писачи и отчасти на най-ярките гръцки писачи и калиграфи, работили в крайдунавските княжества в поствизантийския период — Лука и Матей. Като тук не бива да забравяме, че в поствизантийския период този тип заставки се отнася към промените, настъпили на формално ниво по посока предимно на обогатяване на орнаменталния репертоар и стилизация, промяна в колорита и в живописната техника, без да се засяга догматичната база и основните иконографски канони на православното изкуство. И това е така, защото източни, ирано-персийски мотиви, влизат в самия фундамент на византийското изкуство — факт, нееднократно отбелязван от познавачите на гръцкото и славянското ръкописно наследство<sup>48</sup>. Тази predisпозиция, залегнала още с формирането на византийската култура в зависимост от ситуацията провокира в по-голяма или в по-слаба степен доминирането на един или друг тип орнамент и стилизация, както е случаят след настаняването на турците на Балканите, с разпространението на нови мотиви от ислямското изкуство още от втората половина на XIV в. и в следващите векове. И в този смисъл квадратният тип заставки на Владислав

<sup>43</sup> Пет векова српског штампарства: 1494–1994. Београд, 1994. С. 247, ил. 11.

<sup>44</sup> *Атанасов П.* Яков Крайков. Книжовник. Издател. График. XVI в. София, 1980. Ил. 16.

<sup>45</sup> *Атанасов П.* Първи славяно-български печатни книги. София, 1959. С. 249, ил. 17.

<sup>46</sup> Пак там. С. 251, ил. 18.

<sup>47</sup> *Мано-Зиси К.* Руанско четверојеванђеље, 1536/1537. Фототипско издање. Београд, 1986. Сл. 5; виж също сл. 2 — Макариево влашко четвероевангелие от 1512 г. и сл. 3 — Псалтир с последование на Дж. Църноевич от 1495 г.

<sup>48</sup> *Canard M.* Arabes et Bulgares au début du Xe siècle // *Canard M.* Byzance et les musulmans du Proche Orient. Londres, 1973.

Граматици, разкриват освен континуитета с предходни традиции, но и реновирането им още през XIV в. в сръбската традиция. Т. е. това е съвсем логично, тъй като именно в тях се проследяват по-често източни влияния и стилизация под влияние на ислямското изкуство, чиито посредници са Венеция и Сицилия. Не случайно Хрониката на Амартола и Сръбската Александрия се предполага, че са възникнали в приморските земи.

В тази насока бих искала също да напомня един познат на всички факт, че още преди превземането на Ново Бърдо, турците присъстват от 50 години на Балканите (в Скопие) още през 1292 г. и от 1396 г. след битката при Никопол те завземат по същество и земите на Вук Бранкович. Тази predisposition, заедно с опосредствените влияния на източни мотиви чрез Венеция и Сицилия, обяснява по-ранната поява на квадратните заставки със засилена схематизация на мотивите, излизащи от един център и плътно покриващи фона в сръбските ръкописи и конкретно в Хрониката на Георги Амартол от манастира от 1387 г. и на Сръбската Александрия от края на XIV в.

## Summary

**A. Djurova**

### **To the issue of headpieces-matrices in Slavonic manuscripts**

Subject of the report is a well and widely known manuscript from the Monastery of St. Pantaleon (Pantaleimon), i.e. the Chronicle of Georgius Hamartolus (the Chronicle of Georgii Amartola) of 1387, and more specifically the only headpiece preserved in f.1 representing a square with a cross in the centre of the piece, the arms of which are densely filled in with schematic vegetation motifs — stylized twigs, modified into a type of tendrils with a palmetto motif. This specific type of a headpiece — large and square headpieces, filled-in with floral and interlaced motifs organized around the composition of a cross or a rosette from which beams radiate in the form of spokes — would undergo great evolution in the following centuries.

In addition to continuity observed between the early and the late period of decoration of Slavonic and Greek manuscripts, these headpieces were transformed into specific matrices, used for illumination of manuscripts of various content — from chronicles and works on the life of Alexander to Four Gospels, Psalm Books, Homilies of Gregory of Nazianzus (Gregory the Theologian), liturgies by the great liturgists. However, their transformation into matrices of this type (loan translations and copies [ἀντίβολή]) as we later observe them in the manuscripts of Vladislav the Grammarian, where the piercing marks through the used model can be seen, began as early as in the second half of the 14th century in Serbia, most probably in the coastal areas associated with the Chronicle of Georgii Amartola and the works on the Life of Alexander, only to come into fashion via the work of an outstanding calligrapher, Vladislav the Grammarian. He was the person to write and compile miscellanies unifying not only the spelling, but also the style of decoration of Slavonic books. From the end of the 15<sup>th</sup> and the beginning of the 16<sup>th</sup> century, as well as through the following centuries, this type of headpieces would be the most favourite calligraphic motif among Slavonic scribes and, to a certain degree, of the most outstanding Greek scribes and calligraphers working in the principalities along the Danube during the post-Byzantine period, i.e. Luke (Luka) and Mathew (Matei).

## СТЕНОПИСИ МОНАСТЫРЕЙ АФОНА И ИКОНОГРАФИЯ РУССКИХ ЛИЦЕВЫХ АПОКАЛИПСИСОВ

Влияние «афонской духовной школы» на русское изобразительное искусство многоаспектно и далеко не полностью изучено. Не рассматривалась специально в этой связи и иконография новозаветного Апокалипсиса. Сложность подхода к теме связана прежде всего с тем, что до сих пор нет обобщающего исследования афонских фресок на тему новозаветного Откровения не только в историческом аспекте, но и в плане общего обзора всех сохранившихся росписей<sup>1</sup>. Достаточно хорошо исследованы отдельные памятники, например, западные книжные источники цикла стенописей монастыря Дионисиат<sup>2</sup>. Положение дел с русскими лицевыми Апокалипсисами практически аналогично: несмотря на то, что еще в 1884 г. был опубликован фундаментальный труд Ф. И. Буслаева «Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по Русским рукописям с XVI-го века по XIX-ый»<sup>3</sup>, большой массив сохранившихся русских новозаветных Откровений с миниатюрами до сих пор полностью не описан, истоки иконографии и редакции памятника вновь начали изучаться только в последние два десятилетия<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Краткий обзор и библиографию см.: *Никитина Т. Л.* Иоанна Богослова Откровение в монументальной живописи // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 739–740. Самая полная подборка изобразительного материала: *Even M.* The Apocalypse by st. John the Theologian in the frescoes, icons and miniatures of Christian churches. Sofia, 1999.

<sup>2</sup> *Чилингиров А.* Влияние Дюрера и современной ему немецкой графики на иконографию поствизантийского искусства // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 340; *Renaud J.* Le cycle de l'Apocalypse de Dionision. Interpretation byzantine de gravures occidentales // *Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses.* Paris, 1967. № 59 и др.

<sup>3</sup> *Буслаев Ф. И.* Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по Русским рукописям с XVI-го века по XIX-ый. М., 1884. Т. 1.

<sup>4</sup> Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. М., 1995; *Грибов Ю. А.*: 1) Группа списков иллюстрированного Апокалипсиса 1-ой пол. XVII в. Вопросы атрибуции // Забелинские науч. чтения 2000. М., 2001. С. 223–241 (Тр. ГИМ; вып. 126); 2) Холмогорские иллюстрированные Апокалипсисы конца XV – первой половины XVII в. вопросы атрибуции // Хризограф: Сб. статей к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 209–225; 3) О локализации двух лицевых Апокалипсисов из собрания Ф. И. Буслаева // Древнерусские и греческие рукописи Российской национальной библиотеки: Материалы междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 14–16 июня 2005 г.). СПб., 2007. С. 50–58. (История в рукописях — рукописи в истории); 4) Городецко-нижегородские списки лицевого Апокалипсиса в контексте общих проблем изучения памятника // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2010. С. 471–495; 5) Иоанна Богослова Откровение. Лицевые рукописи // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 740–745; *Подковырова В. Г.*: 1) Лицевые старообрядческие Толковные Апокалипсисы и проблема их описания // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 297–302; 2) Цикл миниатюр к старообрядческому Апокалипсису из книгописной мастерской Каликиных (К проблеме определения редакции) // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб., 2006. С. 84–118; 3) Источник миниатюры «Успение Богородицы» в рукописном Апокалипсисе из собрания В. Г. Дружинина // Третьи Лупповские чтения. Доклады и сообщения. СПб., 2010. С. 146–159; *Чинякова Г. П.* Книжная миниатюра и развитие иконографии Апокалипсиса в XVI–XVIII веках // Русское искусство. 2009. № 1 (21). С. 40–45; *Tchernodarov A.* Kunst der verbannten Kirche: Apokalyptik und das Jüngste Gericht in der sakralen Kunst der russischen Altgläubigentums. Halle, 2006; Апокалипсисы Русского Севера: рукописи XVII–XIX вв. из фондов Древлехранилища Пушкинского Дома / сост. Г. В. Маркелов, А. Б. Бильдюг. СПб., 2008 и др.



Ил. 1. Фреска экзанартекса трапезной в монастыре Дионисиат. Апокалипсис, гл. 1:10–18 (2)\*

\* Здесь и далее сначала дается номер главы по традиционному делению, а в скобках — соответствующие номера глав по делению св. Андрея Кесарийского.



Ил. 2. Фреска внешнего нартекса собора св. Георгия в монастыре Ксенофонт.  
Апокалипсис, гл. 17:1–5 (53)

Отметим при этом, что самые ранние из известных сохранившихся на настоящий момент афонских стенописей<sup>5</sup> и русских лицевых рукописей<sup>6</sup> датируются приблизительно одним временем — серединой XVI в., а существующее сходство иконографии этих памятников, соответственно, связано не с взаимовлиянием, а с общностью использованных источников<sup>7</sup>.

Что же и с чем можно сравнивать в подобной ситуации? С одной стороны,

<sup>5</sup> Очень вероятно, что более ранние росписи на сюжет Апокалипсиса в настоящее время утрачены, оказавшись покрытыми более поздними фресками. Но, насколько нам известно, до настоящего времени проблема существования в монастырях Афона более ранних стенописей на тему новозаветного Откровения не исследована. Существование не циклов, а отдельных апокалипсических сюжетов в данном случае нами не рассматривается.

<sup>6</sup> По поводу времени появления первых русских лицевых Апокалипсисов на настоящий момент бытует мнение о возможном формировании цикла миниатюр во второй половине XV в. Об этом см.: *Буслаев Ф. И.* Свод изображений... С. 164; *Откровение св. Иоанна Богослова* в мировой книжной традиции. С. 32; *Грибов Ю. А.* Иоанна Богослова Откровение... С. 740.

<sup>7</sup> Очень заманчиво выглядит идея связать росписи на тему Откровения 1405 г. из Благовещенского собора Московского Кремля, выполненные в том числе и Феофаном Греком, с посещением этим мастером Афона (см.: *Алтаов М.* Феофан Грек. М., 1990. С. 13.), а, соответственно, и знакомством его с гипотетически существовавшими там росписями на интересующий нас сюжет. Однако пока никаких подтверждающих гипотезу фактов найти не удалось.

есть изображения двух наиболее ранних циклов росписей (20 и 21 фреска) внешнего нартекса трапезной Дионисиата и нартекса собора св. Георгия в Ксенофонте<sup>8</sup>, с другой — из корпуса известных лицевых рукописей можно выделить ряд редакций, циклы миниатюр которых создавались в период с середины XVI по середину XVII в. и состоят (с учетом восполнения имеющихся утрат) из 72 изображений ( $\pm 1-2$  миниатюры)<sup>9</sup>. Интересной представляется возможность сопоставления циклов этих изображений в связи с их структурой, которая в значительной степени зависит от традиции деления на главы текста последней книги Священного Писания. Именно этот аспект, позволяющий продемонстрировать разницу исходного принципа формирования циклов фресок Афона и миниатюр русских рукописей, выбран в настоящей работе.



*Ил. 3. Фреска экзанартекса трапезной в монастыре Дионисиат. Апокалипсис, гл. 4 и 5 (10–12)*

<sup>8</sup> Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 89–92; Никитина Т. Л. Иоанна Богослова Откровение в монументальной живописи. С. 739–740.

<sup>9</sup> Буслав Ф. И. Свод изображений.; Грибов Ю. А. Иоанна Богослова Откровение... С. 740–745.

Отдельные образы и сюжеты новозаветного Откровения получили многочисленные изобразительные эквиваленты еще в раннехристианских памятниках<sup>10</sup>, но формирование православной традиции иллюстрирования полного текста Откровения Иоанна Богослова относится, насколько можно судить по дошедшему до наших времен изобразительному материалу, к поствизантийскому периоду<sup>11</sup>. В работе будут рассмотрены только циклы изображений, иллюстрирующие текст завершающей книги Священного Писания. Несколько миниатюр к Апокалипсису содержал сгоревший в середине XIX в. Hortus Deliciarum аббатисы Герерды Ландсберг (XIII в.)<sup>12</sup>. До наших дней сохранился уникальный список византийского Апокалипсиса первой четверти XV в. с несколькими иллюстрациями (Paris, Cod. gr. 239, 1422 г.)<sup>13</sup>. Ни один лицевой южнославянский Апокалипсис не известен<sup>14</sup>. Подобное положение дел связано, как принято считать, с отсутствием в православном богослужении чтений текста из Апокалипсиса и, соответственно, с небольшим распространением списков самого текста вплоть до конца XIV в.

Наиболее ранние в православной традиции сохранившиеся до наших дней циклы стенописей на сюжет новозаветного Откровения относятся к середине XVI в. и находятся в Благовещенском соборе Московского Кремля, где они восстановлены в середине XVI в. после пожара 1547 г.<sup>15</sup>, и в монастырях на Афоне.

Насколько известно, самые ранние из дошедших до наших дней афонских

---

<sup>10</sup> Булаев Ф. И. Свод изображений... С. 47–57; Попов Г. В. Апокалипсис в искусстве христианского мира // Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. М., 1995. С. 8, 11 (здесь см. библиографию); Качалова И. Я. Иоанна Богослова Откровение. Традиция иллюстрирования текста // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 735.

<sup>11</sup> Единственный известный в настоящее время греческий лицевой Апокалипсис Элизабет Дей МакКормик (начала XVII в.) полностью зависит от иконографии гравюр Дюрера и его последователей, см.: Willoughby Y. R. The Elizabeth Day McCormic Apocalypse. I. Chicago, 1940.

<sup>12</sup> Булаев Ф. И. Цикл миниатюр из лицевых Апокалипсисов по Русским рукописям с XVI-го века по XIX-ый. М., 1884. Т. 1. С. 51–52.

<sup>13</sup> Квливидзе Н. В., Турилов А. А. Иллюстрации к Библии // ПЭ. М., 2002. Т. 5. С. 119.

<sup>14</sup> Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. С. 28; Квливидзе Н. В., Турилов А. А. Иллюстрации к Библии. С. 119.

<sup>15</sup> Если говорить об отдельных апокалипсических образах, то нужно назвать росписи храмов XII–XIII вв.: новгородского Спаса на Нередице, псковских Спасо-Мирожского и Снятогорского монастырей, недавно раскрытый образ Вавилонской блудницы на столпе новгородского Николо-Дворищенского храма XII в. и др. Все это свидетельствует о том, что по крайней мере отдельные сюжеты Откровения еще в домонгольский период прочно обосновались в стенописях русских храмов. А в 1405 г. Феофаном Греков, Андреем Рублевым и Прохором с Городца в Благовещенском соборе Московского Кремля был создан цикл апокалипсических росписей, что засвидетельствовано в летописях и в знаменитом письме Епифания Премудрого Кириллу Тверскому (Текст, подготовленный О. А. Белобровой см.: БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 440–443, 568 и URL: <http://pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4992>). Росписанный Феофаном Греком собор почти сразу был перестроен, но росписи, по всей видимости, были сохранены в стенописях 1416 г. См.: Качалова И. Я. «Апокалипсис» в стенописях Благовещенского собора // Благовещенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1999. С. 30–53; Никитина Т. Л. Иоанна Богослова Откровение в монументальной живописи... С. 737–740 (здесь см. библиографию).

фресок находятся в преддверии трапезной монастыря Дионисиат (ил. 1, 3, 10, 12). Стенописи датируются по письменным источникам 60-ми гг. XVI в.<sup>16</sup>

В близкий период времени (середина XVI в.) были созданы фрески первоначальной трапезной монастыря Дохиар<sup>17</sup>. В современной трапезной, находящейся над первой, сохранилась роспись южной части 1676 г., состоящая из двух параллельных циклов — Акафиста Богородице (верхний ряд) и Откровения Иоанна Богослова (нижний). Между основными рядами помещен поясной ряд мучеников<sup>18</sup>.

Следующим по хронологии является цикл фресок собора св. Георгия в монастыре Ксенофонт (ил. 2, 16), датируемый приблизительно серединой XVII в.: «Во внешнем нартексе, ныне соединенном с трапезной под одной крышей, в нише написаны ктиториями господарь Угровлахии Иоанн Матфей Басараб и его жена Елена (время правления 1632–1654 гг.), на средства которых расписан притвор 20 сценами Апокалипсиса»<sup>19</sup>. Еще Н. П. Кондаков отмечал ценность этих росписей и подробно рассматривал их, сравнивая с описанием изображений для росписи в Ерминии Дионисия Фурноаграфиота<sup>20</sup>.

Стенописи на сюжет новозаветного Откровения, имеющиеся в других монастырях Афона, созданы позднее: Каракал: 1750 г., во внешнем нартексе храма свв. апп.



Ил. 4. «Пролог Апокалипсиса». Апокалипсис, гл. 1. БАН, 16.18.4. Рукопись. 70–80-е гг. XVII в. Л. 13

<sup>16</sup> Заказчиками росписей являлись молдавский князь Иоанн Александр IV Лапушнеану и его жена Роксана (1553–1561, 1563–1568 гг.), которые названы ктиториями фресок трапезной в нескольких источниках и по которым стенописи датируются 50–60-ми гг. XVI в. Об этом см.: Чилингиров А. Влияние Дюрера... С. 333, 338–339.

<sup>17</sup> Ктиториями постройки великий князь Молдавии и Валахии Петр IV Рареш и его жена Елена (1527–1528, 1541–1546 гг.). Об этом см.: Там же. С. 340.

<sup>18</sup> Леонтий (Козлов), иером. Дохиар. Трапезная // ПЭ. М., 2007. Т. 16. С. 115.

<sup>19</sup> Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. С. 86. Описание фресок см.: Там же. С. 89–92.

<sup>20</sup> Там же. С. 88–89.

Петра и Павла<sup>21</sup>; Филофей: 1752 г., во внешнем нартексе кафоликона<sup>22</sup>; Ксиропотам: 1783 г., в нартексе храма «40 мучеников Севастийских»; Ивирон: в третьем нартексе Успенского собора; Зограф: 1817 г., в притворе собора св. Георгия<sup>23</sup>.

Особо отметим стенописи экзонартекса кафоликона Великой Лавры, которые Н. В. Покровский датировал приблизительно 1535 г. («во внешнем притворе Лавры св. Афанасия — вселенские соборы, Апокалипсис, евангельские притчи»<sup>24</sup>). Однако в альбоме болгарского фотографа Михаила Евена «Апокалипсис Иоанна Богослова в фресках, иконах и миниатюрах христианских церквей» стенописи Благовещенского собора Великой Лавры частично воспроизведены, датированы 50-ми гг. XIX в. и атрибутируются мастеру Захарии Зографу и его окружению<sup>25</sup>. Вероятно, речь идет о разных росписях, но тогда ранние остаются найденными (или утраченными?).

В истории изучения афонских фресок особое место занимает находка французским исследователем Дидроном на Афоне в 1839 г. рукописей с текстом Ерминии Дионисия Фурнографиота<sup>26</sup>. При составлении этого руководства по иконописи изограф Дионисий опирался в случае с иконографией Апокалипсиса на росписи трапезной Дионисиата<sup>27</sup>. Поначалу написание этого наиболее полного в православной традиции руководства по иконографии относили к XVI в.<sup>28</sup> Подробнейшим образом исследовавшие росписи Афона архимандрит Антонин (Капустин) и епископ Порфирий (Успенский) доказали, что Ерминии созданы в начале XVIII в.<sup>29</sup>



Ил. 5. «Видение, иже посреди светильник...». Апокалипсис, гл. 2. БАН, Тек. пост. 764. Рукопись. Втор. пол. XIX в. Л. 9 об.

<sup>21</sup> Покровский Н. В. Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. М., 1890. С. 100–101.

<sup>22</sup> Там же. С. 102–103.

<sup>23</sup> Там же. С. 104–105.

<sup>24</sup> Там же. С. 86–87.

<sup>25</sup> Even M. The Apocalypse by st. John the Theologian... P. 72.

<sup>26</sup> Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне... С. 51.

<sup>27</sup> Покровский Н. В. Стенные росписи в древних храмах ... С. 91; Чилингиров А. Влияние Дюрера... С. 340.

<sup>28</sup> Булаев Ф. И. Свод изображений... С. 141.

<sup>29</sup> Порфирий (Успенский), архим. Письма о пресловутом живописце Панселине к настоятелю посольской церкви нашей в К-поле архим. Антонину // Труды Киевской Духовной академии. 1867. Октябрь. С. 140–145.



Ил. 6. Послание Пергамской церкви. Апокалипсис, гл. 5. БАН, Плюшк. 167.  
Рукопись. Сер. XVIII в. Л. 139 об.

Целая глава руководства посвящена описанию ряда изображений апокалипсических сюжетов, которые тщательно разобрал (с приведением параллельных чтений из переводов) Ф. И. Буслаев в труде о русских лицевых Апокалипси-

сах.<sup>30</sup> Главной целью ученого было показать, что описанная в руководстве Дионисия из Фурны иконография никак не может считаться древней, как то полагали многие западно-европейские исследователи XIX в., а более соотносима с поздними западными гравированными изданиями<sup>31</sup>. Позднее эту же мысль развил Н. П. Кондаков<sup>32</sup>.

И уже в XX в. иконография афонских стенописей неоднократно рассматривалась как результат влияния гравюр из западных, вероятно, прежде всего французских изданий XVI в. (либо парижского 1538 г., либо одного из лионских изданий 1541, 1542 или 1583 гг.)<sup>33</sup>. К сожалению, только часть афонских апокалипсических изображений доступна исследователям<sup>34</sup>, но уже сопоставление имеющихся копий фресок Дионисиата и Ксенофонта с описанием сюжетов в Ерминии позволяет видеть их принципиальное структурное единство (см. Приложение, столбцы 2–4). Для росписей Ксенофонта такую сопоставительную работу частично проделал еще Н. П. Кондаков<sup>35</sup>. Фрески Дионисиата и стенописи XVII–XVIII вв. из афонских монастырей на тему Откровения, которые были доступны для анализа, также практически следуют руководству Дионисия из Фурны.

Прежде чем перейти к рассмотрению изобразительного ряда, коснемся



Ил. 7. Послание Ефесской церкви. Апокалипсис, гл. 3. БАН, 16.18.4. Рукопись. 70–80-е гг. XVII в. Л. 22

<sup>30</sup> Буславев Ф. И. Свод изображений... С. 143–161.

<sup>31</sup> Там же. С. 142–143 и др.

<sup>32</sup> Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне... С. 88.

<sup>33</sup> Brunet-Dinard H. Le Maître IF, inspirateur des fresques de l'Apocalypse de Dionysiou // Gazette des Beaux-Arts. 1954. 6/XLIV. Dec. P. 306–316. Об этом см. также: Чилингилов А. Влияние Дюрера ... С. 333–334.

<sup>34</sup> Мы пользовались изданиями: Millet G. Monuments de l'Athon. Paris, 1927. P. 206–209; Even M. The Apocalypse by st. John the Theologian.; URL: <http://pravnovosti.ru/blog/2013/01/01/апокалипсис-на-фресках-афонского-мон>; URL: <http://www.isihazm.ru/?id=384&iid=286> и др.

<sup>35</sup> Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне... С. 89–92.

проблемы деления текста Апокалипсиса на части. В современной канонической Библии, вслед за Вульгатой, с XIII в. принято деление на 22 главы. В тоже время с VII в. в христианской традиции текст новозаветного Откровения часто имел 72 главы, на которые его поделил для толкований св. архиепископ Кесарии Каппадокийской Андрей. Такая структура (как и сегментирование текста для толкований монахом Беатом Леибанским в католической традиции) позволяла более детально всмотреться в откровенные видения Иоанна Богослова. От этого деления происходит соответствующее количество иллюстраций в значительной части русских лицевых Апокалипсисов<sup>36</sup>.

Циклы фресок Дионисиата, Ксенофонта и Дохиара составлены из 20 или 21 композиции, что находится в определенной зависимости от количества глав изданий Вульгаты и иллюстрирующих их гравюр. Чтобы увидеть, как структурно соотносятся циклы фресок и циклы миниатюр рукописей, обратимся к Приложению. В первом столбце даны условные номера ряда изображений в соответствии с руководством Дионисия Фурноаграфиота, во втором и третьем — условные номера фресок из циклов стенописей в монастырях Ксенофонт и Дионисиат, в четвертом — номера соответствующих глав по Вульгате, в пятом — условные номера гравюр в лютеровской «сентябрьской» Библии, в шестом — номера глав (и Слов) Апокалипсиса по делению архиепископа Андрея Кесарийского.

Как видно из первого столбца, Дионисий из Фурны довел количество композиций в цикле до 24, что можно было бы попытаться объяснить аналогичным количеством глав-Слов в Толковом Апокалипсисе св. Андрея Кесарий-



*Ил. 8. Видение открытых врат Небесных.  
Апокалипсис, гл. 10. БАН, 16.18.4. Рукопись.  
70–80-е гг. XVII в. Л. 41*

<sup>36</sup> Значительная часть сохранившихся рукописей лицевых Апокалипсисов (как правило, созданных после конца XVII в.) имеет иное количество миниатюр в иллюстрирующем текст цикле, но это более поздняя традиция и она связана уже с последующим этапом бытования памятника.

ского (см. первый и последний столбцы Приложения), у которого текст делится на 72 главы или зачала и 24 Слова или главы. Но сопоставление Ерминий и глав Толкового Апокалипсиса, к сожалению, не подтвердило это предположение: деление текста на главы и Слова не совпадает. В Ерминии полностью отсутствуют описания изображений из глав 2, 3 и 24 по Толковому Апокалипсису (см. строки 2 и 25 Приложения). Все три описания дополненных сюжетов, по сравнению с циклами фресок Дионисиата, Ксенофонта и Дохиара, в Ерминии (главы 7, 13, 23; строки 8, 14, 24 Приложения), представляют собой (с небольшими нюансами) повторение близкой композиции: Теофании, или изображения Спасителя на престоле со славящими Его предстоящими. Все три сюжета, отсутствующие во фресках, отражены в миниатюрах (гл. 20, 32, 64) во всех редакциях русского лицевого Апокалипсиса, что связано, однако, не со следованием Ерминии, а с общим принципом подробно иллюстрировать все сюжеты Толкового Откровения.

Сравнение цикла фресок с гравюрами из «сентябрьской» Библии при значительной близости демонстрирует различие в количестве изображений: цикл гравюр больше на 5 изображений. Эта разница связана с детальным иллюстрированием сюжетов 8-й главы: вместо одного перенасыщенного фрескового изображения (композиция восходит к французским изданиям<sup>37</sup>) в издании помещены пять гравюр, подробно рисующих снятие седьмой печати и четырех первых трубящих ангелов. Пять миниатюр к главам с 21 по 25 в русских рукописях толкового Апокалипсиса тоже детально изображают эти события.

В целом, при соотнесении циклов миниатюр и стенописей, в последних, по чисто пространственным причинам, очевидна тенденция к объединению нескольких сюжетов в один (строки 16 и 17 Приложения) и полному пропуску части из них (строки 2, 8, 11, 14, 23, 24 Приложения), при этом границы деления на главы могут не совпадать (в Приложении такие места выделены жирным курсивом). Обратимся к примерам:



Ил. 9. «О видении, еже посреди престола и четырех животных...». Апокалипсис, гл. 12. БАН, Тек. пост. 1328. Рукопись. Третья четв. XVIII в. Л. 32 об.

<sup>37</sup> Об этом см.: Brunet-Dinard H. Le Maître IF... P. 306–316.



Ил. 10. Фреска экзанартекса трапезной в монастыре Дионисиат.  
Апокалипсис, гл. 6:1–8 (13–16)

1. Изображение к главе 1 (1 и 2)<sup>38</sup>: Начало видения Откровения апостолу Иоанну Богослову. Текст Ерминии: «В пещере святой Иоанн Богослов сидит, обратив голову в сторону. Позади него виден Христос на облаках, в белом стихаре, опоясанный золотым поясом и держащий в правой руке семь звезд. Из уст Его исходит обоюдоострый меч. Вокруг Него стоят семь светильников. А

<sup>38</sup> Здесь и далее сначала дается номер главы по традиционному делению, а в скобках — соответствующие номера глав по делению св. Андрея Кесарийского.



Ил. 11. «Отрешение третьей печати...».  
Апокалипсис, гл. 15. БАН, 16.18.4.  
Рукопись. 70–80-е гг. XVII в. Л. 49 об.

«сентябрьской» Библии, полностью отсутствуют изображения к главам 2 и 3, повествующим о семи посланиях семи церквям (см. Приложение, строка 2), которым в Толковом Апокалипсисе соответствуют главы 3–9 и, как правило, семь миниатюр в рукописях<sup>40</sup> (ил. 6 и 7).

3. Изображение к главам 4 и 5 (10–12), повествующим о видении открытых Врат Небесных, Бога на престоле, запечатанной книги и Агнца, в Ерминии описано так: «На облаках безначальный Отец сидит на престоле, держа в деснице книгу, закрытую и запечатанную семью печатями. Агнец, имеющий семь рогов и семь очес, двумя передними ногами упирается в эту книгу. А пред престолом горят семь светильников и расстилается море; вокруг же видны четыре знамения евангелистов. По обе стороны престола двадцать четыре старца сидят на золотых седалищах, все в белых одеждах и в золотых венцах, держа в правой руке золотые фиалы с курением,

от Него струится великий свет»<sup>39</sup>. Соответствующее изображение можно видеть в росписях экзартекса трапезной Дионисиата (середина XVI в.) (ил. 1) и в остальных циклах стенописей. В ряду миниатюр во всех редакциях обычно есть не менее двух изображений, соответственно, к главам 1 и 2 по толковому Апокалипсису. При большом разнообразии иконографии на первой миниатюре Спаситель (в образе Пантократора или Ангела Предвечного Совета, или Эммануила, или др.) как правило, представлен в славе на престоле (или изображен только Престол преуготованный — Этимасия — без Спасителя), на земле — ангел рядом с Иоанном Богословом (ил. 4), на второй миниатюре практически всегда увидим в пещере Прохора (ил. 5).

2. В сохранившихся стенописях афонских монастырей, также как в тексте Ерминии и в цикле гравюр к

<sup>39</sup> Буслаев Ф. И. Свод изображений... С. 143–144; URL: <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm>

<sup>40</sup> Подобные изображения присутствуют в росписях Благовещенского собора. См.: Качалова И. Я. «Апокалипсис» в стенописях Благовещенского собора. С. 30–53.

а в левой цитры. У ног безначального Отца ангел с распростертыми в обе стороны руками как бы принимает молитвы святых»<sup>41</sup>, — что соответствующим образом изображено на фресках Дионисиата (ил. 3), Ксенофонта и других монастырей Афона. В циклах миниатюр тексту соответствуют три изображения (см. Приложение, строка 3), причем ниже престола на всех изображениях либо вообще нет ангела, либо он находится рядом с Иоанном Богословом или обращается к нему (ил. 8 и 9).

4. Глава 6: 1–8 (13–16): Снятие первых четырех печатей, четыре апокалипсических всадника — описываются таким текстом Ермении: «Рисуются горы и люди, одни мертвые, а другие живые, но в ужасе повергшиеся на землю, а выше них коронованный человек, сидящий на белом коне, держащий лук и пускающий стрелу в людей; позади него другой человек, сидящий на рыжем коне и держащий в руке великий меч; за ним иной человек, сидящий на вороном коне и держащий в руке весы; а за ним смерть, сидящая на бледном коне и держащая большой серп»<sup>42</sup>, — что достаточно точно воспроизведено в стенописях Дионисиата (ил. 10), Ксенофонта и Ивилона. В циклах к лицевым Апокалипсисам события будут изображены на 4 миниатюрах: каждый всадник на отдельной миниатюре (см. Приложение, строка 4; ил. 11).

5. Глава 6: 9–11 (17): Снятие пятой печати, души праведников облачаются в белые одежды. Текст Ермении: «Под жертвенником рисуются души святых мучеников в белых одеждах, с воздетыми к небу руками и очами, и два ангела, беседующие с ними»<sup>43</sup>, — прямо соответствует фрескам Дионисиата (ил. 12) и Ксенофонта. В рукописях сюжету тоже соответствует одна миниатюра, но она серьезно отличается по иконо-



Ил. 12. Фреска экзанартекса трапезной в монастыре Дионисиат. Апокалипсис, гл. 66:9–11 (17)

<sup>41</sup> Буслаев Ф. И. Свод изображений... С. 144; URL: <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm>

<sup>42</sup> Буслаев Ф. И. Свод изображений... С. 144–145; URL: <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm>

<sup>43</sup> Буслаев Ф. И. Свод изображений... С. 145; URL: <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm>

графии (см. Приложение, строка 5; ил. 13 и 14)

Как видно уже из этих нескольких примеров, соотношение изображений миниатюр и стенописей может демонстрировать серьезные иконографические различия, а может и достаточную близость, но количество изображений в циклах связано во фресках с делением Апокалипсиса на 22 главы, а в рукописях — с делением на 72 части. Очень наглядно можно увидеть разницу в принципе иллюстрирования текста в связи с делением на 72 главы и без ориентации на это деление, если сравнить две московские иконы. Одна — конца XV в. из Успенского собора Московского Кремля, которая создавалась, предположительно, под влиянием несохранившихся фресковых росписей Благовещенского собора Московского Кремля 1416 г.<sup>44</sup> В композиции иконы из Успенского собора явно просматривается отсутствие средника и последовательное соединение отдельных апокалипсических видений. Из них образованы три регистра и три уровня событий — небесное прославление Господа, видения возмездий последнего времени на земле и Страшный Суд; между опорными композициями, изображающими Теофанию, вкраплены частично остальные сюжеты Откровения<sup>45</sup>.

Вторая икона, «Иоанн Богослов на Патмосе с Апокалипсисом» 1559 г. из костромского Ипатьевского монастыря<sup>46</sup>, представляет собой типичный для



Ил. 13. «Разрешение пятой печати...». Апокалипсис, гл. 17. БАН, Тек. пост. 1328. Рукопись. Третья четв. XVIII в. Л. 43 об.

<sup>44</sup> На связь иконографии стенных росписей Благовещенского собора и иконы из Успенского собора первой обратила внимание Э. С. Смирнова, связавшая икону из Успенского собора с многократно переписывавшимися, но сохранившими первоначальный авторский замысел росписями Благовещенского собора 1405 г., выполненными Феофаном Греком. См.: Смирнова Э. С. Московская иконопись XIV–XVII веков. М., 1988. С. 159.

<sup>45</sup> Воспроизведение иконы и подробно о ней см.: Алтатов М. В. Памятник древнерусской живописи конца XV века. Икона «Апокалипсис» Успенского собора Московского Кремля. М., 1964; Качалова И. Я. Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля // Московский Кремль XV столетия. Древние святыни и исторические памятники. М., 2011. С. 240–253.

<sup>46</sup> Икона хранится в Костромском государственном объединенном историко-художественном музее заповеднике «Ипатьевский монастырь» (КП-2132; 186 × 161 см). Воспроизведение см.: Костромская икона XIII–XIV вв. М., 2004. С. 471.

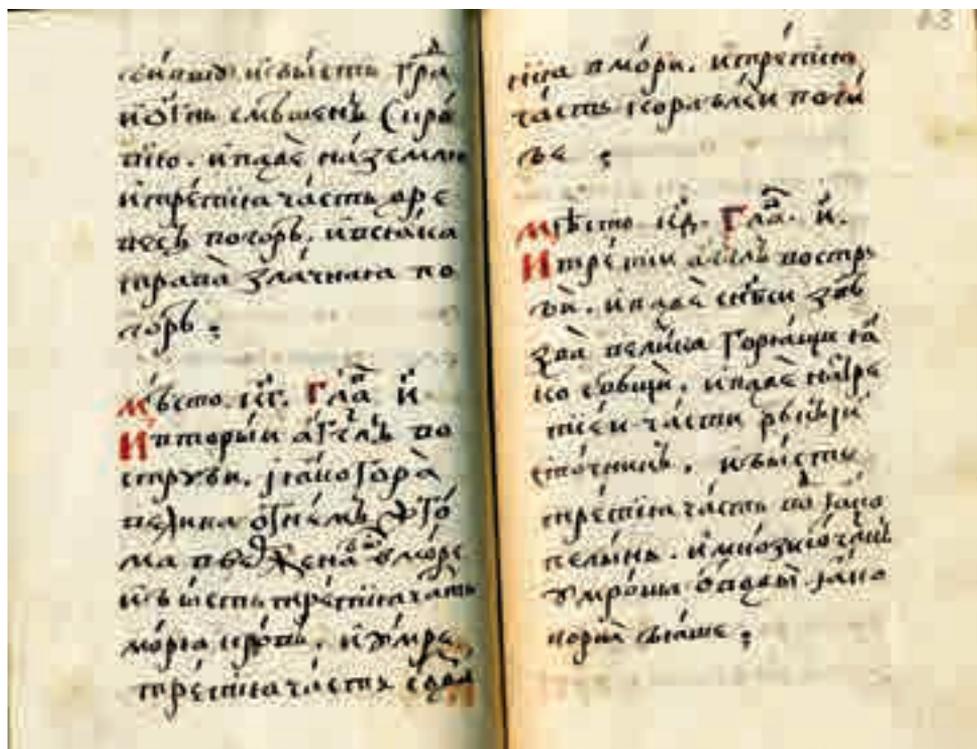


Ил. 14. «Отрешение 5-ой печати...». Апокалипсис, гл. 17.  
БАН, 33.5.10. Рукопись. Кон. XIX в. Л. 63 об.

середины XVI в. нарративный тип изображения, где в среднике находятся Иоанн Богослов с Прохором, а вокруг, в 68 клеймах (опущены изображения к последним главам с 69 по 72), откровенные видения Иоанну Богослову. В клеймах расположены значительные по объему цитаты из новозаветного текста<sup>47</sup>.

По такому же принципу иллюстрировались 72 главы Апокалипсиса в русской рукописной традиции начиная, по крайней мере, с середины XVI в. Именно в

<sup>47</sup> Там же. С. 472.



Ил. 15. Соотношение номера главы по Вульгате и номера «места» миниатюры по делению св. Андрея Кесарийского. БАН, Арханг. Д. 532. Рукопись. Сер. XVII в. Л. 62 об.–63

этот период митрополит Макарий включил Толковый Апокалипсис в Великие Минеи четьи под 26 сентября — днем памяти ап. Иоанна Богослова, что подчеркивает актуальность этого новозаветного текста именно с толкованиями Андрея Кесарийского<sup>48</sup>. Наиболее ранний известный в настоящее время список русского лицевого Апокалипсиса — РГБ, ф. 466, Егер. 6, созданный в середине (возможно, в 40-х гг.)<sup>49</sup> XVI в., хотя и имеет не 72, а 68 миниатюр, но связано это с физическими утратами (совпадение с количеством клейм на костромской иконе случайно). Ряд редакций цикла миниатюр, относящийся по времени формирования ко второй половине XVI в. и первой половине XVII в. также состоит из 72 миниатюр плюс-минус одно-два изображения<sup>50</sup>.

Интересный пример отношения к делению текста Апокалипсиса на главы и его иллюстрированию в письменной традиции демонстрирует рукопись середины XVII в. из архангельского Николо-Корельского монастыря (БАН, Арханг. Д. 532), принадлежавшая иконнику Ионе, в которой Апокалипсис дан без толко-

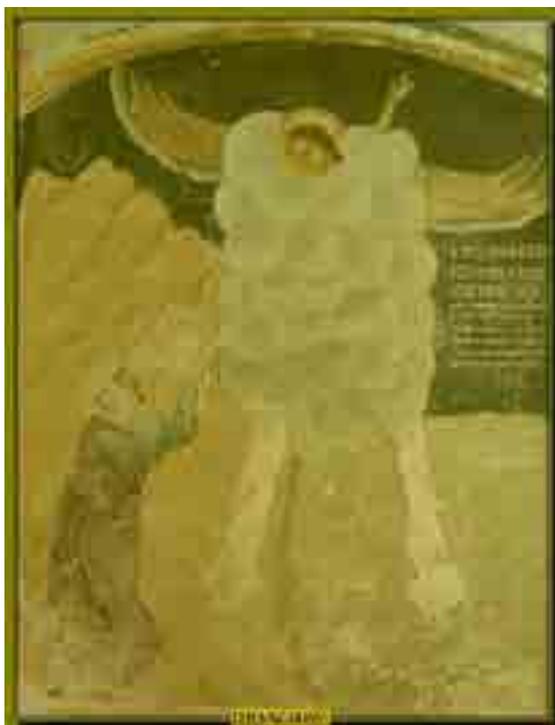
<sup>48</sup> ВМЧ. СПб., 1883. Сентябрь 25–30. Стб. 1696–1797.

<sup>49</sup> Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. С. 50–54, уточнение датировки: Грибов Ю. А. Иоанна Богослова Откровение... С. 740.

<sup>50</sup> Буслаев Ф. И. Свод изображений... С. 169, 209–280, 468–524, 526–553 и др.

ваний и разделен на 22 главы, но при этом существует еще одно параллельное деление текста на 70 частей или «места», как это и обозначено в рукописи, для размещения 70 миниатюр (ил. 15). В соответствии с этим в некоторых редакциях (прежде всего в так называемой Ромодановской редакции<sup>51</sup>) на поле миниатюры нанесено название «место» и номер ее следования в цикле<sup>52</sup>.

Таким образом, можно говорить о том, что при составлении циклов изображений к Апокалипсису сосуществовало два принципа: следующий за делением текста на 22 и на 72 главы. Оба способа бытовали в православной традиции с XVI в. и получили широкое распространение: первая в росписях храмов Болгарии, Валахии, Руси и других стран, а вторая в русских лицевых рукописях. При этом рукописные Апокалипсисы, по всей видимости, дольше сохраняли более древнюю



Ил. 16. Фреска внешнего нартекса собора св. Георгия в монастыре Ксенофонт. Апокалипсис, гл. 10 (28)

систему деления текста новозаветного Откровения на 72 главы, уходящую корнями во времена написания толкований св. Андреем Кесарийским. То же можно сказать и о некоторых элементах иконографии. Затронем хотя бы слегка этот аспект, выбрав две достаточно показательные детали росписей афонских монастырей и миниатюр из рукописей разных редакций.

Изображение явления ангела, облаченного в облако (гл. 10 (28)) на фресках Дионисиата, Ксенофонта, Ивилона и других монастырей следует за изображением на гравюрах Дюрера и его последователей и представляет ангела реально облаченным в облако (ил. 16). Изображения на миниатюрах могут различаться: ангел традиционно может быть облачен в длинную рубаху или хитон (ил. 17), а может быть изображен в соответствии с западной традицией «в облаке» (ил. 18).

Образ Вавилонской блудницы (гл. 17 (53)) в стенописи Дионисиата и

<sup>51</sup> Буслаев Ф. И. Свод изображений... С. 171, 554–584; Грибов Ю. А. Иоанна Богослова Откровение... С. 743; Подковырова В. Г. Лицевой Апокалипсис XVII в. из фондов БАН (16.18.4). К вопросу о редакции цикла миниатюр // Материалы и сообщения по фондам БАН. СПб., 2013. С. 93–130.

<sup>52</sup> См. примеры иллюстраций из рукописи ИРЛИ, ОП, оп. 23, № 123 в кн.: Апокалипсисы Русского Севера... С. 13, 119, 145, 155.



Ил. 17. «О седмом ангеле, одеяном облаком...». Апокалипсис, гл. 28. БАН, 16.18.4. Рукопись. 70–80-е гг. XVII в. Л. 93 об.

Ксенофонта (ил. 2) также близок изображению на гравюре Дюрера. В русской рукописной традиции блудница может быть изображена в традиционной одежде (ил. 19), а может иметь «дюреровско-афонское» платье и головной убор (ил. 20). Ряд примеров можно продолжить и далее.



Ил. 18. «О седмом ангеле, одяном облаком...». Апокалипсис, гл. 28.  
БАН, Тек. пост. 764. Рукопись.  
Втор. пол. XIX в. Л. 81



Ил. 19. «Како ангел виденную тайну сказует». Апокалипсис, гл. 54.  
БАН, 16.18.4. Рукопись.  
70–80-е гг. XVII в. Л. 140 об.

Эволюция иконографии видений Иоанна Богослова в православной традиции на протяжении XVI–XX вв. проходила в циклах книжных миниатюр и в росписях во многом схожим образом: структура их серьезно трансформировалась, но при этом общим принципом композиции оставалось следование делению текста, а количество изображений в памятнике было напрямую связано с количеством глав. Нельзя не учитывать, что существует достаточно много циклов гравюр и миниатюр, где число изображений произвольно. Например, Дюрер создал 15, а затем еще 2 дополнительные гравюры к новозаветному Откровению; в лицевых Апокалипсисах может быть и 8, и 118 миниатюр. Но главное, что для адекватного понимания процесса формирования цикла изображений важно сравнивать их в полном объеме, а не отдельные изображения из цельного ряда. Еще Ф. И. Буслаев в монографии 1884 г. предложил методику изучения лицевых Апокалипсисов, где главным принципом является обязательное последовательное описание каждой миниатюры, что только и дает возможность сравнивать памятники.

Можно высказать гипотезу, что история взаимодействия циклов фресок монастырей Афона и русских рукописей на сюжет новозаветного Откровения имеет более долгую историю, если мы предположим, что ранние



Ил. 20. «Как ангел виденную тайну скажет».  
Апокалипсис, гл. 54. БАН, Тек. пост. 764.  
Рукопись. Втор. пол. XIX в. Л. 159 об.

ем западных гравированных изданий, и общность их иконографии была опосредованной. При этом русские миниатюры явно сохранили большую близость к византийским традициям.

росписи (не позднее XIV в.), все-таки украшали когда-то стены и преддверия одного или нескольких соборов или трапезных на Святой Горе. (Впоследствии эти фрески исчезли или были покрыты более поздней стенописью.) Раннюю роспись гипотетически мог видеть там Феофан Грек в третьей четверти XIV в. Позднее он, соединив свои афонские впечатления с воспоминаниями о росписях, содержащих отдельные сюжеты на темы Апокалипсиса, из Капподокийских, Константинопольских и Новгородских храмов, составил уже свой собственный цикл фресок 1405 г. в Благовещенском соборе Московского Кремля. Эти стенописи были воспризведены в перестроенном храме 1416 г. и, в свою очередь, явились основой иконы «Апокалипсис» Успенского Кремлевского собора. А сама эта икона стала образцом для первых циклов в рукописных лицевых памятниках.

В XVI в. циклы апокалипсических росписей на Афоне, также как и циклы миниатюр в рукописях на Руси, создавались под непосредственным влиянием

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ п/п	Главы Ерми-ний	Фрески Ксенофа	Фрески Диони-сиата	Гравюры в «сентябрьской» Библии Лютера	Главы по Вульгате	Главы по Толкованию св. Андрея Кесарийского
1	1	1	1	1	1	1, 2 (Слово* 1)
2	нет	нет	нет	нет	нет	3–9 (Слова 1, 2, 3)
3	2	2	2	2	4 +5	10–12 (Слово 4)
4	3	3	3	3	6,1–8	13–16 (Слова 5, 6)
5	4	4	4	4	6, 9–11	17 (Слово 6)
6	5	5	5	5	6, 12–17	18 (Слово 6)
7	6	6	6	6	7, 1–8	19 (Слово 7)
8	7	нет	нет	6	7, 9–17	20 (Слово 7)
9	8	7	7	7, 8, 9, 10, 11	8	21–25 (Слова 7, 8, 9)
10	9	8	8	12	9, 1–12	26 (Слово 9)
11	10	нет	9	13	9, 13–21	27 (Слово 9)
12	11	9	10	14	10	28, 29 (Слово 10)
13	12	10	11	15	11, <i>1–14**</i>	30, <i>31</i> (Слова 10, 11)
14	13	нет	нет	15	11, <i>15–19</i>	<i>32</i> (Слово 11)
15	14	11	12	16	12	<i>33 35</i> (Слова 11, 12)
16	15	12, 13	13	17	13	36–38 (Слова 12, 13)
17	16	13, 14	14	18	14, 1–13	39–42 (Слова 13, 14)
18	17	15	15	19	14, 14–20	43, 44 (Слово 15)
19	18	16	16	20 — к гл. 16	15, 16	45–52 (Слова 15, 16, 17, 18)
20	19	17	17	21	17	53, 54 (Слово 18)
21	20	18	18	22 — к гл. 18	18 и 19,1–10	55–57 (Слово 19)
22	21	19	19	23	19, 11–21	58, 59 (Слово 20)
23	22	нет	20	24	20, 1–10	60–63 (Слова 20, 21)
24	23	нет	нет	25	20, 11–15	64 (Слово 22)
25	24	20	21	26	21	65–67 (Слова 22, 23)
26	нет	нет	нет	нет	22	68–72 (Слова 23, 24)

\* В данном случае в таблице употребляется лексема «Слово» для обозначения деления на части, так как лексема «Глава» уже использована для обозначения деления текста св. Андреем Кесарийским на 72 фрагмента для составления к ним толкований. В рукописях для обозначения соответствующих делений употребляются разные обозначения (Глава, Слово, сущее и т. д.).

\*\* Жирным курсивом выделены несовпадающие границы в делении текста.

## Summary

### **V. G. Podkovyrova The Athos's wall paintings and iconography of the Russian illustrated Apocalypses**

The article discusses the sources of the iconography of the image cycles to the text of John the Revelator's Apocalypses in the Orthodox tradition and the connection of this problem with the iconography of Athos wall paintings. The earliest of survived cycles of the Athos frescoes on the subject and the Russian manuscripts with illustrated Apocalypses are dated the same time — about the middle of the 16th century. The observed similarity in the iconography is connected greatly not with the mutual influences, but, probably, with the same sources. They used the engravings from Western European publications. But important difference of the frescoes and miniatures cycles deals with the division of the text into parts: 22 in the wall paintings and 72 in manuscript miniatures. Comparison of the cycles, including a correlation with the description of scenes in the Hermine of Dionysius from Fournà and images of «September» Bible (Luther's) shows a larger dependence of the Greek Post-Byzantine monuments from Western sources and the preservation of older structural and iconographic elements in the Russian ones.

*В. В. Игошев (Москва)*

**СЕРЕБРЯНАЯ МИТРА  
ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ГРИГОРИЯ V  
РАБОТЫ РУССКОГО МАСТЕРА КОНЦА XVIII – НАЧАЛА XIX ВЕКА  
ИЗ МОНАСТЫРЯ СВЯТОГО ИЛИИ ПРОРОКА  
НА ОСТРОВЕ САНТОРИНИ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКО-ГРЕЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ)\***

Цель данной статьи — привлечь внимание к уникальной реликвии — серебряной митре Патриарха Константинопольского Григория V (в миру — Георгий Ангелопулос, 1745–1821), трагическая судьба которого неотделима от истории Афона. Возможно, в монастырях Афона хранятся различные части его полного облачения (наперсный крест, панагия, саккос с омофором, палицей и подризником), которые были присланы из Санкт-Петербурга в Одессу в июне 1821 г. в день похорон по личному распоряжению императора Александра I (1777–1825). Все части патриаршего облачения происходят из дворцовой казны и были предназначены для пожалования за заслуги особо значимым лицам российского духовенства. А серебряная митра, украшенная эмалевыми дробницами и жемчугом, была выбрана лично князем Голицыным и графом Аракчеевым из числа многих митр в ризнице Александро-Невской Лавры. После перенесения останков Патриарха в Грецию в 1871 г. и перезахоронения в кафедральном Благовещенском соборе в Афинах части его облачения, вероятно, были разосланы как реликвии по монастырям, которые были тесно связаны и любимы Патриархом Григорием V. Хорошо известно, что в конце XVIII – начале XIX в., Патриарх жил на Афоне в Иверском монастыре и Великой Лавре, а также много содействовал восстановлению русского монастыря вмч. Пантелеимона<sup>1</sup>.

В июле 2010 г. в православных храмах греческого острова Санторини (Тира) было проведено исследование русских произведений церковного искусства в рамках совместного проекта Российского государственного научного фонда (РГНФ) и Центра греко-российских исторических исследований (КЕРИЕ). Были выявлены и систематизированы 127 предметов церковного искусства, которые являются ярким свидетельством прочных торговых и культурных связей жителей небольшого греческого острова с единой Россией. Санторини вместе с другими островами Эгейского архипелага в конце XVIII –

---

\* Исследование выполнено благодаря финансовой поддержке по гранту РГНФ № 10-04-00664а/г в 2010 и 2011 гг. Руководитель проекта — В. В. Игошев (Москва). В исследовании принимали участие: В. Г. Пуцко (Калуга), Е. Л. Конявская (Москва), Л. А. Герд (Санкт-Петербург); с греческой стороны: П. Н. Стаму (Афины), С. Мозакис (Афины). Благословение на исследование получено у епископа Епифаниуса.

<sup>1</sup> Герд Л. А. Григорий V // ПЭ. М., 2006. Т. XII. С. 802–603; Преображенский А. Ф. Григорий V, патриарх Константинопольский. Обзор его жизни и деятельности. Казань, 1906.

начале XIX в. получает значительное экономическое и политическое развитие благодаря интенсивной торговле, что стало возможным во многом благодаря России. В это время значительно усиливается греческий флот. Используя проводившуюся русским правительством политику «покровительства» православным народам, проживавшим в Османской империи, греческие торговые суда получили гарантии своей безопасности, поскольку большая их часть плавала под российским флагом. Многие памятники русского церковного искусства, обнаруженные в храмах Санторини, имеют литургические, владельческие или иные надписи, сделанные кириллицей, а на



*Ил. 1. Митра Патриарха Григория V*

серебряных предметах отпечатаны клейма, позволяющие установить точную дату, место создания изделий, а также имя мастера или название ювелирной мастерской<sup>2</sup>. На некоторых вещах, сделанных из серебра, клейма отсутствуют.

К таким произведениям (без клейм) относится замечательная реликвия, исследованию которой и посвящена данная статья. Это серебряная митра Патриарха Константинопольского Григория V (1797–1798, 1806–1808, 1818–1821), бережно

<sup>2</sup> Предметы русского церковного искусства, выявленные на острове Санторини, созданы в конце XVIII – начале XX в. в Москве, Санкт-Петербурге, Новочеркасске, Ростове-на-Дону, Киеве, Одессе, Варшаве, в Нижегородской губернии и в других регионах Российской империи. Отдельные вещи изготовлены греческими мастерами, копирующими русские образцы. Часть предметов, вероятно, куплена на пожертвования прихожан, как греков, так и русских, и доставлена на остров на кораблях. Каталог с атрибуцией всех выявленных на Санторини, Патмосе и в музеях Афин русских произведений церковного искусства передан с отчетом в конце 2011 г. в РГНФ. Результаты исследований на Санторини, фотографии, каталог с описаниями и атрибуцией 127 произведений в ноябре 2011 г. переданы греческой стороне. Материал по исследованию и атрибуции произведений русского церковного искусства в Греции частично опубликован. См.: Игошев В. В. Произведения русской церковной утвари XVIII–XIX вв. в храмах на греческом острове Санторини // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. 2010. № 9 (79). С. 4–28; Игошев В. В., Стаму П. Н. Русские предметы серебряной церковной утвари на Санторини. Исследование и атрибуция // Реликвия. Реставрация. Консервация. Музеи. 2012. № 28. С. 4–9; Игошев В. В.: 1) Произведения русского церковного искусства рубежа XIX–XX веков в Греции // Русское искусство. 2013. Вып. 2. С. 40–47; 2) Драгоценная церковная утварь, иконы и вещи личного благочестия русской работы XVI–XVII веков в Греции // Искусствознание. 2013. № 1–2. С. 39–67.



Ил. 2. Звонница монастыря Св. Илии Пророка на Санторини

хранящаяся под стеклянным футляром в небольшом музее (древлехранилище) монастыря Св. Илии Пророка, расположенного на самой высокой вершине острова Санторини<sup>3</sup> (ил. 1). С самого основания монастырь Св. Илии Пророка был крупным духовным, национально-культурным центром и подчинялся Патриарху Константинопольскому. Здесь с 1806 и до 1845 г. действовала Народная школа, где дети изучали родной греческий язык. Монастырь славился богатством и даже имел свой торговый корабль, приносящий доход. Кроме митры в монастыре имеются и другие предметы церковного искусства русской работы, в том числе — самый большой колокол, подвешенный на верхнем ярусе звонницы, отлитый в XIX в. на колокольном заводе Алексея Ивановича Бурцева в Ростове-на-Дону<sup>4</sup> (ил. 2). Жителями Санторини в конце XVIII — первой трети XIX в. из России доставлялись для местных храмов роскошные паникадила, а в 1832 г. на Афон, в Ватопедский монастырь, были отправлены два паникадила, заказанные в Москве<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Фотографии 1–8 выполнены автором данной статьи.

<sup>4</sup> См.: Игошев В. В. Произведения русской церковной утвари XVIII–XIX вв. в храмах на греческом острове Санторини. С. 24–25, № 63; ил. 41–42.

<sup>5</sup> Игошев В. В. Исследование аналогичных паникадил из московского Покровского собора и греческих храмов Санторини // Покровский собор в истории и культуре России: Материалы науч. конф., посвященной 450-летию Покровского собора (12–14 октября 2011 года). М., 2013. С. 171–178.



*Ил. 3. Нижняя часть митры Патриарха Григория V*

Но прежде чем изучить уникальный памятник патриаршего облачения, необходимо напомнить историю возникновения митры, поскольку со временем форма, декор, материал и техника изготовления этих предметов значительно изменялись. В греческой церкви издавна при богослужении в таком головном уборе служили только патриархи<sup>6</sup>. Слово «митра» происходит от греческого ΜΙΤΡΑ – «повязка на голову»<sup>7</sup>. Древние митры в виде повязок носили первые христианские епископы. Со временем повязка приобрела форму шапки с открытым верхом или короны.

В России древнейшие митры святителей имели форму обычных шапок с закрытым верхом полусферической формы или цилиндрическую с плоским верхом. Их делали из дорогих тканей, украшали шитьем и жемчугом. Своей формой такие митры схожи с княжескими головными уборами. Так же, как и княжеские шапки, древнерусские митры в нижней части были оторочены мехом. В письменных источниках и в надписях на самих предметах они назывались «властелинскими» или «святительскими шапками», или просто «шапками». К подобному типу древнерусских предметов патриаршего облачения относится шапка 1595 г.,

<sup>6</sup> Дмитриевский А. А. Митра. Историко-археологический очерк // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1903.

<sup>7</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Изд. 4-е. М., 2003. Т. 2. С. 629; Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1900 (репринт: М., 2001), С. 307; Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / отв. ред. Н. Ю. Шведова. М., 2007. С. 451.



Ил. 4. Изображение чеканного двуглавого орла на митре Патриарха Григория V

принадлежавшая Патриарху Иову, с круглым плоским верхом и шитым изображением поясных фигур Деисуса на невысокой тулье<sup>8</sup>. В музейных собраниях России сохранились аналогичные митры с вышитыми поясными фигурами Деисуса, Голгофского креста, херувимов и серафимов и другими священными изображениями, а также с вышитой вкладной надписью вязью, опоясывающей нижнюю часть головного убора<sup>9</sup>. Подобные митры, сделанные из ткани, были декорированы не только шитьем и жемчугом, но и драгоценными

---

<sup>8</sup> Митра сделана с круглым плоским верхом и шитыми изображениями «Богоматерь Воплощение» и поясных фигур Деисуса, с крепящейся между святыми серебряной пластиной с гравированной надписью и Голгофским крестом (Маясова Н. А. Древнерусское шитье: Каталог. М., 2004. С. 220–221, № 64).

<sup>9</sup> Примерами могут служить несколько сохранившихся святительских головных уборов: 1) митра конца XVI в., происходящая из Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря, хранящаяся во Владимиро-Суздальском музее. Поясные вышитые изображения Деисуса на тулье этой шапки разделены четырьмя ветвями узорчатого креста на четыре сегмента — по три фигуры с херувимом или серафимом сверху (Трофимова Н. Н. Русское прикладное искусство XIII – начала XX вв. из собрания Государственного объединенного Владимиро-Суздальского музея-заповедника. М., 1982. С. 159–160, № 44); 2) митра 1651 г., поступившая из ростовского Богоявленского Авраамиева монастыря в Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль» (Шиманская М., Метелица С. (авт.-сост.). Монастыри и храмы земли Ярославской. Краткая иллюстрированная энциклопедия. Ярославль; Рыбинск, 2000. Т. 1. С. 84); 3) архиерейская шапка 1654 г., происходящая из Ферапонтова монастыря, сохранившаяся в Государственном Русском музее (Русские монастыри. Искусство и традиции. Государственный Русский музей: Альбом. СПб., 1997. С. 71).

камнями, серебряными и золотыми дробницами со священными изображениями, орнаментом и надписями, выполненными в разных техниках (скань, гравировка, оброн, чеканка, эмаль, чернь и другие). К подобным памятникам относится, например, митра, изготовленная в царских мастерских в 1641–1642 гг. и подаренная царем Михаилом Фёдоровичем Синайскому монастырю<sup>10</sup>.

Начиная с середины XVII в. форма русской «властелинской шапки» изменяется под влиянием нововведений Патриарха Никона. Следуя греческим образцам, митра становится грушевидной — ее верхняя часть делается шарообразной в виде купола, плавно переходящей в нижнюю цилиндрическую часть тульи, которая была меньшего диаметра. С середины XVII в. патриаршие митры в России нередко полностью изготавливали из драгоценных металлов скрестиком наверху. Архиерейские шапки выковывали из тонких серебряных золоченых пластин, декорировали чеканными и резными священными изображениями, вкладными надписями, орнаментом, жемчугом, драгоценными камнями и эмальями<sup>11</sup>. Подобные сохранившиеся предметы со временем переделывались, на многих отсутствуют вкладные надписи, поэтому их атрибуция представляет определенную сложность<sup>12</sup>. В России после упразднения патриаршества митрой постепенно стали называть головной убор всех епископов, архимандритов и протоиереев<sup>13</sup>. Большая часть «шапок архимандричьих» имела схожие с головными уборами митрополитов форму и декор, но те были не столь роскошными.

Митра Патриарха Григория V, изготовленная из золоченого серебра, имеет шарообразную форму, которая плавно переходит в несколько меньшего диаметра цилиндрическую форму тульи в нижней части<sup>14</sup>. По нижнему краю

---

<sup>10</sup> Исследованию и атрибуции синайской митры и аналогичных произведений древнерусских мастеров первой половины XVII в. посвящена статья: Игошев В. В. Митра из Синайского монастыря работы московских мастеров 1641–1642 года и аналогичные архиерейские шапки первой половины XVII в. // Каптеревские чтения. М., 2012. Вып. 10. С. 247–265.

<sup>11</sup> Например, к таким цельнометаллическим предметам относится золотая митра, сделанная в Москве царскими мастерами в 1685 г. (См.: Государственный исторический музей: Альбом. М., 2006. С. 95).

<sup>12</sup> См.: Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению. Рисованы академиком Ф. Г. Солнцевым. М., 1849–1853. Отд. I. С. 120–132, № 51–56; 85–91; Уварова П. С. Каталог ризницы Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле. М., 1897. С. 16–20; Николаева Т. В. Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. Л., 1968. С. 220–223, № 120–122; Троице-Сергиева лавра и русские государи. Реликвии и художественные сокровища: Каталог выставки. М., 2002. С. 124, № 91; Сохраненные святыни Соловецкого монастыря: Каталог выставки. М., 2001. С. 239, 242–243, 252–253, № 86, 89, 97; Мартынова М. В. Московская эмаль XV–XVII веков: Каталог. М., 2002. С. 78–80, № 45; с. 171–176, № 161–164; Собор русских патриархов. К 90-летию восстановления патриаршества в Русской Православной Церкви. М., 2007. № 114; Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XVI–XVII веков / ред.-сост. И. А. Стерлигова. М., 2008. С. 433–437, № 162–165.

<sup>13</sup> См.: Голубцов А. П. Соборные чиновники и особенности службы по ним. М., 1907. С. 84; Дмитриевский А. А. Новгородские шапки-митры // Труды XV Археологического съезда в Новгороде 1911 г. М., 1914. Т. 1. С. 215–221.

<sup>14</sup> Серебро, чеканка, финифть, стекла, жемчуг, золочение. Диаметр — 25,5 см. Диаметр основания — 18,0 см. Высота — 25,5 см.

митра опоясана широкой полосой чеканного вьющегося мощного стебля с листьями аканта, от которого вверх отходят виноградные листья (ил. 3). Такой узор сделан с просечным фоном, в цветочных розетках здесь крепятся цветные стекла в гладких оправках (кастах). На лицевой стороне митры, в месте пересечения широкой и более узкой орнаментальной каймы, припаяно чеканное изображение двуглавого орла с императорской короной, скипетром и



*Ил. 5. Верхняя часть митры Патриарха Григория V*

цветными стеклами в гладких оправках (ил. 4), а в верхней части отчеканено «сияние» в виде прямых рельефных лучей. Здесь же, вверху в центре, сделана небольшая чеканная цветочная розетка, которую венчает крестик с небольшими шариками на концах его ветвей (ил. 5). Форма этого четырехконечного крестика с четырьмя стеклянными зелеными каплевидными бусинами ориентирована на четыре стороны.

На гладкой поверхности митры крепятся четыре финифтяных овальных медальона с поясными изображениями евангелистов и надписями: «[...] ИОАННЪ», «С[ВЯТОЙ] Е[ВАНГЕЛИСТ] МАТФЕЙ» (ил. 6), «С[ВЯТОЙ] Е[ВАНГЕЛИСТ] МАРКО» (ил. 7). Такие дробницы, сделанные на тонких медных пластинах в технике расписной эмали, очень хрупкие. Три из них имеют сколы финифти, а надпись на медальоне с изображением евангелиста Луки утрачена. Каждая дробница обрамлена жемчужной обнизью, крепящейся на проволоке, плотно прилегая к чеканному желобку. Форма и техника изго-



Ил. 6. Дробница с финифтяным изображением евангелиста Матфея

удалялась мастером. На некоторых накладных припаянных деталях такие серебряные проволочные скобы сохранились: например, на чеканных венках из дубовых листьев или на чеканном изображении двуглавого орла (ил. 4). Парные отверстия, которые остались от крепления проволочных скоб, хорошо видны в нижней части митры — между чеканным стеблем аканта и гладким желобком, предназначенным для крепления жемчужной обниси (ил. 3).

Высокий технический и художественный уровень исполнения этой митры, своеобразие стиля и техники исполнения чеканного растительного орнамента, двуглавого орла, увенчанного императорской короной, указывают на работу столичного, вероятно, Санкт-Петербургского серебряных дел мастера конца XVIII — начала XIX в. (до 1821 г.) Для атрибуции этого уникального произведения серебряного дела необходимо изучить не только типологию, стилистические и технико-технологические особенности митры, но и историю ее бытования, связанную с патриархом Григорием V.

Патриарх Константинопольский Григорий V во время восстания за независимость Греции был повешен по приказанию турецкого султана на воротах Патриархии в Константинополе в день Пасхи 10 мая 1821 г. На четвертый день его тело после поруганий было брошено в море<sup>15</sup>. Русский историк И. И. Соколов писал: «Вождь церкви, вселенский православный патриарх, духовный отец и представитель всего греческого народа, повешенный на воротах

товления этих чеканных кантов, а также способ крепления жемчуга идентичны чеканному желобку, сделанному в нижней части митры. Каждый из четырех овальных финифтяных медальонов обрамляет венок из чеканных дубовых веток с желудями.

Все серебряные детали митры, выполненные в технике рельефной чеканки — ажурные орнаментальные полосы, двуглавый орел, навершие в виде лучей «сияния», обрамления эмалевых дробниц в виде венков из листьев дуба, — для удобства и надежности пайки во многих местах предварительно скреплялись с гладкой поверхностью митры. Такое соединение производилось перед пайкой с помощью небольших «П»-образных скоб, сделанных из тонкой серебряной нити. В отдельных местах после пайки серебряная нить

<sup>15</sup> См.: Герд Л. А. Григорий V. С. 603.

патриархии в великий праздник Пасхи, подвергшийся самому бесчеловечному наказанию, без суда и расследования его дела,— это в глазах греков было событием чрезвычайной важности, было образцом истинного исполнения христианского долга, принесением себя в искупительную жертву за спасение других, мученичеством за веру и отечество. Поэтому кончина Григория V религиозно освятила и нравственно возвысила, в сознании греков, их борьбу с турками, вдохнула в них новые силы, нравственно укрепила и оправдала их подвиги и труды. Сами турки впоследствии были крайне изумлены, когда увидели, что кончина мученика, вместо того, чтобы прекратить и подавить восстание, расширила и утвердила его»<sup>16</sup>. Тело Патриарха было найдено греческими моряками и тайно доставлено на судне «Св. Николай» под русским флагом в Одессу<sup>17</sup>. В Одессе состоялась торжественная траурная церемония похорон. Для погребения Патриарха Григория V император Александр I (годы правления – 1801–1825) приказал выдать из придворной ризницы патриаршее облачение и митру с крестом, а из Казенной палаты Одессы — необходимые для погребения деньги<sup>18</sup>.

Из Санкт-Петербурга от императора в Одессу был послан алтабасный золотой саккос с омофором, палицей, подризником и другими принадлежностями архиерейского облачения. Крест и панагия (без драгоценных камней) были взяты «из кабинета Его Величества». Однако в придворной ризнице не нашлось митры. Император Александр Павлович прика-

казал выдать митру из ризницы Александро-Невской Лавры. О поисках такой митры в ризнице этой обители повествует статья в журнале «Русская старина»: «Наместник лавры, архимандрит Товия, выбрал самую бедную, да к тому же траурную митру, отделанную жемчугом, число зерен которой простиралось до 1085 штук. Князю Голицыну показалась такая митра очень ценной, такую же



*Ил. 7. Дробница с финифтяным изображением евангелиста Марка*

<sup>16</sup> Соколов И. И. Константинопольская церковь в XIX веке. Опыт исторического исследования. СПб., 1904. Т. 1. С. 193–194.

<sup>17</sup> Преображенский А. Григорий V, патриарх Константинопольский. С. 476.

<sup>18</sup> Жмакин В., священник. Погребение Константинопольского патриарха Григория V в Одессе // Русская старина. 1894. Т. 82, кн. 12. С. 206–209.



*Ил. 8. Надгробие, установленное Патриарху Григорию V в кафедральном Благовещенском соборе в Афинах*

признал ее и граф Аракчеев. Архимандрит Товия представлял на выбор Голицыну из лаврской ризницы еще четыре митры более ценные, и князь Голицын, в конце концов, должен был остановиться на первой митре, рекомендованной архимандритом Товиею [...] Все принадлежности патриаршего облачения посланы были в Одессу с фельдъегерем Вороновым»<sup>19</sup>. На исследуемой митре из греческого монастыря Илии Пророка на Санторини также нет драгоценных камней, она украшена цветными стеклами в оправках (кастах) и жемчугом. В настоящее время сохранилось только 148 жемчужных зерен, закрепленных на тонкой металлической проволоке вокруг четырех финифтяных дробниц. Недостающие 937 жемчужин, которые крепились на проволоке в нижней части митры — по желобку — утрачены. На чеканном желобке внизу тульи имеются многочисленные отверстия, сделанные специально для крепления этого жемчуга.

В журнале «Русская старина» подробно описана торжественная траурная церемония похорон Патриарха Григория V. По распоряжению военного губернатора Одессы Н. Ф. Ланжерона на 17 июня 1821 г. был назначен вынос, а на 19 июня — погребение Патриарха, в приготовленные два гроба — наружный,

<sup>19</sup> Там же. С. 206.

обитый фиолетовым плисом и обтянутой золотой сеткой, а внутренний — белым атласом. Во время торжественной траурной церемонии тело Патриарха везли на колеснице, запряженной шестью лошадьми, сопровождаемой многолюдным шествием к одесскому Преображенскому собору. После литургии и панихиды здесь было чтение Евангелия, после чего из собора гроб был перевезен в греческую Троицкую церковь, где после совершения панихиды и провозглашения вечной памяти священнослужителями опущен был в каменный склеп, «устроенный в самой церкви на северной стороне алтаря»<sup>20</sup>.

Через 50 лет, в 1871 г., после обращения греческого короля Георга I к императору Александру II, мощи святителя из Одессы были перевезены на греческом корабле «Византион» в Афины в Благовещенский кафедральный собор. Вместе с останками в Грецию была доставлена и серебряная митра. Перезахоронение мощей Патриарха было приурочено к празднованию 50-летия независимости Греческого государства. Пышная и торжественная церемония перезахоронения Патриарха длилась три дня: 8 апреля было открытие останков, 9-го — перенесение их из греческой церкви в кафедральный собор г. Одессы, а 10-го — перенесение на пароход.

В журнале «Странник» за 1871 г. подробно описана траурная церемония перезахоронения Патриарха, здесь же имеется и упоминание о митре. Открытие мощей состоялось «в присутствии высокопреосвященнейшего архиепископа Димитрия, начальственных лиц Одессы и членов эллинской депутации, при запертых дверях храма, склеп, хранивший останки патриарха, был раскрыт, останки с ветхим гробом, по надлежащем освидетельствовании и приложении к нему печати, положены были в новом гробе, поставлены среди храма на катафалке, и затем был допущен к поклонению народ. Тотчас у поставленных у гроба подсвечниках затеплились во множестве свечи. У головы читалось священниками Евангелие. По обе стороны гроба стали диаконы с кадилами, рипидами, дикириями и трикириями. У ног стояли два церковнослужителя с жезлом и примикирием. Далее впереди гроба лежали на бархатной подушке крест и панагия — те самые, которые в 1821 г. вместе с дорогим облачением были присланы Государем Императором к погребению патриарха и которые найдены на гробовой доске внутреннего гроба; далее на серебряном блюде лежали — омофор и митра»<sup>21</sup>.

Григорий V, Патриарх Константинопольский, был канонизирован как священномученик и «мученик за народ» (память 10 апреля)<sup>22</sup>. В Афинах, в кафедральном Благовещенском соборе, на месте захоронения Патриарха Григория V установлен мраморный саркофаг с аллегорическим рельефными изображениями, где дважды воспроизводится митра, форма которой аналогична

---

<sup>20</sup> Всего на погребение Патриарха Константинопольского Григория V казной было истрчено до 4540 рублей. (Жмакин В., свящ. Погребение Константинопольского патриарха... С. 207–209).

<sup>21</sup> Возвращение смертных останков Константинопольского патриарха Григория V из России в Грецию // Странник. 1871. Май. С. 178.

<sup>22</sup> Преображенский А. Ф. Григорий V, патриарх Константинопольский. С. 477; Соколов И. И. Константинопольская Церковь в XIX в. Т. 1. С. 163–176, 456–495.

форме исследуемого памятника. На мраморном саркофаге представлены два златовласых ангела с позолоченными крыльями, которые на ладье перевозят из России в Грецию саркофаг с мощами Патриарха, закрытый белым покрывалом с золотой бахромой. На крышке саркофага — рельефные золоченые изображения посоха, пальмовой ветви и митры. Белый мраморный рельеф контрастно выделен на ярко-голубом фоне. Более крупное скульптурное изображение золоченой митры, покоящейся на подушке с золочеными кистями, есть также в верхней части мраморного саркофага (ил. 08).

Серебряная митра Патриарха Константинопольского Григория V является замечательным памятником русского серебряного дела, обладающим высокой художественной, исторической, мемориальной и музейной ценностью. Она происходит из ризницы Александро-Невской Лавры из Санкт-Петербурга. Вероятно, митра была сделана петербургским серебряных дел мастером в конце XVIII – начале XIX в. Также, как и другие произведения, изготовленные в России и находящиеся в греческих храмах, митра Патриарха Григория V является свидетельством той политической, экономической и духовной поддержки, которую Россия оказывала Греции на протяжении ее борьбы за независимость от Османской империи и, особенно, в сложной политической ситуации в период национально-освободительного восстания в 1820-е гг.

## **Summary**

**V. V. Igoshev**

### **Silver mitre of Patriarch Grigory V of Constantinople of Russian made at the end of the 18<sup>th</sup>-beginning of the 19<sup>th</sup> centuries from the Monastery of St. Ilya the Prophet on the island of Santorini**

In July 2010, at Orthodox shrines and on the Greek island of Santorini, many items of clerical possessions and investiture had been surveyed, with a purpose to reveal the works of Russian clerical arts among them. The present article is about the silver mitre (liturgical headdress) of the Patriarch Grigory V of Constantinople, kept under a glass cover in a small museum (depository) of the Monastery of St. Ilya the Prophet, located on the highest point of the island of Santorini.

# УКАЗАТЕЛЬ ШИФРОВ РУКОПИСЕЙ

## АВСТРАЛИЯ

Мельбурн

*Национальная галерея Виктории*

№ 710/5 286, 287

## АВСТРИЯ

Вена

*Национальная библиотека Австрии (ÖNB)*

Cod. slav. 63 228

## БОЛГАРИЯ

Пловдив

*Национальная библиотека имени Ивана Вазова (НБИВ)*

НБИВ 21 289

## Рильский монастырь

PM 1/5 289

PM 4/7 239, 239 (примеч. 19), 240–243, 248, 251–254

PM 4/8 270

PM 4/10 281

PM 4/14 279, 285 (примеч. 19)

PM 3/6 279, 285 (примеч. 19)

## София

### *Библиотека Болгарской Академии наук (ББАН)*

ББАН 19 210

### *Национальная библиотека имени свв. Кирилла и Мефодия (НБКМ)*

НБКМ 17 71

НБКМ 64 289

НБКМ 150 186

НБКМ 289 66

НБКМ 432 66

НБКМ 518 185

НБКМ 530 185

НБКМ 605 213

НБКМ 859 289

НБКМ 906 185

НБКМ 916 186

НБКМ 961 213

НБКМ 1036 229, 229 (примеч. 25)

НБКМ 1380 210

НБКМ 1039 270

### *Церковно-исторический и архивный институт (ЦИАИ)*

ЦИАИ 27 289

ЦИАИ 30 289

ЦИАИ 40 289

ЦИАИ 340 281

ЦИАИ 374 281

ЦИАИ 1524 289

## ВАТИКАН

### *Ватиканская Апостольская библиотека*

Vat. gr. 862 246

Vat. gr. 1158 286

Vat. gr. 1208 286

Vat. gr. 2290 286, 287, 288

Vat. Ottoboni gr. 14 245

## ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

Оксфорд

*Бодлеанская библиотека*

Auct. T. 5. 34 286, 287 (примеч. 24)

Varocci 40 246

## ГЕРМАНИЯ

Берлин

*Государственная библиотека*

Wuk. 48 70

Мюнхен

*Баварская национальная библиотека*

Cod. gr. 24 246

Cod. slav. 4 278

## ГРЕЦИЯ

Афины

*Национальная библиотека Греции (ΕΒΕ)*

ΕΒΕ, № 1027 245

Афон

*Ватопед*

Cod. gr. 32 168

*Великая Лавра (Лавра св. Афанасия Афонского)*

Θ-216 258

Z-55 185

*Дохиар*

**Cod. gr. 39** 286

*Дионисиат*

**Cod. gr. 4** 284, 286, 287 (примеч. 24)

*Зограф*

**Зограф 54** 66

**Зограф 71 (II.b.10)** 289

**Зограф 72 (II.b.11)** 289

**Зограф 75 (II.b.14)** 289

**Зограф 92** 55

**Зограф 107** 237

**Зограф 134 (III.a.9)** 247

**Зограф 281** 267

**Зограф 287** 208, 209, 209 (примеч. 16 и 18)

**Зограф 288** 210

**Зограф 289** 212

**Зограф 290** 214

**Зограф 291** 215

**Зограф 293** 216

**Зограф 295** 218

**Зограф 297** 220

*Иверский монастырь (Ивирон)*

**Cod. gr. 55** 286

**Cod. gr. 277** 258

**Cod. gr. 520** 168

*Кавсокаливия, скит*

**Cod. gr. 3** 244

*Кутлумуш*

**Cod. gr. 178** 168

## *Пантелеимонов монастырь*

### *Библиотека, славянские рукописи*

**РПМА 5** 268  
**РПМА 9** 181  
**РПМА 11** 268, 269 (примеч. 14)  
**РПМА 17** 268  
**РПМА 18** 268  
**РПМА 20** 269  
**РПМА 22** 267, 269, 270, 270 (примеч. 24), 272  
**РПМА 81** 209, 209 (примеч. 16 и 18)

### *Хиландар*

### *Архив*

**Chil. AS 132/134** 172, 175  
**Chil. AS 156** 172, 176

### *Библиотека, славянские рукописи*

**Хил. 14** 210  
**Хил. 15** 76  
**Хил. 79** 180  
**Хил. 142** 185  
**Хил. 167** 213  
**Хил. 236** 186  
**Хил. 254** 181  
**Хил. 299** 47 (примеч. 3), 55  
**Хил. 300** 51  
**Хил. 301** 52  
**Хил. 307** 267  
**Хил. 308** 267  
**Хил. 332** 193, 193 (примеч. 2), 198, 200  
**Хил. 392** 236, 236 (примеч. 9)  
**Хил. 404** 235, 235 (примеч. 3), 236, 236 (примеч. 9), 237, 238, 238 (примеч. 16),  
239 (примеч. 20), 240, 241, 241 (примеч. 22), 242–246, 248  
**Хил. 422** 210  
**Хил. 455** 223, 224, 227–229  
**Хил. 471** 210  
**Хил. 474** 257, 257 (примеч. 14)  
**Хил. 479** 270, 270 (примеч. 24)

Хил. 482 271  
Хил. 505 271  
Хил. 569 181 (примеч. 13)  
Хил. 799 270

## Метеоры

### *Монастырь Варлаама*

Cod. gr. 78 287  
Cod. gr. 127 30

## Патмос

### *Монастырь Св. Иоанна Богослова*

Cod. gr. 81 287 (примеч. 24)

## ЕГИПЕТ

### Синай

### *Монастырь Св. Екатерины*

Sin. slav. 19 74  
Sin. slav. 23 73

## ИЗРАИЛЬ

### Иерусалим

### *Библиотека Греческого Патриархата*

### *Греческие рукописи*

Cod. gr. 43 195  
Cod. gr. 260 246

### *Славянские рукописи*

Иерус. 13 175

## ИСПАНИЯ

Мадрид  
*Эскориал*

Cod. gr. 523 (Ω II.10) 246

## ИТАЛИЯ

Венеция

*Национальная библиотека св. Марка*

Marc. Gr. II 9 259 (примеч. 23)

Marc. Gr. II 168 244/245

## ЛИТВА

Вильнюс

*Библиотека им. Врублевских Академии наук Литвы (БВАНЛ)*

F 19–142 184

F 19–144 187

F 19–145 184, 187, 191 (примеч. 36)

F 19–154 184, 191 (примеч. 36)

F 19–163 184

F 19–170 184

F 19–173 184

## ПОЛЬША

Варшава

*Национальная библиотека Польши*

Акс. 2625 188

Акс. 2812 189

## РОССИЯ

### Владимир

#### *Владими́ро-Сузда́льский музей-заповедник (ВСМЗ)*

**ВСМЗ 5636/399** 262 (примеч. 1)

**ВСМЗ 399** 263 (примеч. 5)

### Москва

#### *Госуда́рственный истори́ческий музей (ГИМ)*

**Барс. 1153** 211

**Воскр. 1-бум.** 78 (примеч. 25)

**Воскр. 9-перг.** 174

**Забел. 236** 265 (примеч. 13)

**Син. 45** 258

**Син. 46** 258

**Син. 198** 258

**Син. 213** 226

**Син. 337** 200 (примеч. 60)

**Син. 383** 257, 257 (примеч. 14), 258

**Син. 435** 200 (примеч. 60)

**Син. 558** 199

**Син. 742** 77 (примеч. 24)

**Син. 905** 176

**Син. греч. 241** 259

**Увар. 46** 170

**Увар. 56-F** 31

**Увар. 497** 258

**Усп. 18-бум.** 77 (примеч. 24)

**Хлуд. 168** 186

**Чуд. 15** 77 (примеч. 24)

**Чуд. 167** 262

#### *Росси́йская госуда́рственная библиоте́ка (РГБ)*

**Бел. 1** 226 (примеч. 18), 229 (примеч. 25)

**Волок. 462** 77 (примеч. 24)

**Волок. 506** 265 (примеч. 13)

**Волок. 571** 101 (примеч. 8)  
**Григ. 21.2/М.1703.2** 239 (примеч. 19), 252 (примеч. 37)  
**Григ. 28 /М.1708** 50  
**Григ. 37/М.1719** 267  
**Григ. 42/М.1725** 66  
**Егер. 6** 308  
**Егор. 253** 265, 265 (примеч. 13)  
**Егор. 543** 78  
**Егор. 1055** 258  
**Егор. 1056** 258  
**МДА 80** 258  
**МДА 81** 258  
**МДА 152** 77 (примеч. 24)  
**МДА 154** 226 (примеч. 18)  
**МДА 168** 199, 199 (примеч. 45, 47 и 49)  
**Никифор. 500** 265 (примеч. 13)  
**ОИДР 109** 265 (примеч. 14)  
**Пряниш. 138** 265 (примеч. 13)  
**Рогожск. 562** 77 (примеч. 24)  
**Рум. 34** 101 (примеч. 8)  
**Рум. 445** 77 (примеч. 24)  
**ТСЛ 11** 168  
**ТСЛ 167** 226, 226 (примеч. 20)  
**ТСЛ 169** 226, 226 (примеч. 20)  
**ТСЛ 174** 226, 226 (примеч. 20)  
**ТСЛ 175** 226, 226 (примеч. 20)  
**ТСЛ 182** 226, 226 (примеч. 20)  
**ТСЛ 185** 226, 226 (примеч. 20)  
**ТСЛ 190** 226, 226 (примеч. 20)  
**ТСЛ 209** 265 (примеч. 13)  
**ТСЛ 216** 87 (примеч. 19)  
**ТСЛ 253** 85 (примеч. 14)  
**ТСЛ 308** 226 (примеч. 18)  
**ТСЛ 385** 87 (примеч. 21)  
**ТСЛ 399** 86 (примеч. 16)  
**ТСЛ 468** 188  
**ТСЛ 469** 188  
**ТСЛ 481** 187  
**ТСЛ 482** 187  
**ТСЛ 490** 188  
**ТСЛ 491** 189  
**ТСЛ 669** 77 (примеч. 24)

ТСЛ 704 226, 226 (примеч. 20)  
ТСЛ 746 77  
ТСЛ 753 226, 226 (примеч. 18 и 20)  
ТСЛ 757 226, 226 (примеч. 20)  
ТСЛ 766 226 (примеч. 18), 229 (примеч. 25)  
Унд. 1321 258

*Российский государственный архив древних актов (РГАДА)*

МГАМИД, № 591 109 (примеч. 58), 110 (примеч. 60)  
МГАМИД, № 1597 262 (примеч. 1)  
Обол. 16 225, 226, 226 (примеч. 18), 227, 228, 229

**Санкт-Петербург**

*Библиотека Российской Академии наук (БАН)*

Арханг. Д. 532 308  
Арханг. С. 141 258  
Белокрин. 13 172  
Дмитр. 47 209, 209 (примеч. 18)  
Осн. собр. 16.3.13 199, 199 (примеч. 47)  
Осн. собр. 16.18.4 297, 300, 301, 304, 310, 311  
Осн. собр. 33.5.10 307  
Осн. собр. 33.8.14 265 (примеч. 13)  
Плюшк. 167 299  
Тек. пост. 13 223, 223 (примеч. 2), 224, 225, 226, 226 (примеч. 18), 227, 228, 229  
Тек. пост. 764 298, 311, 312  
Тек. пост. 1328 302, 306

*Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом) (ИРЛИ)*

ОП, оп. 23, № 123 309 (примеч. 52)

*Российская национальная библиотека (РНБ)*

Гильф. 34 239, 239 (примеч. 17 и 19), 240, 241, 241 (примеч. 22), 242, 248–251  
Греч. 249 200  
Кир.-Бел. 45/1284 77  
Кир.-Бел. XII 265, 266  
ОСРК, Ф.п.І.26 174, 175  
ОСРК, Ф.п.ІV.1 95 (примеч. 24)

ОСРК, Q.п.І.15 70  
ОСРК, Q.п.І.39 267  
ОСРК, Q.п.І.40 66  
ОСРК, F.І.476 77 (примеч. 24)  
ОСРК, F.І.80 265 (примеч. 13)  
Погод. 31 225, 225 (примеч. 15), 226–229  
Погод. 246 265 (примеч. 13)  
Солов. 87/87 258  
Солов. 88/88 258  
Солов. 89/89 258  
Солов. 470/489 258  
Соф. 1276 225, 226 (примеч. 18), 227–229  
СПбДА, А II/ 213 200

## СЕРБИЯ

### Белград

#### *Архив Сербской Академии наук и искусств (САНУ)*

САНУ 69 286, 289  
САНУ 135 258  
САНУ 276 279  
САНУ 286 186  
САНУ 358 186  
САНУ 361 180, 181

#### *Музей Сербской Православной Церкви (МСПЦ)*

МСПЦ 84 185  
МСПЦ 140 258  
МСПЦ 153 186  
МСПЦ 173 289  
МСПЦ 354 289  
МСПЦ 716 198

#### *Национальная библиотека Сербии (НБС)*

НБС 6 (старое собрание) 175  
НБС 26 223, 223 (примеч. 2), 225, 227, 228

**НБС 43** 51  
**НБС 59** 270  
**НБС 333** 289  
**НБС 647** 180, 181, 182

***Патриаршая библиотека (ПБ)***

**ПБ 70** 47 (примеч. 3), 51  
**ПБ 116** 196 (примеч. 26)  
**ПБ 158** 198

***Университетская библиотека имени Светозара Марковича (УБ)***

**УБ 43** 289  
**УБ, Фор. 28** 47 (примеч. 3), 51

**Высокие Дечаны, монастырь**

**Дечаны 32** 180, 181, 182  
**Дечаны 35** 181  
**Дечаны 111** 47 (примеч. 3)

**Дубоки поток, монастырь**

**Дубоки поток 2** 185

**Николяц, монастырь**

**Николяц 36** 185  
**Николяц 67** 54

**Печ (монастырь Печской Патриархии)**

**Печ 41** 181

**Фенек, монастырь**

**Фенек 28** 196

**Ягодина**

***Краеведческий музей (ЗМЈ)***

**ЗМЈ, Тирић 2** 209, 209 (примеч. 18)

# СОЕДИНЕННЫЕ ШТАТЫ АМЕРИКИ

Балтимор

*Музей искусств Уолтера*

W 535 287

## УКРАИНА

Киев

*Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского (НБУ)*

Выдубиц. 567 187

НБУ 299 258

Софийск. 104 (105) 199

Львов

*Национальная научная библиотека им. В. С. Стефаника (ННБС)*

собр. А. С. Петрушевича, № 450/1 188

собр. Библиотеки Института «Народный Дом» во Львове, № 48 188

собр. Библиотеки Научного общества им. Т. Г. Шевченко во Львове, № 59 188

собр. Центрального василианского архива и библиотеки во Львове, № 91 190

собр. Центрального василианского архива и библиотеки во Львове, № 687 188

собр. Центрального василианского архива и библиотеки во Львове, № 778 188

*Национальный музей им. Андрея Шептицкого (Львов) (НМАШ)*

РКК-245 187

РКК-341 189

РКК-476 187

РКК-588 187

РКК-641 188

РКК-723 188

## Одесса

*Государственная научная библиотека им. А. М. Горького (ОГНБ)*

ОГНБ, № 1/119 31

## Харьков

*Государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко (ГНБК)*

ГНБК, № 819019 189

ГНБК, № 819107 189

ГНБК, № 819291 189

## ФРАНЦИЯ

### Париж

*Национальная библиотека Франции (NBF)*

Cod. gr. 239 296

Cod. gr. 476 200, 200 (примеч. 60)

Cod. gr. 699 246

Cod. gr. 2509 200, 200 (примеч. 58)

Cod. gr. 543 286

Cod. slav. 8 75

## ХОРВАТИЯ

### Загреб

*Хорватская Академия наук и искусств (ХАЗУ/HAZU)*

II d 139 75 (примеч. 12)

III a 47 51, 258, 279, 285 (примеч. 19), 289

III c 24 270

## **ЧЕРНОГОРИЯ**

### **Монастырь Савина**

**Сав. 22** 223, 225, 227, 228

### **Цетиньский монастырь**

**Цетиње 19** 186

**Цетиње 56** 55

**Цетиње 57** 47 (примеч. 3)

## **ЧЕХИЯ**

### **Прага**

#### *Национальный музей*

**IX F 10** (§ 14) 51

**IX F 21** (§ 15) 52

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### Издания

АЕ — Археογραφический ежегодник  
АП — Археογραφски прилози  
ВВ — Византийский временник  
ВМЧ — Великие Минеи Четы  
ЖМП — Журнал Московской Патриархии  
ЗМС — Сборник Матице Српске  
ЗРВИ — Сборник радова Византолошког института  
ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства  
ПКЛИФ — Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор  
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси  
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей  
ПЭ — Православная энциклопедия  
РИБ — Русская историческая библиотека  
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Пушкинского Дома)  
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских

ΔΚΜΣ — Δελτίο Κέντρου Μικρασιατη κῶν Σπουδῶν  
ΕΕΒΣ — Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν  
ΕΚΕΕ — Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν

BHG — Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles, 1957. Vol. 3.  
CPG — Clavis Patrum graecorum / ed. M. Geerard. Brepols-Turnhout, 1974– 998.  
T. I–V.  
DOS — Dumbarton Oaks Studies  
JÖB — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik  
PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J. P. Migne. Vol. 1–161.  
Paris, 1857–1866.

### Собрания и хранилища

Арханг. Д. — Архангельское собрание. Древлехранилище  
Арханг. С. — Архангельское собрание. Семинария  
БАН — Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург)  
Барс. — собрание Е. В. Барсова  
ББАН — Библиотека на Българската академия на науките (София)  
БВАНЛ — Библиотека им. Врублевских Академии наук Литвы (Вильнюс)  
Бел. — собрание И. Д. Беляева  
Белокрин. — Белокриницкое собрание

Волок. — собрание Иосифо-Волоколамского монастыря  
Воскр. — собрание рукописей Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря  
ВСМЗ — Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник  
Выдубиц. — собрание Выдубицкого монастыря  
ГИМ — Государственный Исторический Музей, Исторический музей (Москва)  
ГНБК — Государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко (Харьков)  
Греч. — собрание Греческих рукописей  
Григ. — собрание В. И. Григоровича  
Дечаны — собрание монастыря Высокие Дечаны (серб. Високи Дечани)  
Дмитр. — собрание А. А. Дмитриевского  
Егер. — собрание В. В. Егерова  
Егор. — собрание Е. Е. Егорова  
Забел. — собрание И. Е. Забелина  
ЗМЈ — Завичајни музеј у Јагодини (Србија)  
Зограф — собрание Зографского монастыря (Афон)  
Иерус. — собрание Библиотеки Греческого Патриархата в Иерусалиме  
ИРЛИ — Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)  
Кавсокаливия — собрание скита Кавсокаливия  
Кир.-Бел. — собрание Библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря  
МГАМИД — собрание библиотеки Московского главного архива Министерства иностранных дел  
МДА — собрание Московской Духовной академии  
МСПЦ — Музеј Српске Православне Цркве (Београд)  
НБИВ — Народна библиотека «Иван Вазов» (Пловдив)  
НБКМ — Национална библиотека «Св. св. Кирил и Методий» (София)  
НБС — Народна библиотека Србије (Београд)  
НБУ — Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского (Киев)  
Никифор. — собрание П. Н. Никифорова  
НМАШ — Национальный музей им. Андрея Шептицкого (Львов)  
ННБС — Национальная научная библиотека им. В. С. Стефаника (Львов)  
Обол. — собрание М. А. Оболенского  
ОИДР — собрание Общества истории и древностей российских  
ОП — собрание Отдельных поступлений  
ОРГ — Оставштина Радослава Грујића  
Осн. собр. — Основное собрание (БАН)  
ОСРК — Основное собрание рукописной книги (РНБ)  
Печ — собрание монастыря Печской Патриархии (серб. Пећ, Пећка Патријаршија)  
ПБ — Патријаршијска библиотека (Београд)  
Плюшк. — собрание Ф. М. Плюшкина  
Погод. — собрание М. П. Погодина  
Пряниш. — собрание Г. М. Прянишникова  
РАН — Российская Академия наук  
РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва)  
РГБ — Российская государственная библиотека (Москва)

PM — собрание Рильского монастыря  
РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)  
Рогожск. — собрание Рогожского кладбища  
РПМА — собрание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне  
Рум. — собрание Н. П. Румянцева  
Сав. — собрание монастыря Савина  
Син. — Синодальное (Патриаршее) собрание славянских рукописей  
Син. греч. — Синодальное (Патриаршее) собрание греческих рукописей  
САНУ — Српска Академија наука и уметности (Београд)  
Солов. — собрание Библиотеки Соловецкого монастыря  
Соф. — собрание Библиотеки Новгородского Софийского собора  
Софийск. — собрание Софийского собора в Киеве  
СПБДА — собрание Санкт-Петербургской Духовной академии  
Тек. пост. — собрание Текущих поступлений  
Тирић — собрание Боголюбa Тирича (Б. Тирић)  
ТСЛ — собрание Троице-Сергиевой Лавры  
УБ — Универзитетска библиотека (Београд)  
Увар. — собрание А. С. Уварова  
Унд. — собрание В. М. Ундольского  
Усп. — собрание Успенского собора  
ХАЗУ — Хрватска Академија знаности и умјетности (Загреб)  
Хил. — собрание Хиландарского монастыря  
Хлуд. — собрание А. И. Хлудова  
ЦИАИ — Църковно-исторически и архивен институт (София)  
Чуд. — собрание Чудова монастыря  
Ћор. — собрание В. Чоровича (В. Ћоровић)

ΕΒΕ — Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος (Αθήνα)

Chil. AS — Архив монастыря Хиландар (Афон)  
Escorial — Monastery and Site of the Escorial (Madrid)  
HAZU — Hrvatska Akademija znanosti i umjetnosti (Zagreb), то же, что ХАЗУ  
Iviron — собрание Иверского монастыря (Ивирона) (Афон)  
Lavra — собрание Великой Лавры (Лавры св. Афанасия Афонского) (Афон)  
Marc. — Biblioteca Nazionale Marciana (Venezia)  
NBF — Bibliothèque Nationale de France (Paris)  
ÖNB — Österreichische Nationalbibliothek (Wien)  
Wuk. — собрание В. С. Караджича

## СОДЕРЖАНИЕ

### I

#### ***M. Merlini (Rome)***

Founding a Latin monastery on Mount Athos: the challenge of Apothikon, later Amalfion.....5

#### ***O. B. Лосева (Салоники)***

Первые новомученики-«автоклиты» — греческие и славянские монахи-святогрцы.....28

#### ***M. Бошков (Нови Сад)***

О односима манастира Светог Пантелејмона са светом (извесна питања и недоумице поводом српско-руских веза).....35

#### ***Б. Бубало (Београд)***

Душаново законодавство на Светој Гори.....47

#### ***Т. Јовановић (Београд)***

Ка српском светогорском Отачнику.....58

#### ***Д. И. Польшанский (Иваново)***

Афон и формирование культурной идентичности средневековой Болгарии в конце XII – первой трети XIII века.....63

#### ***К. Павлиянов (София)***

Духовная и филологическая деятельность иноков славянского происхождения в Великой Лавре святого Афанасия Афонского в XIV–XV веках.....73

#### ***С. М. Шумило (Чернигов)***

Влияние афонской практики непрерывной молитвы на некоторые стилистические особенности агиографии Епифания Премудрого.....81

#### ***А. И. Алексеев (Санкт-Петербург)***

Афонская тема в полемике иосифлян и нестяжателей в России конца XV – начала XVI века.....90

#### ***Архим. Макарий (Веретенников) (Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра)***

Общение митрополита Макария с православным Востоком.....99

#### ***С. В. Шумило (Киев)***

Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVII века .....113

<b>А. Г. Зоитакис (Москва)</b> Традиционное просветительство XVIII–XIX веков как общеправославное движение .....	131
--	-----

<b>В. В. Шумило (Чернигов)</b> «Автобиография» схиепископа Петра (Ладыгина) как источник по истории Пантелеимонова монастыря и Андреевского скита на Афоне.....	143
--	-----

<b>Д. В. Зубов (Москва)</b> Методика реконструкции актового наследия Свято-Пантелеимонова монастыря .....	154
---	-----

## II

<b>Т. И. Афанасьева (Санкт-Петербург)</b> Афонские источники древнерусской литургической компиляции рубежа XIII–XIV веков «Толковая служба».....	167
--	-----

<b>Т. В. Пентковская (Москва)</b> Из истории развития сербской литургической традиции: сербские типиконы в лингвистическом аспекте .....	172
--	-----

<b>Т. Суботин-Голубович (Белград)</b> Служба великомученику Пантелеимону по сербским рукописям XIII и XIV веков.....	179
--	-----

<b>С. Ю. Темчин (Вильнюс)</b> Афоно-сербский оригинал супрасльского рукописного комплекта служебных Миней середины XVI века и его дальнейшая судьба.....	184
---	-----

<b>В. Вукашиновић (Београд)</b> Литургија Светог апостола Јакова у српском рукописном предању: од Свете Горе 17. до Карловачке митрополије 18. и 19. века.....	193
--	-----

## III

<b>свещ. Козма (Красимир) Поповски (София)</b> Неизвестни и малко известни ръкописи на Зографската света обител.....	205
--	-----

<b>С. Елесиевич (Белград)</b> Хиландарский список «Слова митрополита Киевского Илариона к брату столпнику».....	223
---	-----

**К. Иванова (София), Е. Велковска (Сиена)**  
Хиландарская рукопись № 404 (предварительные заметки к истории  
новоизводных Триодных панигириков на Афоне).....235

**М. Скарпа (Венеция)**  
Славянский перевод творения Нила Кавасилы: новый взгляд  
на подлинник.....256

**М. В. Корогодина (Санкт-Петербург)**  
Какие Правила вывез со Святой Горы тверской инок Савва?.....262

**И. Шпадијер (Београд)**  
Пантелејмон 22 — један необичан спски зборник из првих  
деценија XV века.....267

#### IV

**А. Джурова (София)**  
Към въпроса за заставките-матрици в славянските ръкописи .....277

**В. Г. Подковырова (Санкт-Петербург)**  
Стенописи монастырей Афона и иконография русских лицевых  
Апокалипсисов.....292

**В. В. Игошев (Москва)**  
Серебряная митра Патриарха Константинопольского Григория V  
работы русского мастера конца XVIII – начала XIX века  
из монастыря Св. Илии Пророка на острове Санторини  
(по материалам российско-греческой экспедиции).....315

**Указатель шифров рукописей.....327**

**Список сокращений.....342**

***Составитель и научный редактор***

**Ж. Л. Левшина**

***Дизайн обложки***

**А. А. Казбанова**

Сдано в набор 06.02.14 Подписано в печать 07.14.14

Формат 70x100/16. Гарнитура «Таймс».

Бумага мелованая.

Тираж 1000 экз. Заказ № 1845

Издательство «Голос-Пресс»

127051, Москва, Цветной бульвар, д. 32

Тел./факс: (495) 625-44-61

Типография «Новое время»

г. Орел, ул. Итальянская д. 23