

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ

Выпуск 5

Еврейское население
в Центральной, Восточной
и Юго-Восточной Европе.
Средние века – новое время



МОСКВА «НАУКА» 1994

Редколлегия:

Г.Г. ЛИТАВРИН (отв. редактор серии)
Л.В. ЗАБОРОВСКИЙ (отв. редактор выпуска)
Н.С.ЗАХАРЬИНА (отв. секретарь)

Выход в свет настоящего труда – результат совместных финансовых усилий Института славяноведения и балканистики РАН (Москва) и Издательства Нормана Росса (Нью-Йорк), специализирующегося на издании справочной литературы для библиотек. В рамках сотрудничества с этим американским партнером Институт славяноведения и балканистики, кроме ежегодников "Славяне и их соседи", намерен продолжить выпуск еще пяти своих серийных изданий:

Балканские исследования.

История славяноведения.

Славянский и балканский фольклор.

Балто-славянские исследования.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры.

Издательство Нормана Росса получило эксклюзивные права на распространение книг из названных серий за пределами стран СНГ.

По вопросам приобретения и распространения ежегодников следует обращаться:

В СНГ – 117334, Москва, Ленинский проспект 32-а, Институт славяноведения и балканистики РАН. Тел.: (095) 938-1780; Факс: (095) 938-2288; Электронная почта: GORIZONT@ISB.MSK.SU

This collection of articles is co-published by the Institute of Slavic and Balkan Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow) and Norman Ross Publishing Inc. (New York). The American firm funding the book is specializing in publishing reference materials for libraries. In the framework of cooperation with its American partner, besides the yearbook "Slavs and their Neighbours", the Institute of Slavic and Balkan Studies is planning to issue five more annual publications:

Balkan Studies

The History of Slavic Studies

Slavic and Balkan Folklore

Balto-Slavic Studies

Studies on Balto-Slavic Cultural Interrelations.

Norman Ross Publishing Inc. received the exclusive right to distribute books from the series named above outside the CIS.

On purchasing and distributing of the yearbooks address to:

within the CIS – the Institute of Slavic and Balkan Studies, 117334, Moscow, Leninsky prospect, 32-a. Tel.: (095) 938-1780; Fax: (095) 938-2288; E-mail: GORIZONT@ISB.MSK.SU.

outside the CIS – Norman Ross Publishing Inc. 330 West 58th Street, New York, NY, 10019 Usa; Tel.; (212) 765-8200, (800) 648-8850; Fax: (212) 765-2393; TLX: 237334 CPC UR; E-mail: nross@igc.apc.org.

С 0503030000-075 Заказное
042(02)-94

ISBN 5-02-008578-2

© Институт славяноведения и балканистики, 1994

© Российская академия наук, 1994

ЧАША СОЛОМОНА – ЧАША ЕЗДРЫ

ЭЛЕМЕНТЫ РАННЕХРИСТИАНСКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ
В ЖИТИИ СВЯТОГО РАВНОАПОСТОЛЬНОГО КИРИЛЛА,
УЧИТЕЛЯ СЛОВЕНСКОГО
И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСТОРИИ ТЕКСТА

Эпизод с Чашей Соломона (ЖК, гл.13) находится между двумя значительными разделами Жития св. Кирилла, формально не принадлежа ни к одному из них – между рассказами о хазарской и славянской миссиях. В последние годы рассказ о хазарской миссии вместе с гл. 13 ЖК привлекал внимание многих ученых. Подводя итоги дискуссии относительно его историчности, во-первых, и исконности для текста Жития, во-вторых, можно сказать что последняя, во всяком случае, оспариваться не должна. Если и нельзя поручиться за точность фиксации исторических событий в этом рассказе, – здесь что-то могло быть и спутано, – то следует признать, что дошедший до нас рассказ вместе с гл. 13 не является интерполяцией в дошедшей редакции Жития¹. Применительно к гл. 13 такой же результат в свое время получил Р.О. Якобсон, акцентировавший более всего ее связь с последующим, а не предшествовавшим повествованием. Он показал органичность данной главы в литературной композиции всего Жития и в особенности ее значение в качестве пролога к славянской миссии². Связь гл. 13 с предшествовавшим рассказом, которому она служит как бы эпилогом, еще более эксплицитна: в гл. 8, где о хазарах впервые заходит речь, повествуется об изучении св. Кириллом еврейского и самаритянского языков – тех, которые ему понадобятся для расшифровки надписи на чаше.

Оказавшись между рассказами о двух миссиях, эпизод с Чашей участвует в симметричном обрамлении каждого из них эпизодами, связанными с толкованием письмен, в числе которых всегда присутствуют еврейские (еврейская грамматика в гл. 8, надпись на Кресте Господнем в спорах с триязычниками в гл. 15–16). Внимание к этому обстоятельству позволит нам, как я надеюсь, разрешить одну из многочисленных нерешенных проблем интерпретации гл. 13, а именно ее собственно агиографического значения в контексте Жития в целом.

Речь идет о том, что, тесно связанный с другими эпизодами Жития композиционно, эпизод с Чашей не обусловлен “сюжетно” ни одним из них (ведь даже изучение языков, гл. 8, не обязывает к именно такому их применению) и сам не обуславливает никаких других эпизодов. Он получает свое место в Житии, как может показаться из текста, лишь в силу хронологической последовательности событий – но этого-то для агиографического произведения и недостаточно: в агиографии нет случайностей. Недостаточно самих по себе и соображений, исходящих из литера-

турной композиции: она может служить лишь выразительным средством, не добавляя ни единого эпизода к подлинному и единственному сюжету житий и жизней всех святых – действию неуклонного Промысла дивного во святых Своих Бога Израилева (Пс. 67, 36). Если именно в таком смысле понимать “сюжетную линию” Жития, то эпизод с Чашей выглядит на ней точкой перелома, “сингулярностью”... – До тех пор, пока мы не попытаемся прочитать этот эпизод на присущем агиографии ее собственном, “агиографическом” языке. В этом я не буду первопроходцем: в 1986 г. о. Михаил ван Эсбрук, О.И., опубликовал агиографический анализ рассказа о хазарской миссии – с 9 по 13 гл. ЖКЗ. Ниже речь пойдет лишь о том, чтобы продолжить некоторые его наблюдения и соотнести их с другим материалом Жития.

1. “Агиографический субстрат” хазарской миссии. “Кто бы ни был тот хазарский правитель, которого тронуло слово Кирилла, – заключает свою работу о. Михаил, – он понимал, как подобало выразить обращение своего народа в преемственности с традициями абхазов”⁴. История обращения хазарского кагана следовала схеме, не раз “опробованной” в течение V–VI вв. при обращении лазов, абхазов и грузин, а отдельными, но весьма важными своими элементами восходила еще глубже – к Иерусалиму IV в., где происходил глубочайшим образом сказавшийся на богослужении и всем благочестии христианского мира процесс унификации общецерковных обычаев с обычаями реликтовой иудео-христианской общины Иерусалима.

Исследования последних десятилетий показали, что понятие “иудео-христианство” для двух первых веков лишено особого смысла, так как по существу совпадает с “христианством” вообще⁵. Но в III и, еще более, в IV вв. подчеркнутое противопоставление обычаев Церкви обычаям синагоги распространяется далеко за пределами Антиохийской церкви, где оно возникло еще во II в. как реакция на геноцид палестинских христиан при восстании Бар-Кохбы, когда была вырезана почти вся иерусалимская община⁶. Иерусалим в это время играет особую роль: устав храма Воскресения и “стациональная литургия” Святого Града задают тон всему христианскому миру, а на христианском Востоке (кроме Африки) усваиваются всеми поместными церквями⁷. Но иерусалимское богослужение IV в. сформировалось в результате встречи двух христианских традиций: “автохтонной” традиции местных христиан⁸ и константиновской, связанной с возобновлением Иерусалима как центра христианства и литургическо-каноническими решениями I Вселенского собора. Сказанное о богослужении не могло не распространяться и на все христианское благочестие. Иными словами, в обстановке Иерусалима IV в. картина иудейско-христианского противостояния чрезвычайно осложнилась наличием иудео-христианской общины.

В такой ситуации становится понятным возникновение той сцепки двух агиографических “топосов”, наличие которой о. ван Эсбрук проследил от Жития св. Кирилла вплоть до рассказов об обретении Честного Креста: топос иудейско-христианской полемики сопровождается топосом “*veritas hebraica*”; под последним разумеется эпизод обнаружения ис-

тины посредством истолкования какого-либо иудейского предания – чаще всего, представленного текстом на “еврейском” (возможно, арамейском) языке⁹.

С рассказами о обретении Креста оказались еще два иерусалимских предания – история обретения мощей св. Стефана (415 г.) св. Иоанном II архиеп. Иерусалимским (387–417), и запечатленное в дошедшей по-армянски проповеди св. Иоанна II Иерусалимского обновление церкви Св. Сиона 15 сентября 394 г.¹⁰ Последние документы особенно ясно показывают роль св. Иоанна Иерусалимского в объединении двух христианских традиций в Иерусалиме. Так, при обретении мощей св. Стефана лично через него открывается могила Первомученика, причем вновь как *veritas hebraica*: св. Иоанн сам прочитывает арамейские (в грузинском тексте названные “сирийскими”) надписи на могилах¹¹. Проповедь св. Иоанна на обновление св. Сиона обращена к св. Порфирию, впоследствии (с 395 г.) епископу Газскому, а в то время (с 392 г.) первому скевофилаксу – хранителю – Честного Креста. На основании этой проповеди о. ван Эсбрук показывает, что св. Порфирий, неизменный друг св. Иоанна, был выходцем из иудео-христианской общины, которой, по-видимому, принадлежала какая-то часть Честного Креста. Проповеди св. Иоанна на обретение мощей св. Стефана (дошла по-грузински; это важнейшая часть соответствующего комплекса документов, дошедшего частью еще на греческом, армянском, сирийском и латинском языках) и на Обновление Св. Сиона вообще слишком близки, сравнительно с остальной гомилетикой эпохи, к “иудео-христианской” (т.е. наиболее ранней христианской) традиции – в частности, по некоторым особенностям богословствования и по (наиболее интересным для наших целей) литературным реминисценциям; в Слове же на Обновление Св. Сиона эта близость простирается даже на литургический материал.

Некоторые мотивы рассказов о обретении Креста и мощей св. Стефана возникают потом в длинном ряде более поздних агиографических документов, в том числе в Житии св. Кирилла. Но тут топосом истолкования “еврейской” надписи, стоящим в контекстуальной связи с полемикой с иудеями (в случае обретения мощей св. Стефана такая связь возникает вследствие соседства рассказа об обретении с текстом мученичества), дело не ограничивается. Ниже речь пойдет о своеобразной приверженности писателя Жития св. Кирилла традиции собственно св. Иоанна Иерусалимского.

2. *Триязычная ересь и отношение надписи на Кресте*. К восприятию дальнейшего нам поможет подготовиться одно частное наблюдение.

Ересь триязычников (гл. 15–16) выражалась в преувеличенном почитании надписи на Кресте Господнем¹². Как таковое почитание надписи в качестве христианской святыни прослеживается, начиная с 85-й Беседы на Евангелие от Иоанна св. Иоанна Златоуста, где говорится, что только по надписи удалось определить, который из трех крестов истинный¹³. Но во всех более ранних редакциях рассказа о обретении Креста о надписи не упоминается вовсе, а мотив *veritas hebraica* присутствует в той форме, которой не знает Златоуст: Крест открывается после длинной

молитвы, произнесенной на “еврейском” (арамейском) языке обращающимся после этого знамения иудеям, причем в греческом тексте содержится в транслитерации значительный фрагмент арамейского¹⁴. Налицо две разных традиции, из которых вторая тесно связана с кругом св. Иоанна Иерусалимского, хотя обе содержат в одинаковой функции топоним *veritas hebraica*.

Что касается Жития св. Кирилла, то относительно надписи на Кресте его списатель (как сам св. Кирилл в жизни) не только не воспользовался в данном случае этим привычным для него топонимом, но и фактически выступил против его использования другими. В плане истории агиографии перед нами ситуация, когда два разных предания о обретении Креста приходят в конфликт, и св. Кирилл с его агиографом выступают на стороне св. Иоанна Иерусалимского.

3. *Литургическая традиция св. Иоанна Иерусалимского и Житие св. Кирилла*. Проповедь св. Иоанна на обновление св. Сиона описывает вновь устанавливаемый богослужебный чин, последовательная интерпретация которого – дело специального исследования. Основополагающие наблюдения, однако, уже сделаны о.ван Эсбруком, учитывая их, мне в настоящей работе будет достаточно лишь обратиться более пристальное внимание на значение в этом чине некоей чаши. Это даст нам основание говорить о иерусалимском происхождении Чаши Соломона в ЖК и позволит обнаружить контекст, в котором можно будет прояснить ее смысл.

3.1. *Чаша в чине обновления Св.Сиона*. Необходимость какой-то чаши следует из самой сути праздника, представляющего собой христианскую актуализацию иудейского (но не собственно талмудического, а ветхозаветного) празднования Дня Очищения – Йом Киппур (дата его установления 15 сентября 394 г., вероятно, совпадала с 10 тишри¹⁵), где центральный момент – очищение уст¹⁶. Древнейшее описание чина, хотя в необычной обстановке и с необычной заменой чаши, содержит видение пророка Исаяи (Ис. 6,7), где подносящий уголь к устам пророка серафим говорит: “Се прикоснуся сие устам твоим, и отимет беззакония твоя, и грехи твоя очистит” (в евр. “...грех (форма мн. ч. в собират. значении) твой очистится” или “...да очистится” – смотря по тому, каким наклонением имперфекта переводить *tekurrag*- изъявительным или юссивом). В нормальной ситуации вместо угля должно было присутствовать так называемое очистилище (*karpozet*, *VLXX ἱλαστήριον*) из чистого золота, установленное поверх Ковчега Завета и приосененное изображениями двух херувимов (Исх. 25, 17–21). Очистилище было прямоугольной формы 2,5 x 1,5 локтя, т.е. более метра длиной и более полуметра шириной. По отношению к христианскому богослужению св. Иоанна Иерусалимского все это имеет прообразовательное значение, и, в частности, очищение в нем должно подразумеваться лишь то, которое совершалось “кровью Нового Завета” (Мф. 26, 28; Мр. 14, 24), и сама чаша теперь ехаристическая, о которой Господь сказал “сия чаша, Новый Завет Моєю кровию” (Лк. 22, 20; I Кор. 11, 25).

В отношении к Йом Киппур позиция св. Иоанна Иерусалимского вновь как будто противоречит позиции Иоанна Златоуста, который в

386 г. обличал антиохийских христиан за празднование с иудеями Рош га-Шана, Йом Киппур и Кущей¹⁷, но в действительности у Златоуста речь шла о другом: о христианах, посещавших синагогу (в антиохийском христианском богослужении столь существенных элементов синагогального давно уже не было). Иное дело Иерусалим, где Йом Киппур еще сохранялся в одной из двух наличных *христианских* традиций, а о совместных молениях с иудеями не было и помину. Подчеркнутая связь *Йом Киппур* с откровением пророку Исаея сохраняется у св. Иоанна Иерусалимского. Но для него, как для всей первохристианской традиции – пророк Исаия, – это еще и герой “Вознесения Исаии”. Именно к содержащемуся в этой книге “Видению Исаии” восходит упоминаемое св. Иоанном в Слове на обретение мощей св. Стефана и имеющее основополагающее значение для плана церкви Св. Сиона представление об устройстве ангельских миров как семи небес¹⁸. На этом моменте нужно остановиться, поскольку если не “Вознесение Исаии” в целом, то, во всяком случае, “Видение Исаии” недалеко отстоит от кирилло-мефодиевской традиции. Как раз в XII в., когда Синодик в Неделю Православия в редакции Афинской митрополии называет “Видение Исаии” “скверным и лжеименным”, принимая его за богумильскую подделку¹⁹, Успенский сборник дает его полный текст на 8 мая, память пророка Исаии (всего известно пять славянских ркп.)²⁰. Славянская традиция, очевидным образом, более архаична, и Успенский сборник воспроизводит какой-то древний гомиляр, греческий прототип которого должен предшествовать тотальному переработыванию агиографических сводов во второй половине IX–X вв.

Вслед за “Видением Исаии” у св. Иоанна Иерусалимского в качестве “опорных текстов” выступают еще два произведения “интертестаментарной” литературы: Книга Еноха²¹ (цикл Еноха представлен в первоначальной славянской письменности другой – так называемой Второй книгой Еноха²²) и так называемая Четвертая книга Ездры в ее центральной части (гл. 3–14), когда-то существовавшей в качестве самостоятельного произведения. Последняя утрачена в греческом оригинале, но полностью сохранилась по-латыни и частично на менее чем в семи восточных версиях, однако по-славянски ее нет²³. Впрочем, тем убедительнее присутствие этой книги в подтексте ЖК будет для нас свидетельствовать в пользу сродства этого Жития с традицией св. Иоанна Иерусалимского.

Обратимся, наконец, к тем местам Слова на обновление Св. Сиона, которые позволяют судить об употреблении чаши.

“...приступим, ибо *Господь даст глагол, благовествующим силою мною* (Пс. 67, 12) нам, упоенным духом Святым (ср. I Кор. 12, 13) певцем Господним *от источник Израилевых* (Пс. 67, 27), *яко дух Господень исполни Вселенную* (Примеч. 1, 7), коснувшись нечистых моих устен божественным громом (ср. Откр. 6–1), якоже Он божественно касался устен бесплотных и бестелесных (ср. Ис. 6 и Иез. 1) по слову Пророка: *Явление словес Твоих просвещает младенцы* (Пс. 118–130)”²⁴.

“Упоенные убо волнами Духа Свята, воспляшем яко Давид пред Ковчегом Господним с *органом* (2 Цар. 6, 14)...”²⁵.

(В описании святилища:) “Тамо суть... *кивот* (Исх. 25, 16) и *сосуды* златые (Исх. 25, 39)...”²⁶ – Ср. Исх. 25, 31–39: описывается светильник, на ветвях которого *во образ ореха* укреплены три и четыре – всего семь – чаш (названные так – *κράτῃρες* – в ст. 33 и 34, тогда как в ст. 39 – *τοῦ σκευῆ* “сосуды”).

И далее там же: “Вот истинный столп о семи утверждениях, на который опираются премудрые (ср. Прит. 9,1, но также и 1 Тим. 3, 15), радующий тех, кои с любовью созваны на чаши (ср. Прит. 9,2), ибо *ихже призва, сих и прослави* (Рим. 8, 30), по слову Пророка: *Вино веселит сердце человека*, елей его ободряет, и хлеб его укрепляет (ср. Пс. 103, 15)”²⁷.

Далее следует перечисление различных качеств “Дома Давидова” согласно псалмам²⁸. Так завершается описание семи внешних кругов храма Св. Сиона, которые соответствуют семи небесам “Видения Исаии”. Затем проповедник переходит к описанию восьмого и последнего круга, который включает историческую Сионскую горницу, где совершилась Пятидесятница, и который сравнивается уже не с “Домом Давида”, а с храмами Соломона и Зоровавеля²⁹. Это брачный чертог, где “Церковь (новозаветная) – супруга и Христос – супруг (Еф. 5, 32)... Видяще *сию тайну* (Еф. 5, 32), Соломон (сказал об этом) *ово вертоград заключен и источник запечатлен* (Песн. 4, 12), *ово же глас* супруга (Песн. 2, 8)... Взыдем убо в горницу (речь идет о подлинной Сионской горнице, Деян. 1,14), в священное собрание на служение Святого Духа, ибо *егда же придет он* (-тот), *Дух Истины, наставит вы* (Ин. 16, 13)... (следует длинный перечень цитат о Св. Духе и Его общении с верными). Ибо сила украшает льва, и красота его – павлина, а человека – Святой Дух, управляющий нами, сиречь *Храмом Святаго Духа* (1 Кор. 6, 19 – сказано о телах христиан), изводя нами дым яко кадильный, достигающий клубами в горня” (ср. Откр. 8, 4)³⁰. В этой Сионской горнице и установлен главный предмет, вокруг которого сосредоточено все праздничное богослужение и который назван ветхозаветным словом “очистилице”³¹.

По смыслу иерусалимского праздника очевидно, что “очистилице” это должно быть большой евхаристической чашей прямоугольного сечения (подобной по форме ветхозаветному очистилицу), не употребляемой, однако, для причащения народа, а, может быть, даже и клириков – для этого существуют семь малых чаш. Примечательно, что Прит. 9, 2 перефразируется так, что “чаши” оказываются во множественном числе (см. выше). Подобная система употребления одного потира и нескольких чаш для причащения хорошо известна по реликтам в большинстве христианских чинов и прямо засвидетельствована *Апостольскими Постановлениями*³². Отношение чаши – очистилица к Соломону также видно из текста Слова: в Сионской горнице все – “соломоново”, так как вся она – брачный чертог из Песни Песней, в то время, как в семи внешних кругах все – Давидово. Эта горница – заключает свое слово св. Иоанн, – “*покой оскорбляемьм* от врага невидимого (ср. 2 Фес. 1, 7), во Христе Иисусе, Господе нашем, ему же со Отцем и Святым Духом, подобает слава, сила и честь, ныне...”³³. Этим окончательно достраивается раннехристианская

концепция Царства Небесного и Евхаристии как “покоя”, имеющего своим тайноводителем “Соломона”, т.е. человека мира или покоя³⁴.

Сама эта раннехристианская традиция в одном из самых представительных своих памятников в Песнях Соломона как бы идет навстречу нашему тексту:

Чаша млека предложена ми
и упихся власть утешения Господня.
Сын есть чаша,
и иже млекопита́н – Отец
и яже млекопита – Дух Святы́й... (XIX, 1–2)³⁵.

В этом тексте нужно видеть искажение, возможное только на сирийской почве. После исправления в ст. 2 получаем:

...и иже млекопита – Отец
и имже млекопита – Дух Святы́й³⁶.

Вся XIX песнь представляет собой евхаристический гимн, содержащий также слова о девственном рождестве Спасителя (ст. 6–7), которые в латинском переводе цитируются Лактанцием³⁷, что свидетельствует о распространенности текста в IV в., хотя теперь мы его знаем только по сирийски. Чаша, упояющая Духом Святым из Лона Отца (ст. 4) – это Сын. Такое “литургическое богословие” еще не теряет актуальности для чина Св. Сиона.

“Соломоново” богословие сквозит как в Слове на обретение мощей св. Климента (“Корсунская легенда”), которое здесь нам рассмотреть не удастся, так и в самом Житии св. Кирилла: вспомним уже “Соломоню молитву” мальчика Константина (ЖК, гл. 3), которая весьма вольно и с добавлениями использует гл. 9 кн. Премудрости³⁸ и которая, скорее всего, принадлежит к открытому для нас списку “псевдоэпиграфической” раннехристианской литературы под именем Соломона (говорить о псевдоэпиграфике в строгом смысле тут едва ли справедливо, коль скоро имя Соломона приближалось к нарицательному³⁹ или, может быть, переходило с церковной должностью – ср. “священник Соломон” в “Корсунской легенде”).

Праздник обновления Св. Сиона удерживает существеннейшую черту Йом Киппур – покаянный характер и соотнесенность с постом⁴⁰. Тем знаменательнее сказанное св. Иоанном об “упоении” Св. Духом и веселии, наподобие сказания Давида перед Ковчегом. Точное соответствие этому мотиву имеем в надписи на Чаше Соломона: “пий и упийся веселием...” Греческий оригинал этой фразы дает точное соответствие ст. 1 цитированной песни Соломона: $\pi\epsilon\ \mu\epsilon\delta\upsilon\sigma\omicron\nu\ \tau\rho\upsilon\phi\eta\varsigma$ ⁴¹ – w'styth bhlwt' dbsymwth drmy' "и упихся власть утешения Господня", где bsymwt', собственно означает “сладость” в смысле чего-то приятного по вкусу или запаху, радостного (как слав. “утешение” о трапезе), – как греческое существительное $\tau\rho\upsilon\phi\eta$, тогда как hlwt означает “сладость” как качество. (Относя надпись на Чаше Соломона к тому же кругу раннехристианских евхаристических текстов, что и *Песни Соломона*, я не буду подробно ос-

танавливаться на ее содержании: довольно знать и о той степени ее близости к нам, которая видна из данного примера.)

С другой стороны, мотив “древа” в надписи на Чаше (или, по крайней мере, в ее толковании по ЖК и “Словесам святых пророк”⁴²) соответствует причастности Древа Честного Креста к чину Св. Сиона.

Отождествить “очистилице” в Слове св. Иоанна с Чашей Соломона как будто мешают форма – четырехгранная у первого и трехгранная у последней. Но в действительности текст ЖК позволяет судить о наличии у Чаши также и четвертой грани, – на которой св. Кирилл прочел число: ведь текст на каждой из первых трех граней в ЖК приводится полностью, и число тогда оказывается где-то вне – очевидно, что на IV грани.

Исконность евхаристического значения надписи подтверждается и ее единственной греческой рукописью. На фотографии, сопровождающей публикацию И. Шевченко, видно – хотя в его статье это не оговорено, – что текст надписи предваряет “Молитву причащения”⁴³, т.е. стоит на том месте, где теперь ямбические стихи св. Симеона Метафраста (X в.). Правда, в греческом тексте уже нет числа, и изолированно помещенное число нельзя не признать абсолютно неуместным в тексте, относящемся к евхаристическому чину. – На это заметим, что те буквы семитского алфавита, которые св. Кирилл прочитал как число 989 (следуем реконструкции И. Шевченко⁴⁴), в IV в. и ранее, когда еще не знали самой этой византийской хронологии, должны были читаться как заголовок (IV грань была первой): “молитва Евхаристии” (точнее – праздничного бдения с Евхаристией)⁴⁵.

Наконец, еще один немаловажный штрих к общности между св. Иоанном и св. Кириллом. Как можно заметить, Слово св. Иоанна насквозь пневматологично, и неудивительно, что, будучи произнесенным по свежим следам II Вселенского Собора (391 г.), оно цитирует св. Григория Богослова – единственного из Отцев – наряду с Библией, и только этот Отец в ряду библейских лиц выступает в этом Слове как образец для св. Порфирия⁴⁶. Что касается св. Кирилла, то он разделял со св. Иоанном не только нарочитое почитание св. Григория Богослова: в составленной им Похвале (ЖК, гл. 3)⁴⁷ повторяется знакомый нам мотив очищения уст наподобие бесплотных уст ангельских (уста св. Григория сравниваются с серафимом – в соответствии с Ис. 6), причем он выступает здесь в качестве единственного обоснования молитвенного обращения ко святому. Последующая просьба о просвещении и научении соответствует тем дарам Св. Духа, которые сосредоточены, согласно св. Иоанну, в Сионской горнице⁴⁸.

Итак Жизнь и, очевидно, реальная жизнь св. Кирилла оказываются очень близки к своеобразной традиции христианского благочестия, сформировавшейся при св. Иоанне II Иерусалимском. Имеется и материальный “носитель” этой традиции, устанавливающий связь между ЖК и Иерусалимом конца IV в., – Чаша Соломона (св. Кирилл увидел ее уже в “новом Иерусалиме” – Константинополе⁴⁹). Но, ответив относительно Чаши Соломона на вопрос, откуда? Мы пока так и не ответили на вопрос, зачем?

3.2. *Чаша Ездры*. Ездра упоминается во вводной части Слова св. Иоанна Иерусалимского на обновление Св. Сиона:

“Приступим среди стихий к полям божественных пастырей, *снедая от цветов* в божественных книгах (ср. 4 Езд. 9, 24), подражая Ездре, который посредством слез покаяния был одухотворен семидневным постом, вкушая от цветов полевых в видении ликов ангельских⁵⁰, плача Иерусалима и Израиля (4 Езд. 10, 20), – почему он и получил повеление начертать письмена и совершить книгу, сохраняющую писание (4 Езд. 14, 24–26), и испив ее, он был послан, преисполненный дарами Божиими (4 Езд. 14, 38, 49)”⁵¹.

В кн. Ездры речь шла о питии чаши: “И отверзох уста моя, и се чаша полна подаяшеся мне: и сие, имже бы исполнена, бяше якоже вода, цвет же ея огню подобен” (4 Езд. 14, 39).

В пересказе св. Иоанна замена чаши книгой – не более чем своеобразный эллипсис: только с этим питием Ездра обрел внутри себя то, о чем нужно будет писать в книге: “...и тогда, егда пях, сердце мое мяташеся разумом, и в персех моих возрасташе премудрость (ср. Прит. 9, 2!), ибо дух мой содержашася памятию. И отверста быша уста моя, и не быша затворена к тому...” (4 Езд. 14, 40–41; ср. 42–44). Так была удовлетворена его просьба о исполнении его духовными дарами (“Аще бо обретох благодать пред Тобою, послѣди в мя Дух Свят, да напишу все, еже сотворено бысть в веце от начала, яже быша в Законе Твоем писана...” – 4 Езд. 14, 22).

Весь цитированный пассаж из вступительной части Слова будет иметь важные соответствия в богослужебном чине Св. Сиона. Здесь мы не сможем проследить их систематически и остановимся лишь на некоторых моментах. Прежде всего, чаша с ее содержимым приобретает евхаристическое значение. Следует иметь в виду, что откровение, о котором Ездра говорит в гл. 14, получено не от ангела, а непосредственно от Бога из купины, по образу Моисея (4 Езд. 14, 1 и сл.), который посылает ему Св. Дух питием чаши. Прообразовательное значение всего этого в церковном Предании должно пониматься однозначно. Кроме того, с откровением Ездре также соединен пост, причем, в данном случае – сорокадневный (4 Езд. 14, 23 и 44) и вдобавок ограничение трапезы в течение суток одноразовым вкушением хлеба ночью (4 Езд. 14, 43).

Если сопоставить ночное время вкушения хлеба с тем временем, когда Ездре была подана чаша – “в заутрии” (in crastinum: 4 Езд. 14, 38; ср. еще при обетовании об этом, 4 Езд. 14, 25–26: “...и Аз возжгу в сердца твоем свѣтѣльник разума, и не угаснет, дондеже скончуются, яже начнешь писати... в заутрии бо в сей час начнешь писати”), т.е. в начале следующих суток при отсчете суток с утра, то получится известная схема раннехристианского бдения (где тоже был принят обычный для “интертестаментарной” эпохи счет суток с утра, а не с захода солнца): молитвенное собрание с вечера “начинающееся внесением свѣтѣльника (ср. “свѣтѣльник разума” в ст. 25) – “преломление хлеба” в середине ночи (ср. Деян. 20, 11) – агапа (у Ездры пропущенная ради поста) – Евхаристическая чаша. Эта схема последования, как и сама структура молитв евхари-

стической анафоры, была заимствована Церковью Христовой от Церкви Ветхозаветной и именно при том состоянии последней, которое она имела в I в., а не в те отдаленные времена, которые описаны в книгах, позднее составивших канон Ветхого Завета⁵². Иначе не могло быть – ведь от Авраама до Иоанна Крестителя не иссякало пророчество во Израиле, пока не явился Новый Израиль, где дух пророчества излился на всякую плоть (Деян. 2, 16–21).

В чине Св. Сиона также предполагается бдение (агапа же пропускается не только и не столько ради поста, сколько по причине почти всеобщего в IV в. исключения агап из евхаристических последований). Это подразумевается брачной символикой “осьмого круга” – также первохристианской⁵³ – и указано прямо в конце описания семи кругов, перед обращением к восьмому, когда св. Иоанн цитирует: “аще дам сон очима моима, и веждама моима дремание, и покой скранияма моима, дондеже обрящу место Господеви, (селение) Богу Иаковлю” (Пс. 131, 4, 5), именно на этом завершая свое описание “Дома Давидова” на пороге храма Соломонова⁵⁴.

Теперь достаточно видно, что в литургическом отношении, именно 14 глава 4 Ездры является богооткровенной основой чина Св. Сиона, который лишь через такое посредство можно возводить к видениям Исаии (в Ис. 6) и Иезекииля, а также к пиру Премудрости из Притч (9). Будучи иудейским произведением конца I в., 4 Езд. 3–14 в равной мере принадлежит христианству, поскольку в эту эпоху внешнего разделения Церкви и синагоги еще не произошло.

Разумеется (хотя здесь я это не рассматриваю), и связь чина Св. Сиона с Ездрой не была непосредственной: главным посредником здесь выступает раннехристианский чин праздничного бдения, соединенного с празднованием *Иом Киппур*. Итак, все готово, чтобы обратиться к 4 Ездры за разъяснением значения Чаши Соломона.

4. *Св. Кирилл перед Чашей Ездры*. Ездра получил Духа Святого, чтобы научить народ, записав повторно то, что было написано в Законе (см. выше цитату из 4 Езд. 14, 22), и при составлении новых писаний ему помогли пять учеников скорописцев:

“...посли в мя Дух Свят, да напишу все... да возмогут человецы обрести стезю, и иже восхотят жити в последних временех, да живут. И отвеща ко мне, и рече: ...ты же уготови себе дщиц много, и возми с собою Сарриа, Давриа, Салемиа, Ехана, и Асиеля, пять их, иже уготовани суть к писанию скоро... Вышний даде разум пятим мужем, и писаша, яже глаголаху...” (4 Езд. 14, 22, 23–24, 42).

Как справедливо подчеркивал Р.О. Якобсон, в среде учеников св. Кирилла и Мефодия господствовало такое же эсхатологическое понимание их миссии к славянам: научение тех, кто в последние времена пожелал встать на стезю евангельскую, – отразившееся в Житии св. Кирилла⁵⁵. Факт наставления народа через обновление Писания (чем по сути являлся и перевод на славянский) составляет еще более разительную аналогию. Наконец, нельзя удержаться, чтобы в “пяти мужах” не усмотреть прообраз святых равноапостольных Климента, Наума, Ангеляра,

Горазда и Саввы (память 27 июля) – первых учеников святых Первоучителей. Итак, события, последовавшие, согласно Житию св. Кирилла, после эпизода с Чашей, в точности соответствуют тому, что совершил Ездра, отлив из своей чаши. Чаша Соломона – это не просто поднесенная св. Кириллу чаша Премудрости (Прит. 9, 2), но именно чаша Ездры, которая дает премудрость для наставления целого народа обновленным (переписанным) Писанием, при содействии пяти учеников.

Таким образом, мы получили ответ на поставленный в начале вопрос о символике Чаши Соломона внутри собственно церковного Предания. Но этот ответ привел нас к следующему вопросу: почему св. Кирилл из Чаши Соломона не причащается? На поверхностном событийном уровне ответ очевиден: ведь Чаша хранилась в храме Св. Софии, и никто не мог понять надпись на ней; считали, что она происходит из ветхозаветного соломонова храма, т.е. ее значение было забыто. Но теперь такой ответ перестает нас удовлетворять: в дошедшей до нас редакции Жития св. Кирилла сохранился как “телеологический”, так и литургический контекст Чаши Соломона – Ездры, однако событийно Чаша из него “выпала”. Действительно, последствия эпизода с Чашей для св. Кирилла такие же, как для Ездры, – от причастия из чаши. Что же касается литургии, то предшествующая гл. 13 часть ЖК как будто сохраняет структуру преагнафорального чина, подобного, например, тому, что сохранился в так называемом *Завете Господа нашего Иисуса Христа* (кстати, дошедшего через сирийскую монофизитскую традицию в корпусе сочинений, связанных с именем св. Климента Римского⁵⁶, и обнаруживающего связь с богослужением, описанным в “Корсунской легенде”). В *Завете* это 3 молитвы – песни, в том числе некие песни Соломона, – еще 3 молитвы – чтения – проповедь оглашенным – проповедь верным. В ЖК с этим сопоставимы: с молитвами – Похвала св. Григорию Богослову (гл. 3), связанная с христианской редакцией богослужения *Йом Кунтур*; с песнями Соломона – “молитва Соломона” (гл. 3); с чтениями – чтение еврейских, самаритянских и в особенности “русских” книг (гл. 8); с проповедью оглашенным – беседа с самаритянином (гл. 8), а может быть, и полемика с иудеями (гл. 9–11) и с язычниками в “народе фульском” (гл. 12); с проповедью верным – если не загадочное “пребывание в церкви свв. Апостолов”, то, по крайней мере, толкование надписи на Чаше Соломона (гл. 13). Далее текст надписи явно связан с чином причащения (и, еще прежде того, освящения Чаши погружением освященного Агнца – что я надеюсь показать в специальной работе). Архаичный литургический субстрат особенно ощутим в последовательности: Похвала св. Григорию – “молитва Соломона” – молитва, содержащаяся в надписи на Чаше, – вынесение самой Чаши. Присутствие здесь “молитвы Соломона” и параллели с *Заветом* придают ему характерный сирийский колорит.

Способ включения всей этой “литургической” линии в дошедшую до нас редакцию Жития св. Кирилла оставляет впечатление “агиографического монтажа” – сведения воедино исторически разновременных или разноместных и, возможно, относящихся к разным лицам событий. Иначе трудно объяснить утрату самого главного элемента “литургической”

линии – причащения. Но чин св. Иоанна Иерусалимского, конечно же, был невозможен в Константинополе IX в. (тогдашнее цареградское богослужение известно достаточно, чтобы так утверждать). Но этим не доказывается и историческая недостоверность эпизода с Чашей. Наличие какого-то монтажа в рассказе о миссии к хазарам, тесно переплетающимся с интересующими нас элементами 3, 8 и 13 глав, теперь практически доказано⁵⁷. Вероятно, масштабы его были несколько шире. Однако, в рамках настоящей работы нельзя судить ни о происхождении отдельных элементов выявленного “монтажа”, ни о том, какие основания он имел в реальной жизни св. Кирилла.

Я все же решил предложить свое гипотетическое решение, основные для которого привожу в другой работе⁵⁸.

Подобно “Сказанию о письменах” Черноризца Храбра и синаксарию на Успение св. Кирилла, Житие св. Кирилла в дошедшей до нас редакции контаминирует исторические данные, относящиеся к Первоучителю славян и к другому Кириллу – сиро-яковитскому (монофизитскому) миссионеру VII в., герою “Солунской легенды”. Повод для подобной контаминации невольно подали сами Первоучители, которые сознательно шли по следам яковитской миссии. – Ситуация, сопоставимая с тем, что происходило на Кавказе в эпоху св. Юстиниана, когда православному просветительству приходилось исправлять начатое монофизитами при Зиноне и Анастасии⁵⁹.

Яковитская миссия в VII в. несла и собственно сирийские элементы (так, “Солунская легенда” переведена с сирийского, о чем свидетельствуют непонятые переводчиком и потому просто транскрибированные несколько сирийских слов). В литургическом отношении это означало лучшую, сравнительно с Византией, сохранность раннехристианского и святоградского литургического субстрата.

В таком случае интерес св. Кирилла к Чаше мог быть связан с деятельностью его предшественника.

Приношу глубокую благодарность К.К. Аксентьеву, О.В. Нитрениной и о. Михаилу ван Эсбуку, О.И., помогавшим мне в этой работе.

¹ Ziffer G. Konstantin und die Chazaren // Die Welt der Slawen. 1989. Bd. 34. S. 354–361.

² Яковсон Р.О. Похвала Константина Философа Григорию Богослову // Slavia. 1970. Роқ. 39 // Jakobson R. Selected Writings. B.; Amsterdam; N.Y., 1985. Vol. VI, Pt. 1. P. 232–239, особ. 237.

³ ван Эсбук, 1986.

⁴ Там же. С. 348.

⁵ Klijn A.F.J. The Study of Jewish Christianity // New Testament Studies. 1973–1974. Vol. 20. P. 419–431, особ. 426.

⁶ Подробнее см.: Lourie V. Pour une reconsidération de *Te' ezazà Sanbat* et Eorigine de l'observance du samedi dans le rite éthiopien (в печати).

⁷ Лурье В.М. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Byzantinorossica. Т.1 (в печати).

⁸ Ср.: Bagatti B. L'Eglise de la Circoncision. (Publication du Studium Biblicum Franciscanum. Collection minor, N. 2). Jerusalem, 1965.

- ⁹ Ziffer G. Op. cit. S. 356. Алм. 1. Г. Зиффер считает, что о. ван Эсбрук без достаточных оснований связывает с *veritas hebraica* эпизоды 8-й и 13-й глав, полагая, что подобные эпизоды призваны подчеркнуть апостольское призвание Константина (С. 357). Но одно не противоречит другому: топосы, о которых пишет о. ван Эсбрук, относятся к некоему "канону" миссионерства и его агнографического описания, но их контекстная обусловленность в рамках одной жизни и одного Жития лежит в области индивидуального "творчества".
- ¹⁰ ван Эсбрук, 1984.
- ¹¹ Там же. С. 106.
- ¹² Реально за ней могло стоять опасение западных клириков, вызванное монофизитским происхождением первоначальной христианской письменности на славянском языке (см. примеч. 58).
- ¹³ ван Эсбрук, 1984. С. 133 (со ссылкой на PG. 59, 461).
- ¹⁴ Об этом иудее под именем Кириака, ставшем последним иудео-христианским епископом Иерусалима, и о связанной с ним традиции см.: *Esbroeck V. van. Une note de Severe d'Antioche sur Juda Cyriaque // V Symposium Syriacum, 1988. Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 aout 1988 (Orientalia Christiana Analecta, 236). Roma, 1990. P. 183–193* (здесь же библиография более ранних работ).
- ¹⁵ ван Эсбрук, 1984. С. 111–112.
- ¹⁶ Там же. С. 109.
- ¹⁷ Там же. С. 111.
- ¹⁸ Там же. *Passim*.
- ¹⁹ *Gouillard T. Le Synodikon de l'Orthodoxie // Travaux et memoires. 1967. T. 2. P. 65, 1. 318–322.* Издатель (С. 64. Примеч. 271) дает ссылку на "Вознесение Исаии", однако факт упоминания этого произведения под названием «του Ἰησοῦ Ὁρασις» имеет принципиальное значение так как этим подтверждается вывод А. Вайана о наличии общего среднегреческого оригинала у славянской и латинской версий "Видения Исаии", сохранившихся именно под таким названием. См. след. примеч.
- ²⁰ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон под ред. С.И. Коткова. М., 1971. С. 169–177 (самое точное воспроизведение лучшей ркп.; не учтено в АНЗ). Обычно в славянских минологиях под 9 мая (в Успенском сборнике даты написаны по подскобленному). О происхождении славянской и латинской версий см.: *Vaillant A. Un apocryphe pseudo-bogomile: La Vision d'Isaie // Revue des etudes slaves. 1963. T. 42. P. 109–121.* К чему теперь прибавить *testimonium* Синодика в Неделю Православия (см. примеч. 19).
- ²¹ "Ты был преложен от здешних как Енох..." – обращается он к св. Порфирию в Слове на обновление св. Сиона (ван Эсбрук, 1984. С. 120). Ссылка на Евр. 11, 5, которую приводит о. Михаил, тут едва ли достаточна, коль скоро в Книге Еноха существует и подробное описание его вознесения духом (1 Енох, 71, 1 сл., АВЗ. С. 255 сл.).
- ²² Так называемая Вторая книга Еноха. См.: *Vaillant A. Le livre des Secrets d'Henoch. Texte slave et traduction française. 1me éd. (Textes publiés par l'institut d'Etudes slaves. IV) P., 1976.*
- ²³ См. АВЗ. С. 927–928. 4 Езд. 3–14 обычно датируют концом I в. и атрибутируют раввинистическому иудаизму (см. также: *Köster Einführung in das Neue Testament im Rahman der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. B.; N. Y., 1980. S. 418*); остальные главы 4 Езд. представляют собой написанные позднее вступление и заключение. Но для всего I в. жизнь христианства еще не обособлена от синагоги, и потому о раввинистическом иудаизме применительно к I в. было бы корректно говорить лишь

тогда, когда речь заходит о специально-антихристианских тенденциях внутри последней, – что, конечно, никак не может быть связано с 4 Езд.; талмудической традицией 4 Езд. не воспринята. В современной славянской Библии 4 Езд. называется 3 Езд.; перевод был сделан с Вульгаты в составе Геннадиевского свода. Ниже мы будем цитировать этот перевод, контролируя его по критическому изд. Вульгаты (*Biblia Sacra Vulgata / Res. R. Weber. Ed. 3a. Stuttgart, 1983. P. 1931–1974*), и по сводному тексту на основе всех версий в англ. переводе (*Metzer B.M. The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.) // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. by J.H. Charlesworth. L., 1983. Vol. 1. P. 517–559, tr. p. 525–559*). 4 Езд. 3–14 иногда называется “Апокалипсис Ездры”, но не путать с одноименным произведением, дошедшим только по-гречески (см. примеч. 50).

²⁴ Здесь и ниже цитируем по французскому переводу о. ван Эсбрука (*van Эсбрук, 1984. С. 115–125*, здесь с. 115), который уточняет его же латинский перевод, сопровождавший издание армянского оригинала: *Esbroek Mavan. Une homélie sur l’Église attribuée a Jean de Jérusalem // Le Museon. 1973. T. 86. P. 289–304*. Поскольку проповедь св. Иоанна не является для меня предметом специального изучения, я счел возможным не обращаться к армянскому тексту; иногда при переводе исправлял указания библейских мест (чаще всего, типографские погрешности).

²⁵ *ван Эсбрук, 1984. С. 116.*

²⁶ Там же. С. 122.

²⁷ Там же. С. 123.

²⁸ Там же. С. 123–124.

²⁹ Там же. С. 124.

³⁰ Там же. С. 125.

³¹ Там же.

³² *Апостольские Постановления VIII, 12, 3. Ср.: Jong J.P. de. Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes // Archiv fur Liturgiewissenschaft. 1956. Bd. 4. S. 245–278; 1957. Bd. 5. S. 33–79.*

³³ *ван Эсбрук, 1984. С. 125.*

³⁴ См.: *Franzmann M. The Odes of Solomon. Man of Rest // Orientalia christiana Periodica. 1985. Vol. 51. P. 408–421.*

³⁵ Цитирую по последнему изданию, учитывающему все свидетельства (ср.: CPG. 1350; АБЗ. С. 687 сл.); *Латтке. С. 128*. Так как текст литургический, то перевожу его на литургический (ц.-слав.) язык.

³⁶ Только в сирийской традиции существует пневматология, где Св. Дух – “родительница” или “питательница”, связанная с тем, что слово “дух”, обычно мужск. рода, в форме женского рода означает “Св. Дух”. В XIX Песни Соломона эта сирийская инновация привела к путанице. Вот ст. 3–5: “Яко сосца Его [м.род – Отца] преисполнена // и не нужно есть еже возможно бы изгнубити млеку Его // Дух Святый откры лоно Его [здесь некоторые переводчики переводят “Ее”, что отличалось бы в графике одной лишней точкой, которой в древнейших ркп. наверняка не было бы в любом случае; но тогда “лоно Духа” еще меньше согласовывалось с контекстом] (и смеси млекó от обокó сосцú Отчу // И даде смещение миру яко не ведающим им, / и приавшим бысть в исполнение правости” (*Латтке. С. 128*) [к ст. 5 ср.: Ин. 1, 10 и 12]. Из этих стихов очевидно, что изначально “млекопитательницей” был Отец, но в сирийском контексте иоанново учение о рождении в мир Сына из “лона Отца” (Ин. 1, 18) деформировалось. (Косвенно это свидетельствует против сирийского языка оригинала “Песней”.) Если принять предлагаемое исправление, то XIX песнь обретает классическую структуру молитв анафоры, обра-

- щенных к Отцу, Св. Духу, как во всех аналогичных случаях, оказывается уповающим питием, которым напоявает Сын, – чем и оправдывается Его представление Чашей.
- 37 Testamonia Лактанция, дважды цитировавшего один и тот же текст, приводятся в изд. Латтке (С. 128).
- 38 Идентификация точных цитат в лат. переводе Ф. Томшича при издании: *Constantinus et Methodius Thessalonicenses Fontes*. (Radovi Staroslovenskog Instituta, 4). Zagreb, 1960. S. 173. И. Дуйчев, рассматривавший эту композицию как самостоятельное произведение св. Кирилла, реконструировал ее греческий текст: *Dujcev J. Note sulla Vita Constantini Cyrilli// Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863–1963 / Hrsg. M. Hellmann et al. Köln; Graz, 1964. S. 75–76.*
- 39 *Franzmann M. The Odes of Solomon...*
- 40 *ван Эсбрук*, 1983. С. 122, Примеч. 96.
- 41 *Sevcenko I. The Greek Source of the Inscription on Solomon's Calice in the Vita Costantini // To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday 11 October 1966. The Hague; P., 1967. Vol. 3: Janua Linguarum. P. 1806–1817, esp. 1812 (Studia Memoriae Nicolai van Wijk dedicata. Ser. maior, 33).*
- 42 Вообще говоря, “древо” как материал золотой чаши, нечто странное, но в контексте грекоязычной культуры (например, Иерусалима IV в.) это объяснимо игрой слов: ὄλη как название материала употребляется и для дерева и для металла (в тексте, изданном И. Шевченко, строки о “древе” нет вообще; можно предполагать, что она стала вовсе непонятной и лишней, когда текст стал функционировать в качестве вступительных стихов к молитвам причащения, см. ниже). Но в семитском оригинале надписи не могло быть такой игры, и самое главное, несмотря на всю близость мотивов Креста и Чаши (ср. Мф. 20, 22–23 и 26, 39 и параллельные места), в ранних евхаристических текстах не засвидетельствовано их отождествление. Исконный смысл реконструируется вместе с семитским оригиналом слова, переданного по-гречески ὄλη: это должно было быть слово с корнем “быть плотным, густым”, для которого в библейском еврейском имеем 'bh без всяких дополнительных коннотаций (*Brown F. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix Containing Biblical Aramaic Based on the Lexicon of William Gesenius. Oxford, 1966. P. 716 a, s.v.*; в библ. арамейском не засвидетельствовано), но в других семитских языках этот корень расширяет или меняет свое значение. В наиболее грецизированном из арамейских диалектов – в сирийском – этот корень ['b] перенимает от своего греческого эквивалента значение “лес” и “древесина” (*Payne Smith. J. Thesaurus Syriacus. Oxford, 1868–1901. Col. 2763–2764*). Этот диалект легко мог повлиять на переводчика надписи на греческий, но из этого не следует, что сама надпись была на сирийском, т.е. восточноарамейском диалекте (упоминаемые в ЖК “еврейский” и “самаритянский” языки должны указывать на западно-арамейский диалект, кроме того, по-сирийски упоминание о “древе” столь же определено, сколь и по-гречески, но уже не подкрепляется игрой слов). Коренное население Палестины говорило на западных диалектах арамейского, причем, диалект, употреблявшийся христианами, выработался в так называемый сиропалестинский язык (*Molitor J. Urchristliches Kerygma in seiner Abhängigkeit von der aramäischen Verkehrs- und Kanzleisprache und seine Nachwirkung im Koran // A Tribute to Arthur Voöbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment Primarily in the Syrian East / R.H. Fischer. Chicago, 1977. P. 97–108, esp. 104*). Именно сиропалестинский дает разгадку: 'b засвидетельствовано только в качестве сокращения корня 'wb – sinus, т.е. “чрево, утроба, лоно”. В числе примеров – Лк. 16, 22 κοιλός (*Schulthess F. Lexicon Syropalaestinum. Berolini, 1903. P. 140 a. s.v.*) Но в *Песнях Соломона* (XIX, 4), мы уже встретились с переда-

чей коллос Ин. 1, 18 корнем 'wb, который в сирийском не может терять второй радикал, хотя родственность основ 'b и 'wb видна и в сирийском по производным формам. Окончательно получаем, что в оригинале надписи стояло сиро-палестинское 'b в значении "лоно", что соответствовало засвидетельствованной в *Песнях Соломона* интерпретации Ин. 1, 18. При переводе на греческий это место было переосмыслено переводчиком, совершившим обычную ошибку при переводе с близкородственного языка (он не учел различия между сиро-палестинским и сирийским); к греческому переводу восходит византийское толкование надписи, сопоставимое с богослужебным чином св. Иоанна Иерусалимского. Исконный смысл надписи следует из сопоставления с XIX песнью Соломона: Сын – Чаша, ныне сотворенная из "лона" (а не "древа") иного, а не Отческого – Девы Марии.

⁴³ *Sevcenko I.* Op. cit. Fig.1.

⁴⁴ *Ibid.* P. 1816–1817.

⁴⁵ В семитской числовой записи 989 должно начинаться с буквы цаде, имеющей точку наверху (означающую, что имеется в виду цифровое значение 900, а не 90). Но так же выглядит знак сокращения слова (обычно черта сверху, но над одной буквой черта и точка не имеют большого различия). Таким образом, по начальной букве цаде в сирийском обычно сокращается слово *šlta* – "молитва" (*Payne Smith J. A Compendious Syriac Dictionary.* Oxford, 1895. P. 471a. В рубриках оно вообще редко пишется полностью). Едва ли это арамейское сокращение не было общехристианским, хотя для западных христианских диалектов раннего периода нет репрезентативного материала. 89 в семитских алфавитах *rt*, что я интерпретирую как недописанное (сокращенное или частично утраченное) слово *rafr* (*ṛṣ*) – букв. "опресноки" (о значении этого слова как раннехристианского литургического термина см.: *Лурье В.М.* Указ. соч. Примеч. 16). Чтения "909" (все славянские версии надписи) или "990" (гипотетическая реконструкция Р.О. Якобсона) не позволили мне прийти к какому-либо толкованию.

⁴⁶ *ван Эсбрук*, 1984. С. 116; ср. в исследовании С. 110–113.

⁴⁷ Реконструкция текста у Р.О. Якобсона, см.: Указ. соч. С. 208–209.

⁴⁸ *ван Эсбрук*, 1984. С. 125.

⁴⁹ Независимо и значительно раньше к выводу, что "Чаша Соломона" в ЖК восходит к св. Иоанну Иерусалимскому, пришел К.К. Акентьев, изучавший тему "Нового Иерусалима" в Константинополе. Его изыскания еще не опубликованы.

⁵⁰ В 4 Езд. речь всегда идет об одном ангеле. Множество ангелов (и пост 70, а не 7-дневный) появляются в греческом "Апокалипсисе Ездры" (см. АВЗ. С. 927–941, перевод: С. 932–941).

⁵¹ *ван Эсбрук*, 1984. С. 116–117.

⁵² *Лурье В.М.* Указ. соч. (с дальнейшей литературой).

⁵³ Там же. Особенно см. о глубоко повлиявшем на богослужение внеканоническом (с позднейшей точки зрения) варианте притчи о 10 девах, где мудрые отличались от юродивых тем, что они бодрствовали. Православная Церковь именно этот вариант притчи предлагает на ежедневном богослужении полунощницы и специально в Вел. Вторник – в тропаре "Се Жених..."

⁵⁴ *ван Эсбрук*, 1984. С. 123–124.

⁵⁵ *Якобсон Р.О.* Указ. соч. С. 237–238.

⁵⁶ СРГ 1743, где (с. 234–235) подробная библиография.

⁵⁷ *Ziffer G.* Op. cit. особ. S. 355: о тюркологических аргументах О. Прицак (1988).

⁵⁸ Готовится для т. 2 *Byzantinorossica* "Христианское просвещение Древней Руси: Истоки и результаты".

⁵⁹ ван Эсбрук 1986. Мои соображения о историческом значении "Солунской легенды" продолжают и уточняют наблюдения: Прохоров Г.М. Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 178–199, особ. 192 и сл.

СОКРАЩЕНИЯ

- ABZ The Apocryphal Old Testament / Ed. by H.F. Sparks. Oxford, 1984.
- ван Эсбрук, 1984 *Esbroek M. van. Jean II de Jerusalem. Et les cultes de S. Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // Analecta Bollandiana. 1984. T. 102. P. 99–134.*
- ван Эсбрук, 1986 *Esbroek M. van. Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin – Cyrille // Analecta Bollandiana. 1986. T. 104. P. 337–348.*
- Латтке *Lattke M. Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis Göttingen, 1979. Bd. I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel – Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation des Oden Salomos in der Pistis Sophia. (Orbis biblicus et orientalis. Bd. 25/1).*
- СПГ *Geerard M. Clavis Patrum Graecorum. Turhout, 1983. Vol. I.*

SUMMARY

The paper contains the analysis of the parallels between the passage on the Vessel of Solomon from the Vita of St. Cyrill and such monuments as the Story of the Obtaining of the Relics of St. Stefanos by St. John II of Jerusalem (415) and the John II of Jerusalem's Homely on the Renovation of the Church of St. Sion (417). The author comes to the conclusion that the Vita develops certain liturgical and teleological elements of the Jerusalem early Christian tradition.

СОДЕРЖАНИЕ

	Предисловие (<i>Л.В. Заборовский</i>)	3
<i>В.М. Лурье</i>	Чаша Соломона – Чаша Ездры. Элементы раннехристианского благочестия в Житии святого равноапостольного Кирилла, Учителя Словенского, и их значение для истории текста	9
<i>М.В. Бибиков</i>	Библейские сюжеты в византийских, древнеславянских и других версиях флорилегия Анастасия Синаита	26
<i>В.Я. Петрухин</i>	Славяне и Русь в "Иосипhone" и "Повести временных лет". К вопросу об источниках начального русского летописания (с публикацией источника)	44
<i>А.М. Ранчин</i>	Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо- и новозаветные истоки	57
<i>Г.Г. Литаврин</i>	Киево-Печерский патерик о работорговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника	66
<i>А.В. Ратобильская</i>	Евреи в Венгрии (X–XII вв.) (с публикацией документа)	83
<i>А.В. Рандин</i>	"Христианское общество" и еврейский элемент в средневековой Чехии (X–XVI вв.)	92
<i>А.А. Турилов</i>	"Все са минсть". Отголоски легенды о царе Давиде в русской сфрагистике и книжности (с публикацией источника)	107
<i>И.Ф. Макарова</i>	Проблемы этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в XV–XVII вв.	114
<i>Г.П. Мельников</i>	Социоэкономическое и социокультурное положение еврейского населения Праги в конце XVI – начале XVII в.	123
<i>Б.Н. Флоря</i>	Новые свидетельства об отношении населения Украины к евреям первой половины XVII в. (документы)	136
<i>Ю.Е. Ивонин</i>	Д.И. Яворницкий (Эварницкий) о евреях на Украине в XVI–XVII вв.	139
<i>М.М. Фрейденберг</i>	Евреи Воеводины, 1700–1848	144

<i>В.В. Мочалова</i>	Евреи в Польше: история в зеркале литературы	159
<i>Л.А. Софронова</i>	Тема богоизбранного народа в польском мессианизме. Мицкевич и Красинский	176
<i>В.Н. Топоров</i>	На рубеже двух эпох: к новой русско-еврейской встрече (Л.Невахович и его окружение) ..	182
<i>И. Раба</i>	Специфика древнерусских описаний Святой Земли	219

CONTENTS

	Introduction (<i>L.V. Zaborovskij</i>)	3
<i>Lur'e V.M.</i>	The Cup of Solomon and the Cup of Ezra: Some Elements of Early Christian Piety in the Vita of St. Cyrill and their Significance for the History of it's Text	9
<i>Bibikov M.V.</i>	Biblical Subjects in the Byzantine, Old Slavonic and other Versions of Anastasion of Sinai. (In Addenda – Publication of Sources)	26
<i>Petrukhin V.Ja.</i>	The Slavs and Rus in "Iosippone" and "Initial Chronicle". Contribution to the Study of the Sources of Early Russian Chronicles. (In Addenda – Publication of Sources)	44
<i>Ranchin A.M.</i>	Pillars of Fire in Old Russian Hagiography: Old- and New Testament Connotations	57
<i>Litavrin G.G.</i>	The Paterikon of Kievo-Pecherskij Monastery on the Jews Slave Traders in Cherson and on the Martyrdom of Eustratios the Faster	66
<i>Ratobyl'skaja A.V.</i>	The Jews in Hungary (10–12 Centuries). (In Addenda – Publication of Sources)	83
<i>Randin A.V.</i>	"Christian Society" and the Jewish Minority in Medieval Bohemia (10–16 centuries)	92
<i>Turilov A.A.</i>	" Все са мннеть " – Repercussions of the Legend about King David in the Russian Sphragistics. (In Addenda – Publication of Sources)	107
<i>Makarova I.F.</i>	Ethnogenesis of the Jews in Bulgarian Lands and some Particular Features of Ethnical Interaction in the 15–17th Centuries	114
<i>Mel'nikov G.P.</i>	Social, Economical and Cultural Situation of the Jewish Population in Prague (late 16th – early 17th Centuries)	123
<i>Floria B.N.</i>	New Evidences for the Attitude towards the Jews in Ukraine in the First Half of the 17th Century (Publication)	136
<i>Ivonin Ju.E.</i>	D.I. Iavornitskij (Evornitskij) on the Jews in Ukraine in the 16–17th Centuries	139
<i>Freidenberg M.M.</i>	The Jews in Voevodina (1700–1848)	144
<i>Mochalova V.V.</i>	The Jews in Poland: History in the Mirror of Literature	159

<i>Sofronova L.A.</i>	The Notion of the "People Chosen by God" in Polish Messianism: Mitskevich and Krasin'skij	176
<i>Toporov V.V.</i>	On the Edge of Two Epochs: on the New Russian-Jewish Meeting (L. Navakhovich and his Entourage)	182
<i>Raba I.</i>	Peculiarities of Old Russian Descriptions of Holy Land	219