



Диссертация прот. М. И. Орлова
"Литургия св. Василия Великого"
и результаты ее обсуждения в контексте развития
историко-литургической науки в России в нач. XX в¹.

Журналы Совета академии за 1908–1909 г.

19 декабря 1908 г., с. 162–190.

III. Слушали: Предложение И.д. Ректора Академии Архим. Феофана:

"В собрании Совета Академии 7 октября с.г. (журн. №2) было заслушано заявление э.о. профессора Прот. М. И. Орлова с представлением на соискание степени доктора богословия ученого труда его под заглавием: "Литургия Св. Василия Великого. Критическое издание". Причем Советом было определено — рассмотрение сочинений о. Орлова поручить заслуженному ординарному профессору Н. В. Покровскому и И.д. доцента И. А. Карабинову. В настоящее время оба рецензента, каждый отдельно, представили свои отзывы о названном ученом издании. Сообщая о сем, честь имею предложить Совету Академии войти ныне в рассмотрение прилагаемых при сем отзывов вышеназванных рецензентов и в суждении об удостоении э.-о. проф. Прот. М. И. Орлова степени доктора богословия".

По вопросу об отнесении ученого труда о. Орлова к одной из групп академических наук и в связи с этим о наименовании присуждаемой докторской степени были особые суждения, закончившиеся открытым голосованием, при котором 9 голосов подано за присуждение степени доктора богословия и 7 голосов за присуждение степени доктора церковной истории. Сам автор представлял свой труд на степень доктора богословия. За присвоение докторской степени сего же имени подал голос один из рецензентов сочинения проф. Прот. Орлова — И.д. доцента И. А. Карабинов.

Журнал Совета Академии 1908/09 гг. ХЧ № 8-9 за 1909 г.; с. 145-208.

19 дек. 1908 г.; Отзывы на дисс. прот. М. Орлова проф. Н. В. Покровского и и.д. доцента И. А. Карабинова, с. 162-190.

с. 163-174.

Отзыв заслуженного ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии, Н. В. Покровского о представленной на соискание степени доктора богословия книге экстраординарного профессора Академии Протоиерея М. И. Орлова, под заглавием: "Литургия св. Василия Великого: Ввод-

¹ Публикуется в авторской редакции.

ные сведения. I. Греческий и славянский тексты. II. Заамвонные молитвы. III. Особенности литургии св. Иоанна Златоуста. С изображением св. Василия и четырьмя снимками рукописей. Первое критическое издание. С.-Петербург. 1909 г."

/с. 163/. В предисловии к своему труду автор, объясняя план и задачи его, между прочим замечает, что он первоначально имел в виду научно-критическое издание всего евхологического текста и критические заметки по источникам, стоящим вне литургийного текста. Но такая широкая постановка, как справедливо замечает автор, могла "предноситься уму лишь по первоначальной неосведомленности в деле" (стр. XII). Уже при первом приступе к делу стало ясно, что обнять всю полноту этого предмета невозможно, и автор был прав, когда решил ограничиться только одной частью Евхологиона, именно литургиею Василия Великого; с этой стороны можно только приветствовать его /с. 164/ решение; но нельзя не пожалеть о другом его решении, касающемся критических заметок: заметки эти остались в рукописи, так как уже один текст литургии потребовал для своего напечатания огромных материальных затрат, увеличивать которые было невозможно частному лицу (стр. XIII). Таким образом, уже в самом начале ученого труда нам приходится слышать наболевший вопль о недостатке средств, необходимых на ученое издание. Автор прямо ставит читателя в критическое положение, наперед предупреждая, что читатель найдет в его книге только обработанный текст, но не увидит "в докторской диссертации" критических заметок, без сомнения, существенно важных для истории Литургии Василия Великого, — быть может таких, которые осветят не только общий характер задуманной автором обширной работы, но и ее главнейшие задачи. Теперь же наш автор ограничивается крайне скромным заявлением, что "с настоящего издания легко сделать перевод и небольшое упрощенное издание греческого текста". Перевод, при внесении славянских особенностей в греческую половину, мог бы быть назидательною книгою для всякого русского православного христианина; а издание — обыденным руководством для храма и школы, на образце дешевых греческих изданий Нового Завета (стр. XIII); ближайшею же ученою своею задачею автор ставит лишь "Критическое сравнение и установку текста литургии (*ibid*), что составляет первый шаг на пути исследования литургий, шаг, по словам автора, беспримерный.

Нельзя не согласиться с автором, что обычные рамки, применяемые к изданию текстов свящ. книг, философских, классических, не приложимы к изданию текстов литургических. Материал литургийный не мертвый, но живой, а потому изменчивый в зависимости от исторических эпох и местностей, не связанный даже каноническими или соборными определениями и вверенный лишь общему контролю церковной жизни, неизменно охраняющему существо литургии, но допускающему изменения в форме, если они не наносят ущерба сущности дела. Изменения эти прямо даже неизбежны, как неизбежны перемены во всяком живом организме, по мере его возрастания... Литургическая форма не есть канон, но результат исторического жизненного процесса. Отсюда та непрерывная цепь грече /с. 165/ ских рукописей литургии, которая идет на протяжении

более 1000 лет, отражая в себе постепенные наслоения и перемены литургии, неизбежно должна заключать в себе необъятную массу материала самого разнообразного, то живого и существенно важного, то в виде второстепенных пережитков, представляющих интерес лишь исторический. Но это — еще не всё. Наряду с рукописями греческими стоит целая громада рукописей славянских, затрудняющих исследователя тем более, что они представляют собою различные версии, сущность которых еще доселе сполна неяснена; и в вопросе о происхождении их приходится иметь дело с их прототипами — греческими и славяно-болгарскими и сербскими, также недостаточно ясными и даже, может быть, совсем неизвестными. Вот почему до настоящего времени ни один из литургистов — западно-европейских (Гоар, Свэнсон, Брайтман) и русских не решался поставить себе подобную задачу издания всех литургийных текстов греческих или славянских, а ограничивались они лишь известною группою памятников, твердо помня, что многочисленность рукописей не всегда равносильна полноте и не всегда служит ручательством точности в разрешении научных литургических задач. Наш автор стал именно на этот широкий, заманчивый, но вместе и скользкий путь; он захватывает все сполна рукописи и даже печатные издания литургии — греческие и славянские и притом не только весь литургийный текст молитв, но и так называемые рубрики, которые имеют также свою длинную историю и происхождение которых до недавнего времени связывались ошибочно с именем патриарха Филофея. Всё "издание построено, по словам автора, с таким расчетом, чтобы выдержаны были по возможности все ... особенности литургийного текста, и чтобы оно могло сразу в любом своем месте давать наглядную и полную картину движения текста по греческой и славянской сторонам на протяжении от VIII до XIX вв. включительно. В этом смысле издание прот. М. И. Орлова есть действительно первое критическое издание. Очевидно, автор полагает существо дела в критическом обследовании всех уцелевших доселе списков и в этой полноте видит истину, сокровенную от взоров современной науки. С точки зрения механической, предположение это может быть /с. 166/ до известной степени оправдано: полнота ученой мысли и истинность в вопросах исторического процесса развития литургий, всегда изменчивого, всегда загадочного, темного и допускающего, поэтому, возможность неожиданных отклонений от правильной индукции, не могут считаться достигнутыми, если остаются неизвестными отдельные факты или рукописи, о которых мы не можем сказать, — согласуются они или нет с показаниями других рукописей, нам уже известных. Многочисленные "побеги 1000 летней жизни" литургий не могут быть уложены в узкие рамки (стр. IV) одной или двух групп рукописей и требуют обследования всех их (стр. VI). Но и полное критическое обследование и сравнение всех списков — греческих и славянских, уцелевших до нас, если таковое будет когда-либо сделано, не разрешит трудную задачу истории литургийного текста: оно даст лишь материал для разрешения этой задачи и — материал опять-таки не полный: запись новых вариантов рукописи напр. XVI в. может оказаться скопированною с более древнего списка, который до нас не дошел и отсюда одно механическое использование

таких рукописей — копий, — притом без ясных показаний места их происхождения, не разрешит историко-литургических вопросов о времени, месте и обстоятельствах возникновения этих вариантов: оно важно только, как точка отправления в деле ученого исследования. И несомненно, что без этих путеводных вех не обойдется ученый исследователь истории литургий.

Наш автор не ставит себе такой грандиозной задачи, хотя и уверен, что его труд, замкнутый в пределах известного количества рукописей, далеко не обнимающего всей совокупности их, достигает известных ученых целей. В чем именно заключаются эти цели — автор не объясняет, и о них мы можем лишь догадываться; но предварительно мы должны рассмотреть его наличные ученые материалы и ознакомиться с его методом и приемами ученого издания.

В С.-Петербургских библиотеках автор нашел и использовал для своего издания 10 греческих рукописей, содержащих в себе литургию Василия Великого: 1) пергаментный евхологион еп. Порфирия (Успенского) IX—X в., 2) пергаментный свиток Императорской Публичной Библиотеки № CIV, XII—XIII в., 3) такой же свиток /с. 167/ библиотеки Императорского общества любителей древней письменности XII—XIII в., 4) фрагмент (один лист) пергаментный той же библиотеки XII—XIII в., 5) бумажный евхологион XIV—XV в. Импер. Публ. библиотеки из собран. архиман. Антонина, 6) бумажный служебник XV в. той же библ. № DLX, 7) бумажный служебник 1532 года той же библиотеки № DLXI, 8) бумажный служебник той же библиотеки XVI в. № DLXII, 9) бумажный служебник конца XVI в. той же библиотеки № DLXIII и 10) бумажный евхологион 1633 года той же библ. из собран. Еп. Порфирия № CCXXXVI.

Московские рукописи: 1) пергаментный евхологион X—XI в. румянцовского музея № 15 (Из собрания Севастьянова, которого автор называет "знаменитым путешественником" (стр. XIV)), 2) пергаментный евхологион XIV в. Синод. библ. № 279, 3) пергаментный свиток XIV в. той же библ. № 265, 4) бумажный евхологион XIV—XV в. Румянц. музея № 16, 5) бумажный евхологион 1470 г. Синод. библ. № 281, 6) бумажный евхологион XV в. там же № 280, 7) бумажный евхологион 1602 г. там же № 264, 8) бумажный евхологион XV—XVII вв. румянц. музея № 17.

Итого 18 греческих рукописей, из которых 7 пергаментных (в том числе 1 фрагмент) и 11 бумажных; по векам они распределяются так: 1 — IX—X в., 1 — X—XI в., 3 — XII—XIII вв., 7 — XIV—XV вв., 3 — XVI в., 2 — XVII в. и 1 смешанный (XV, — XVI и — XVII вв.). Очевидно, греческий материал, находящийся в петербургских и московских библиотеках, для предположенного автором первого полного издания, крайне недостаточен; а потому автор восполняет его материалами, заимствованными из печатных источников: в известном издании Свэнсона он отмечает для своих целей 1) евхологии Барбериновской библиотеки VIII—IX в., — два лэди Бурде-Кутт XI и XII в.; британского музея XII в.; экземпляр литургии Василия Великого патмосский и евхологий Гроттаферратский XIII в., у Брайтмана — один список (ср. Барбер. у Гоара и Свэнсона); у проф. А. А. Дмитриевского 60 рукописей. Так как в последнем из названных

источников греческий текст литургии Василия В. почти целиком приводится только по /с. 168/ одной рукописи; по двенадцати даются лишь краткие описания и выдержки и наконец по 47 отмечены только одни заглавия литургии, то ясно, что большая часть этих рукописей не могла быть использована нашим ученым издателем. Печатные издания — 1562 г. (Д. Дуки), 1617 (Гоара), Ἀρχιερατικόν 1820, 1835 (И. Византия), 1853 (Даниэля), 1891 (венец.).

Окидывая беглым взглядом вышеприведенный греческий материал, автор делает попытку сгруппировать его и определить взаимоотношение греческих текстов по их составу. Разделив его на две группы, он видит в одной из них "преимущественно ряд молитв, слабо связанных между собою последованием священного действия и — только в евхаристийной части; вторая группа дает после молитвы предложения, более или менее полное последование литургии от начала до конца. Однако, группировка эта не выдерживает строго в наличном составе памятников, которые представляют множество вариаций и отклонений в отдельных элементах обеих групп, особенно второй, так что автор в конце концов сам признает, что "группа полных текстов (вторая) может комбинироваться самым различным способом и что иностранные ученые издатели до известной степени были правы, когда отсекали старое для нового или новое для старого, ограничиваясь при этом оба раза единичными рукописями. — Сравнительно большею устойчивостью отличается в вышеозначенном материале молитвенная часть: но и здесь она не велика: самые устойчивые молитвы оглашенных; наоборот, молитвы литургии верных наиболее шатки и между ними евхаристийный канон есть самый неустойчивый по тексту (стр. XXX). Вывод лишь отрицательный, и нет, следовательно, прочных данных для сведения этого материала в известные группы или редакции. Ясно, что греческий наличный материал не заключает в себе желательной полноты.

Из множества славянских рукописей о. М. И. Орлов избрал лишь 23; из них 4 московские: пергаменный служебник XII в. Московской Синодальной библиотеки № 343; такой же служебник XIV в. Московск. синодальн. типографии № 40; XIV–XV в. № 42 и XV в. № 43; остальные служебники XIII–XVII вв. принадлежат Софийской библиотеке, хранящейся в СПб. Дух. Академии: из них пер- /с. 169/ гаментные 1 — XIII в., 1 — XIII и XV в.; 3 — XIV в.; 7 бумажных XV в.; 2 — XV–XVI, 4 — XVI в. и 1 — XVII в. Все эти рукописи обследованы лично самим автором; к сожалению, он здесь не объясняет, почему избрал из всей огромной массы славяно-русского литургийного материала только 23 рукописи и в чем заключается критерий того, что именно эти 23 рукописи заключают в себе полноту, необходимую для "первого критического издания", долженствующего указать путеводные вехи для историко- литургического процесса. — Из числа южнославянских рукописей в издаваемом тексте участвуют только две: одна из известного собрания Верковича (Импер. публ. библ. № 1117), другая — обследованный Сырку (Зограф. монастыря на Афоне) известный служебник патр. Евфимия Тырновского. Печатные славянские служебники: 1554 г., 1583, 1602, 1630, 1635, 1647, 1653, 1655, 1658, 1668, 1676, 1693, 1705

и 1890 г. Найти редакционное единство в славянском материале автору не удается: здесь всюду господствует тип полной литургии; но эта полнота в разных кодексах весьма различна; иногда встречаются здесь такие непримиримые разности в отдельных членах литургийного состава, которые разрывают внутреннюю связь этой группы; с другой стороны тексты так назыв. усеченные и — пространной полноты окончательно уничтожают ее, как цельную группу. Но и тексты усеченные и пространные в свою очередь уничтожаются этою уничтоженной группой, так как они участвуют во многих из указанных пунктов различия: группа текстов усеченных, т.е. таких, которые начинают литургийное чтение молитвой Трисвятаго или молитвой за оглашенных, ссылаясь относительно недостающей части на литургию Иоанна Златоуста, не представляет сама по себе, как группа, никаких оригинальных отличий. В текстах "распространенной полноты" встречается также множество отклонений от типа "нормальной полноты" (стр. XLVI). Таким образом, славянские тексты по своему составу взаимно также относятся, как и греческие (стр. XLVII). Автор, бесспорно, не без основания поставил здесь в тесное соотношение славянские тексты с греческими, послужившие "прямым источником" для первых; но слабая сторона этого тезиса заключается в том, что этих "прямых источников", существенно важных для выводов автора, /с. 170/ мы не видим в числе обследованных им и положенных в основу "*editio princeps*"; тесное соотношение тех и других списков остается неразрешенною проблемою, а отсюда возникает роковой вопрос: та наличность греческих и славянских материалов, которую положил автор в основу своего труда, заключает ли она в себе достаточную гарантию правильности историко-литургических выводов и нет ли в этой наличности значительных пробелов, которые могли бы быть устранены при иной, не столько широкой, но более концентричной постановке дела. С этим вопросом неизбежно столкнется сам автор, если будет впоследствии продолжать свою работу, а для стороннего продолжателя он может послужить преградой к продолжению и поводом — начать *ab ovo*. Продолжая далее обследование славянских списков, автор находит ту же спорадичность вариаций и отсутствие каких-либо делений между текстами и в молитвенных частях (стр. XLVIII), другими словами, — здесь приходится автору также иметь дело не с редакциями, а с единичными фактами, об историческом значении которых нельзя сказать ничего определенного. Весьма благодарную почву для наблюдений и исследований автора представляет вопрос о взаимоотношении славянских текстов в переводе молитвенных частей. Однако, вступив на этот путь, автор немедленно почувствовал всю необъятность материала и невозможность справиться с нею при наличных, обследованных им, рукописях. Поэтому, не входя в подробное рассмотрение вопроса, автор ограничивается лишь некоторыми выводами общего характера: он полагает, что в основе перевода лежит только одна версия — времен первоучителей славянских Кирилла и Мефодия, о которых известно, что ими был переведен Литургарион (стр. XLIX); чрез 200—300 лет начался период исправлений: вызваны были эти исправления, по предположению автора, искажением первоначальной версии, или же тем, что славянский (?) язык за это время сделал

успехи в своем развитии. О каком именно славянском языке — моравском, болгарском или ином — говорит здесь автор, понять трудно, а потому трудно ответить на вопрос — какое именно развитие он здесь разумеет. Так или иначе, но исправления повели к тому, что в списках литургии на основе Кирилло-Мефодиевской появились еще четыре вер- /с. 171/ сии: 1-я исправленная докиприановская, киприановская, средняя между ними и новейшая никоновская. Для подтверждения этих версий автор указывает несколько примеров (стр. L—LII). Разности в переводе он считает "весьма поучительными", но редакционная последовательность в списках в большинстве случаев проходит слабо, версии оставляют в них лишь едва заметный след и "вообще оперируемый здесь материал до крайности труден" (стр. L). А потому и вывод о пяти версиях оказывается проблематичным. Так как вопрос об истории славянского текста литургии в науке теснейшим образом связан с именем митрополита Киприана, а деятельность последнего неразрывно связана с именами патриархов Евфимия и Филофея, то о. М. И. Орлов делает небольшой экскурс в эту область, опираясь на исследования проф. Мансветова, отчасти же Красносельцева и Сырку; а затем переходит к последнему сопоставлению литургийных текстов — греческих и славянских по составу и в молитвенных частях. Теоретическое соображение подсказывало автору, что славянские тексты, при всем их различии, все-таки передают литургию греческую, лишь облеченную в славянскую словесную форму; а потому, ставя "в принципе сходное до тождества" можно было бы ожидать, что в конце концов сравнение текстов греческих и славянских приведет к полной гармонии между двумя сторонами — греческою и славянскою, т.е. всякому греческому параграфу должен отвечать такой же славянский и наоборот; но издание автора, опирающееся на всю совокупность литургийных списков, не подтверждает этого принципиального соображения. Полной гармонии между греческою и славянскою сторонами нет; напротив, много резких диссонансов, пробелов на той и другой стороне; встречаются даже параграфы, исключаяющие друг друга. Все это показывает с полною очевидностию, что многие греческие тексты неизвестны в науке или недостаточно обследованы. Автор отмечает несколько фактов этого отношения, откуда видно, что одни из этих фактов говорят о полном несоответствии сторон или всех наличных греческих против всех наличных славянских списков; другие говорят лишь о частичном несоответствии, — т.е. известных греческих против известных славянских текстов (стр. LIX—LX). Еще меньшая зависимость — /с. 172/ в тексте молитв. Здесь наблюдается лишь одно устойчивое явление: в молитвенных частях греческих, имеющих на себе печать глубокой древности, на стороне древнейших греческих текстов стоят такие же славянские. Но таких мест в молитвах немного. Автор в качестве характерного образца приводит вариации из двух кратких молитв малого входа и прилежного моления: здесь он отмечает в греческом тексте пять вариаций, на славянской же стороне нет ни одной из них, напротив — здесь являются четыре новые вариации, которым нет соответствия на греческой стороне (стр. LXI). Рассмотренная пропедевтическая часть труда о. М. И. Орлова показывает, как смотрел на свой труд сам автор и каких ученых результа-

тов ожидал от него. Кратко выраженные им итоги дают полное основание утверждать, вместе с автором, что его издание, несмотря на множество разнообразных материалов, не может удовлетворять требованиям ученой полноты и не заключает в себе необходимых данных для литургических классификаций и точных историко-литургических выводов. Было бы гораздо целесообразнее, если бы он оставил в стороне претензии обнять почти необъятное, ограничился лишь одними греческими или даже одними славянскими рукописями, лично изучил их и издал. Такое самоограничение дало бы ему возможность глубже вникнуть в существо дела и действительно подвинуть вперед ученое исследование вопроса о литургии Василия Великого. Но и не в этом одном заключается ошибка автора. Главное недоразумение, по моему мнению, заключается в том, что автор подошел к делу не с той стороны, с какой следовало подойти. Если не подлежит никакому сомнению, что литургические формы представляют собою — явление историческое, допускающее изменения, в пределах церковного веросознания, то их невозможно трактовать как окаменелые формы древних кодексов священных книг, классиков, философов и т.п., не рискуя запутаться среди деревьев и не заметить леса. Историческая жизнь наложила свои неизгладимые отпечатки на литургические формы; но проследить их в настоящее время, при недостаточной полноте материала, невозможно, тем более, что здесь наряду с явлениями принципиального характера нередко стоят механические /с. 173/ ские нарастания и случайные перемены, даже недоразумения. Но эти последние, даже и при идеально-полной постановке дела, т.е. когда будут приведены в ясность все без исключения рукописи от первой до последней, всегда будут стоять преградой на пути исследователя, идущего на пролом чрез густой лес отдельных не систематизированных фактов. Очевидно для успеха дела необходимо уяснить главные пути исследования, отличить в подлежащем материале главное от второстепенного и сравнить основное содержание рукописей, а не отдельные слова, особенно если последние нисколько не уясняют исторического хода литургии.

Вслед за введением автор посвящает особую главу описанию известного Евхология IX—X в. Еп. Порфирия, находящегося теперь в Императорской Публичной библиотеке (№ CCXXVI) и положенного автором в основу настоящего издания: он описывает внешнюю сторону рукописи, подробно останавливается на внешнем характере ее письма, орфографии, предполагаемых трудностях ее чтения и приходит к выводу, что это памятник IX в., скопированный с уставно-писанного оригинала VIII в. — О. М. И. Орлов дает прекрасные снимки с отдельных страниц этой рукописи, а также моск. рукописи румянцовского музея (№ 474) и двух славянских Софийской XIII в. (№ 519) и другой Софийской того же века (№ 525), и переходит к изложению литургических текстов греческого и славянского по неизданным рукописным источникам (VIII—XVII в.), по описаниям и печатным изданиям (до XIX в.). Сравнение текстов ведется с методическою точностью, шаг за шагом от начала до конца текста литургии Василия Великого, причем тексты греческие поставлены *en regard* с славянскими; все мельчайшие различия текстов отмечаются в много-

численных подстрочных примечаниях по системе выработанных автором сигл и условных знаков: численное превосходство отмеченных автором вариантов стоит на стороне славянской. Механическая последовательность и выдержанность плана простирается здесь до того, что автор с одинаковым холодным равнодушием ведет сравнение текстов в местах третьестепенных и местах первостепенной важности, не уделяя последним особенного внимания, как будто разница в чтениях "ὁ λαός и ὁ χορός" /с. 174/ столь же важна, как ἔλεον εἰρήνης и милость мир жертва пения, или молитва о Св. Духе с прибавкою μεταβαλόν или без оной. Автор оказал бы большую услугу науке, если бы остановился с большею подробностью на некоторых выдающихся местах литургии, требующих нарочитого внимания. Но, вероятно, эти необходимые объяснения остались в его ненапечатанных заметках.

После сличения текстов о. М. И. Орлов предлагает греческий текст 28 заамвонных молитв, находящихся в древнейшем Евхологию Еп. Порфирия, с русским переводом, что составляет отчасти новинку в русской литургической литературе, — а в последней III главе отличительные тексты греческий и славянский из литургии Св. Иоанна Златоуста по древнейшим неизданным рукописям, а именно: греч. текст по рукописи Еп. Порфирия с вариантами из трех других греческих рукописей, а славянский по рукописи Софийской библиотеки XII в. № 518. Приложение полезное.

Отмечая недочеты рассмотренного труда Прот. М. И. Орлова по отношению к методу и приемам исследования, а равно и неизбежно связанный с ними отрицательный характер выводов, я тем не менее признаю, что автор много и энергично потрудился в избранной им области научного знания, все еще мало исследованной и нуждающейся в изучении рукописного материала, и потому полагал бы возможным присудить автору ученую степень доктора *церковной истории*".

Отзыв и.д. доцента И. А. Карабинова о том же сочинении; с. 174-190.

/с. 174/. Представленная э.о. профессором Академии протоиереем М. И. Орловым на соискание степени доктора богословия книга содержит в себе (стр. 1-319) критически изданные греческий и славянский тексты литургии Василия Великого. Этим текстам предпослано I—LXI стр. сведений, вводящих в издание и экскурс (стр. LXV—LXXXVII) о греческом евхологионе из собрания преосв. Порфирия (И. П. Б. № CCXXVI), в конце книги помещены в качестве приложения греческий текст с русским переводом — молитв заамвонных и молитв литургии Златоуста по той же рукописи. Таким образом, на первый взгляд данная книга не представляет собою исследования, каким должна быть /с. 175/ докторская диссертация. В виду этого прежде детальной оценки отдельных сторон ее возникает вопрос, может ли еще названная книга быть принята в качестве докторской диссертации? Думается, что этот вопрос нужно решить безусловно в утвердительном смысле. Литургика, особенно история восточного богослужения, крайне нуждается не только в исследованиях, но и в критических, и даже в простых добросовестных, изданиях отдельных

памятников. Поэтому Казанская Академия поступила совершенно справедливо, когда присудила степень доктора богословия проф. А. А. Дмитриевскому за его *Τυλικά*, хотя в этой книге элемент исследования не особенно велик. Можно, конечно, возразить, что А. А. Дмитриевский дал в своей книге новые неизвестные дотоле тексты, между тем как книга М. И. Орлова содержит общеизвестный текст литургии Василия Великого, издававшийся уже много раз. Но такое возражение нельзя признать убедительным. Хотя о литургии много писали и несколько раз издавали тексты литургий, но история литургии далеко не ясна: мы, например, не имеем даже надлежащей истории нашей константинопольской литургии. И в разработке такой истории критически изданные тексты должны послужить одним из главнейших первоисточников, потому что исторических сведений об образовании литургии сохранилось очень мало и исследователю приходится обращаться к критике литургийного текста. В качестве доказательства такой важности критического текста литургий рецензент осмеливается привести пример из своего личного опыта. В работе об евхаристической молитве рецензент на том основании, главным образом, печатных текстов доказывал, что в анафоре св. Василия сделана поправка *ἐνῶσαι* и *ποιῆσαι* на *ἐνῶσαις* и *ποιῆσαις*, — поправка, вызванная, вероятно, весьма важной переделкой в призывании. Книга М. И. Орлова показывает, какими различными способами старались избежать неудобного чтения — *ἐνῶσαι* и *ποιῆσαι*: там мы встречаем варианты — и *ἐνῶσαι*, и *ἐνῶσαις*, *ἐνῶσαις*, даже *ἐνωσον* (стр. 210). В виду всего этого литургист может только приветствовать труды, преследующие те задачи, которым наш автор посвятил свою книгу. Далее, необходимо также иметь в виду, что издание М. И. Орлова нельзя сравнивать с критическими изданиями других памятников. Эти издания, как прекрасно разъясняет сам /с. 176/ автор, имеют дело, по большей части, с определениями, сложившимися памятниками, тогда как литургийный текст всегда был живым. И задачей издания, по словам почтенного автора, было — схватить в данном издании этот текст в его движении так, чтобы оно (т.е. издание) давало полную наглядную картину такого движения от VIII-го по XIX в. включительно. Поэтому книга М. И. Орлова, хотя и не заключает в себе повествовательной истории литургии Василия Великого, но она стремится дать эту историю наглядным образом — в издании самих текстов. — Наконец, не следует также забывать и практической важности подобного рода изданий: на случай, если бы возник вопрос об исправлении славянского перевода литургий, работа М. И. может послужить полезной справочной книгой. Таким образом, думается, нет оснований оспаривать у рассматриваемой книги ее права — быть принятой в качестве докторской диссертации.

Обращаясь теперь к детальной оценке книги, нельзя, конечно, на первых же порах не отметить той ее общей черты, которая бьет в глаза даже при поверхностном обзоре книги, именно, — что автор работал над своим предметом с энтузиазмом и редкими трудолюбием и самоотвержением. Книга, несомненно, взяла от него много труда, времени и материальных средств. Автор слово за словом сравнил около 80 текстов литургии Василия Великого и добросовестно отметил не только варианты в собственном

смысле этого слова, но даже орфографические разности и другие особенности отдельных рукописей. Тексты их даны в типографском отношении роскошно и в высшей степени тщательно: корректура одних только примечаний, вероятно была для автора настоящей египетской работой. Приходится только сожалеть, во-первых, о том, что автор должен был ограничиться лишь теми греческими списками, которые находятся в России, и не имел возможности изучить хотя бы рукописи, хранящиеся в западных библиотеках. Автором самым привлечено для своего издания всего лишь 18 рукописей: из них только 1½ (вышеуказанная порфириевская и севастьяновская № 374) относятся к IX–XI вв., 3½ рукоп. — XII–XIII вв., остальные же принадлежат XIV–XVI вв. (стр. X–XVII). У автора не было даже полного списка литургии раньше XII–XIII в., ибо в севастья- /с. 177/ новской рукописи содержатся одни лишь молитвы, а в порфириевском евхологии от литургии Василия Великого осталось меньше половины, — и автор должен был восстанавливать ее начало по находящейся там же литургии Златоуста. В сравнении с материалами, находящимися в заграничных книгохранилищах, это — очень немного и в количественном, и в качественном отношении. По подсчету самого автора один только проф. А. А. Дмитриевский в своем *Εὐχολόγια* описал 60 списков литургии Василия Великого, из коих 4 синопсиса (№№ 958, 959, 962, 961) относятся к X–XI вв. Но проф. Дмитриевский в своей книге описывает лишь восточные рукописи, да и то не все. Кроме этого, не мало рукописей находится в западных библиотеках. Рецензент лишь в 2-х из них, Барбериновой и Гроттафератской, видел около 20 списков X–XII вв., между коими есть такие вещи, как Барберинов Евхологий № LXXVII (теперь Ватик. № 336) VIII в., Гроттафератские — Г. β. VII–IX–X в. и Г. β. IV–X в. Правда у автора приведена часть литургийных текстов, записанных в *Εὐχολόγια* проф. Дмитриевского, но последний занимался лишь описанием рукописей и отмечал их характерные особенности, самой важной части литургийного текста — молитв он не касался. С другой стороны, автор привлекает в свое издание древние тексты, изданные другими лицами, например, текст из вышеуказанного Барберинова евхология, но такие издания, даже наиболее надежные, как, например, Brightman'a, все-таки внушают некоторые опасения. Например, автор, по-видимому, вслед за Brightman'ом читает в самом важном месте анафоры Василия Великого, якобы по Гроттафератской рукоп. Г. β. VII — *ἐν ὧσα* и *ποιῆσα*, тогда как там стоит — *ἐν ὧσα* и *ποιῆσαις*. Что касается других печатных текстов, использованных автором в его издании, — предназначавшихся для богослужебных целей, то едва ли они имеют особенное значение, ибо, как показывает сам автор, источник их, по большей части, неизвестен.

Другое сожаление, которое приходится высказать, относится к тому заявлению автора, что он не имел возможности издать составленные им "критические заметки". Эти заметки, вероятно, дали бы немало пояснений к его вводным сведениям, написанным в высшей степени сжато /с. 178/ и не везде достаточно ясно. Вследствие этого некоторые даже основные взгляды и положения автора кажутся спорными. Так, например, автор считает древнейшим тот текст литургии Василия Великого, который нахо-

дится в вышеупомянутой рукописи преосв. Порфирия, его он кладет в основу своего издания и — так как считает его относящимся к VIII в. — начинает свое издание с VIII-го в. Это он делает по следующим соображениям. Существует 2 рода литургийных рукописей: первые из них содержат одни только молитвы, вторые, кроме того, имеют ектении и, большей частью, более или менее подробные указания богослужебных действий. Во главе первых стоит упоминавшийся выше Барберинов евхологий, во главу вторых автор ставит порфирьевскую рукопись. Доселе все ученые считали древнейшей — первую редакцию, наш же автор, наоборот, отдает предпочтение второй. По его объяснению, первая редакция представляет собою лишь извлечение, из второй редакции, предназначавшееся для епископов или вообще для лиц, служащих с диаконом. Объяснение, — быть может, — остроумное, но фактически сомнительное. Оно могло бы еще быть вероятным, если бы рукописи первого рода содержали в себе одни только литургии, т.е., если бы они были лишь служебниками в тесном смысле слова. На самом же деле первая редакция литургии всюду помещается в более или менее полных евхологиях, где находятся и другие богослужебные чины и очень часто с диаконскими частями. С точки зрения автора в данных рукописях, — раз они предназначались для лиц, служащих постоянно с диаконом, — такого элемента быть не должно. Положительных доказательств у автора только одно — палеографическое: переписчик порфирьевского евхология писал скорописью IX в. и вместе с нею употреблял для заголовков, ектений, возгласов и рубрик полуустав, — при переписке он разрывает слова на части, что дает автору основание предполагать, что оригиналом для него служил унциал VIII в., — в унциале словоразделения нет и переписчику было трудно соблюдать его. Такое объяснение весьма вероятно, но оно еще не доказывает, что в порфирьевском евхологии с предполагаемого унциала списан весь текст. Переписчик мог ограничиться лишь одними молитвами, /с. 179/ ектениями. Автор сам же говорит, что литургийный текст был постоянно живым, и едва ли бы в IX–X вв. стали служить по архаическому служебнику VIII в., не внося в него некоторых добавлений новейшего времени. Такое возражение подтверждается тою самою Ватиканскою рукописью 1207 г., которая дала нашему автору объяснение особенности письма порфирьевского евхология. Эта рукопись, переписанная в некоторых местах подобным же почерком, содержит, между прочим, литургию ап. Марка со следами влияния довольно поздней редакции литургии Златоуста. Редакция литургии порфирьевского евхология точно также мало чем отличается от обычного типа литургии, встречающегося в рукописях X, XI, даже XII в. И многие наблюдения показывают, что она значительно уступает в отношении древности — первой редакции. Автор прежде всего не обратил внимания на то обстоятельство, что наиболее древние указанные у него рукописи VIII–XI в., за исключением порфирьевской, содержат первую редакцию и что приблизительно с XIII–XIV в. эта редакция исчезает. С другой стороны, автор отметил тот факт, что в славянских рукописях такой редакции литургии не встречается: это — очень странно, — славянские епископы, конечно, тоже нуждались в наиболее удобных и наиболее дешевых списках литургии, следовательно

такие списки должны бы, по-видимому, существовать и у славян. Автору не мешало бы также принять во внимание и то, что чины других служб долгое время состояли из одних только молитв. Затем, автор не обратил внимания на надписания отдельных молитв в списках первой редакции. Эти надписания замечательны тем, что они прямо указывают, что св. Василий написал в усвояемой ему литургии. Именно, его имя обыкновенно ставится там в первый раз над молитвою проскомидии после херувимской песни: "Господи, Боже наш, создавый нас". Молитвы же, стоящие до этой границы, большей частью надписываются $\pi\rho\acute{o}$ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς τοῦ ἁ. Βασιλείου и, следовательно, ему уже не усваиваются. Далее, автор отметил у себя, но не объяснил, другую характерную особенность списков первой редакции, — находящуюся в них интересную нумерацию молитв: в примечаниях к тексту он даже опустил ее. Между тем, эта нумерация идет как раз параллельно указанным надписям. Именно /с. 180/ центральные молитвы, начиная с вышеуказанной молитвы проскомидии и кончая благодарственной молитвой по причащении, ставятся под один общий №. Таким образом рукописи первой группы, по-видимому, сохранили ясные следы того, как складывалась литургия Василия В. и дают возможность проникнуть от VIII в. вплоть до самого св. Василия. Это предположение подтверждается затем другими литургическими соображениями, а также — историческими свидетельствами. Кроме константинопольской редакции литургии Василия В. существуют еще 2 другие древние ее редакции — александрийская и сирийская (быть может остаток древней иерусалимской редакции). Существуют также 2 несторианские литургии — Феодора Мопсуестийского и Нестория, которые, как указано рецензентом в сочинении об евхаристической молитве, несомненно, составлены по образцу литургии св. Василия. Все эти литургии состоят из одних только главных молитв, число коих, например, в литургии Феодора спускается всего до 2-х. Из исторических свидетельств здесь можно ограничиться одним — VII–VIII в., но за то самым важным и любопытным, которое, несомненно, описывает современные ему список и состав литургии св. Василия. Это свидетельство находится в житии Василия В., приписываемом св. Амфилохию Иконийскому, но появившемся на самом деле не позже IX в., ибо в этом веке его уже перевел на латинский язык иподиакон Урс (F. Probst. *Liturgie d. viert Ihrhund*, 1893, S. 386). Оно (т.е. свидетельство) представляет из себя всем известное предание о том, как св. Василий написал свою литургию (Opera, Parisiis, 1644, p. 175-6). Когда явившийся ему в видении Христос разрешил ему "собственными словами" совершить безкровную жертву", то по житию св. Василий, приступив к престолу, начал говорить и писать на пергаменте так: "исполни уста мои хваления, яко да воспою славу Твою. Господи Боже наш, создавший нас и приведший в сию жизнь", — и прочие слова молитвы св. литургии. По окончании их он вознес св. хлеб, молясь усердно и говоря: "Вомни, Господи Иисусе Христе" — и следует полностью текст известной молитвы пред возношением агнца. /с. 181/ После нея св. Василий, по житию, сказал: "Святая святым". Народ: "Един Свят и т.д." Как видим, житие приписывает Василию В. все те же центральные молитвы из его литургии, о которых говорилось выше.

Несомненно, что составитель жития усвоил ему то, что усваилось святителю в современных составителю литургийных рукописях. Это доказывалось одной характерной подробностью. Явившийся св. Василию Христос говорит ему: "да исполнятся уста твои хваления". Как показывает литургия св. ап. Иакова, данный стих некогда произносился как раз пред молитвою проскомидии, соответствующей молитве св. Василия: "Господи Боже наш, создавший нас", т.е. той, которой житие начинается литургия св. Василия. Все сказанное доселе было только рядом положительных доказательств в пользу глубокой древности первой редакции литургии Василия В. С другой стороны, можно с убедительностью показать, что списки второго рода, на подобие порфирьевского, возникли из списков первой редакции. Это доказывают надписания отдельных молитв, особенно — молитв до великого входа. В списках первого рода эти написания совершенно понятны и естественны. Например, молитва оглашенных надписывается — εὐχὴ κατηχουμένων πρὸ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς τ.ᾱ. Βασιλείου, потому что есть εὐχὴ κατηχουμένων ἄλλη πρὸ τ.ᾱ. ἀναφορᾶς τ. Χρυσόστομου. В списках второй редакции эти надписи удерживаются, но они не имеют уже того смысла, как в списках первой редакции, так как самые молитвы помещаются не в собрании или ряде молитв, а в целом чине литургии. Поэтому они (надписи) сокращаются и часто совершенно непонятны. Например, в том же порфирьевском евхологии упомянутая надпись читается: εὐχὴ κατηχουμένων πρὸ τῆς ἀναφορᾶς, как будто есть подобная молитва μετὰ τὴν ἀναφοράν.

Таким образом дата, с которой автор начинает вести свое издание, у него стоит недостаточно твердо. Точно также автору следовало бы разъяснить и тверже обосновать то, почему он в основу своего издания константинопольской, по его словам, литургии кладет рукопись преосв. Порфирия. В своей книге автор несколько раз называет эту рукопись недостаточно оцененной ученым миром. Но нельзя отрицать того, что были очень дельные /с. 182/ попытки к этой оценке. Из них особенно любопытна и, думается, совершенно правильна попытка проф. Н. Ф. Красносельцева: в чине Златоустовой литургии этой рукописи он верно указал влияние александрийской литургии (Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки, 1885, 210-212, 231-3). Наш автор с этим мнением совершенно не считается, хотя большую часть текста и берет, именно, из литургии Златоуста даже с некоторыми особенностями, принадлежащими, думается, не столько, чистому, сколько смешанному, или же архаическому, типу константинопольской литургии IX–X в. Например, следуя порфирьевскому евхологию, автор ставит перед молитвой трисвятого полную великую ектению. Несомненно, некогда она существовала в константинопольской литургии, потому что раньше с этого момента литургия начиналась. Но в VIII–IX вв. в Константинополе литургию стали начинать антифонами и вышеупомянутая ектения, естественно, была опущена. В других же греческих церквях, которые или держались архаического чина константинопольской литургии (наприм., в Италии), или же употребляли другие литургии, в коих на этом месте ектения есть (наприм., литургия ап. Иакова), указанная ектения некоторое время оставалась

(А. Дмитриевский, Εὐχολόγια, 133). Затем, автор оставляет в основном тексте, как константинопольские, очень редко встречающиеся в рукоп. молитвы при целовании престола ("Благословенно царство") и благословении горнего седалища пред апостолом. — Наконец, автор совершенно уже неправильно считает позднейшей VIII-го в. молитву "Никтоже достоин" потому только, что в порфирьевском евхологии ее нет. Она издавна существовала в константинопольской литургии, потому что даже в списках литургии ап. Иакова (а некоторые из них восходят к IX—X вв.) прямо даже надписывается именем Василия В. и переписчик просто забыл сделать об этом замечание.

Обратимся теперь к подробностям издания. Если относительно вводных сведений приходилось жаловаться на их сжатость, то здесь, наоборот, есть основание высказать со- /с. 183/ жаление, что автор, кажется, отнесся к своему делу слишком добросовестно и сделал не мало лишней работы. Каждый почти отдельный список литургий содержит какие-либо разности, часто принадлежащие исключительно только ему одному. Поэтому пред издателем возникает не легкий вопрос, какие из этих разностей подлежат внесению в издание и какие можно, без ущерба для дела, опустить? Все эти разности можно свести к двум категориям: разности — принадлежащие самому тексту и разности — зависящие от способа его записывания. В первой категории, в свою очередь, следует различать разности состава или редакций, — есть, например, редакции литургии Василия В. константинопольская, итальянская, редакция с влиянием литургий александрийской и иерусалимской, — а затем в каждой из этих местных редакций различаются редакции хронологические, т.е. редакции ранние и более поздние: как мы видели уже, более ранние редакции, вероятно, состояли из одних только молитв, — более поздние редакции различаются объемом т.н. рубрик, которые в позднейших рукописях расширяются всё более и более, хотя наблюдается немало исключений из этого правила. Рядом с редакционными разностями, или даже, как класс, соподчиненный им, стоят текстуральные разности или варианты. В литургийных рукописях, как справедливо отмечает автор, текст двойной: текст молитв и текст рубрик. Тогда как первый отличается твердым постоянством, второй крайне неустойчив и варьируется не только с каждым веком, но даже с каждой отдельной рукописью. Что касается до разностей в способе записывания, то здесь нужно отметить следующее: переписчики сравнительно редко, например, записывают прошения ектений целиком; в частности, в литургии св. Василия, — так как она обыкновенно записывалась после литургии Златоуста, они позволяли себе и много других сокращений, — ектении, наприм., писались еще сокращеннее, то же самое делалось с рубриками, которые иногда прямо выбрасывались, — так как начала обеих литургий тождественны, то нередко литургию Василия В. начинали писать прямо с ектений или даже с молитвы оглашенных. Наш автор в вводных сведениях высказывает совершенно правильный взгляд на все эти разности, когда говорит, что литургийный текст был /с. 184/ постоянно живым и что при издании с ним нельзя обращаться как с текстами, раз навсегда установившимися. Но при издании этого он не выполняет и обращается с отдель-

ными рукописями, именно как с мертвыми текстами: тщательно и добросовестно заносит в текст и в подстрочные примечания все вышеперечисленные разнохарактерные разности каждого отдельного списка. Между тем, ему, думается, нужно было бы отметить в подстрочных примечаниях лишь варианты молитв и ектений, редакционным разностям следовало бы посвятить особое исследование по истории текста литургии Василия В., которую (историю) и сам автор называет самой важной стороной своего дела для науки о богослужении (стр. XXVI), туда же, согласно сказанному выше, отошла бы и история рубрик. Принадлежность того или иного списка к известной редакции, а также особенности в способе его записи, можно было бы просто отметить при описании отдельных рукописей. Благодаря всему этому объем примечаний значительно сократился бы, но зато выиграл бы в своей ценности. Ко всему этому следует прибавить, что сокращенное записывание литургии Василия В. обязывало автора обращаться за недостающими частями к литургии Златоуста: ибо сам же автор называет "ничтожною рукописною случайностью", когда, наприим., тот или иной возглас записан сокращенно и признает возможным дополнить недостающее по другой рукописи (стр. VII). От этого некоторые части издания значительно выиграли бы. Особенно это нужно сказать относительно проскомидии. Автору следовало бы ее или совсем опустить, или же привлечь в свое издание весь обширный материал, изданный по этому предмету А. А. Дмитриевским и др. лицами. В существующем же виде, вопреки заявлению автора, его издание не дает "наглядной и полной картины движения" проскомидийного "текста от VIII до XIX в. включительно".

Получившийся у автора в результате критической проверки текст нельзя назвать совершенно безукоризненным. Со стороны чина, например, не совсем ясно, почему автор молитву предложения на проскомидии ставит после приготовления агнца, тогда как ей место в конце всей проскомидии (стр. 22)? Как будто автор предполагает, что в VIII–IX вв. служили на одной только просфоре. /с. 185/ В этом его могла бы разубедить надпись данной молитвы в том же порфирьевском евхологии, где стоит τῶν δόρων, которое в других рукописях заменяется прямым ἁρτων. В древности не было лишь специальных молитвословий, принаровленных к той или другой просфоре, а количество просфор могло даже превышать позднейшие числа 3, 4, 5, 6 и 7.

В главнейшем месте анафоры, в призывании, автор удерживает древнее чтение ἐνῶσα и ποιῆσα, которое, как показано рецензентом в работе об анафоре, вносит в текст неловкость, вследствие чего и появились у греков поправки ἐνῶσαις, ἐνωσον и т.д. Но, кроме этого, неизвестно почему, автор оставляет там, в качестве подлинной, фразу, взятую из анафоры Златоуста μεταβαλὼν τῇ Πνεύματι σου τῇ ἁγίῳ. Это еще сильнее увеличивает неловкость, потому что при таком чтении получается, что Св. Дух должен не только соединить верующих в общение Единого Св. Духа, но еще и преподать дары Св. Духом. Быть может, впрочем, автор думает, перевести данное место так же, как переводит его в своем "Толковании на божественную литургию" преосв. Виссарион (Изд. 4, СПб., 1895, стр. 235), отнеся

глаголы εὐλοῦναι, ἀγιάσαι и ἀναδεῖξαι к Богу Отцу, т.е. "молимся... чтобы по благоволению Твоя благодать пришел Дух Твой Св. на нас и на предлагающие дары сии, и чтобы Ты благословил, и освятил, и показал хлеб сей" и т.д. Такой перевод соответствовал бы в значительной степени древнейшему смыслу данного места, но при нынешнем чтении едва ли возможен. В избежание недоразумений, не лишне было бы автору дать к этому место какой-либо комментарий.

Автор скромно ограничивает свою критическую работу одной только проверкой литургийного текста по различным текстам. Никакого дальнейшего критического анализа над проверенным текстом он не предпринимает. Между тем несколько кратких хотя бы замечаний о св. Василии, как авторе литургии, о цельности и неповрежденности ее основных молитв и т.п., не помешали бы его книге. Еще в начале XIX в. известный автор "Исторического, догматического и таинственного изъяснения божественной литургии" (И. Дмитриевский, изд. 1884 г. СПб., стр. 234-5, примеч. под лит.о.) указывал, что в анафоре Василия В. тирада, начинающаяся словами "поминающе убо" и заканчивающаяся "молимтися Боже наш" есть вставка из анафоры Златоуста. Затем, автор издает литургию Василия В. и читатель из этого объемистого труда едва ли может узнать, что же именно этому св. отцу принадлежит в изданном тексте.

Большую часть замечаний, сделанных относительно греческого текста, можно повторить и относительно издания славянского текста. Но если там многое можно извинить автору тем, что он имел под руками мало рукописей, здесь, наоборот, некоторые промахи следует поставить ему в вину, так как он располагал всеми средствами и материалами, чтобы избежать таких недочетов. Эти недочеты у автора двоякого рода: у него замечается некоторая неполнота материалов, а привлеченные им материалы нуждаются кое-где в более глубоком исследовании, чем то, какое дано автором в вводных сведениях.

Автор почти правильно намечает пять версий славянского перевода: изначальную, или кирилло-мефодиевскую, затем, — первую исправленную до-киприановскую, киприановскую, среднюю между киприановской и до-киприановской, и, наконец, — новейшую никоновскую (стр. XLIX-L).

При обследовании первой версии автору не мешало бы выяснить, с какой греческой редакции сделал был первый славянский перевод. Есть данные, которые указывают, что эта была не совсем чистая константинопольская редакция. По крайней мере списки этой версии из Софийской библиотеки читают, например, молитву над кадилом в литургии Златоуста со следующим характерным добавлением: "спосли нам милости твоя богатыя, подаждь нам призывающим имя твое святое". Такое добавление, кажется, чаще встречается в рукописях с каким-либо сторонним влиянием.

Далее, — обе литургии, — и Василия В., и Златоуста, — в рукописях этой версии записаны в двух редакциях: одна из них близка к константинопольской редакции, другая же дополнена довольно значительным количеством особенных молитв — при приготовлении агнца, над кадилом, при /с. 187/ малом входе и т.д. Еще ученые описатели славянских

рукописей Моск. Синод. библиотеки отметили, что большая часть этих молитв взята из литургии ап. Иакова (Описание, III, ч. 1, рукоп. № 345 и 346. — В частности, из литургии ап. Иакова взяты следующие приведенные у автора молитвы: 3-я предначинательная (стр. 15), над кадилом (131), дублет молитвы — "Никто же достоин (133)", по поставлению даров (143). — Молитва предложения читается в литургии св. Петра (Swainson, 191). — О молитве пред целованием см. вышеук. Описание, стр. 22. — Молитва верных (117 и 119) есть просто первая молитва верных из литургии преждеосвященных даров.). Нашему автору следовало бы определить, откуда проникла к нам эта редакция литургии, — а не вносить просто без всяких пояснений все эти молитвы в свой критический текст. Автор напрасно не изучил некоторых рукописей Московской син. библиотеки, содержащих точно такую же редакцию литургии: быть может, вместе с софийскими списками они пролили бы какой-либо свет на происхождение этой редакции.

Относительно изначальной и первой исправленной версий, автор пишет так, как будто эта изначальная версия была исправлена однажды (стр. XLIX). Думается, что это не совсем точно и что исправлений было больше: сам автор на стр. LI отмечает не менее трех переводных вариаций из рукописей первой версии. Если просмотреть чины проскомидии в древних слав. рукописях, то нельзя не признать, что в славянских странах в древнее время довольно зорко смотрели за литургическими нововведениями в Греции и всячески старались улучшить литургийный текст. Некоторые из таких исправлений, быть может, сделаны были даже у нас на Руси.

Против изначальной и первой исправленной версии автор ставит перевод митр. Киприана, его трудам по переводу литургий автор посвящает особый § (XVII), стр. 52-58, в своих вводных сведениях. Там он разбирает мнения, высказанные относительно этого вопроса — И.Д. Мансветовым, Н.Ф. Красносельцевым и П. Сырку. Собственный вывод автора — тот, что митроп. Киприан перевел не только чины литургий Василия В. и Златоуста в связи с "Уставом литургии" патр. Филофея, но и отдельно стоящий этот "Устав". В этом выводе нового ничего /с. 188/ нет, так как таковой "Устав" в переводе митроп. Киприана найден уже и издан проф. Красносельцевым (Сведения о некоторых рукоп. Ват. библ., стр. 171-94. Ср. Соф. библ. № 859). Автору, думается, следовало бы решить другой вопрос — о ближайшем славянском источнике киприановых переводов. Автор по этому пункту выражается уклончиво и неясно: например, трудно понять, что он думает об отношении переводов Киприана к переводам патр. Евфимия, хотя оба эти лица были близки между собой и переводили одни и те же вещи. Между тем в слав. рукописях вопрос об источнике Киприановых переводов стоит ясно. Автор, почему-то не обратил внимания на то, что там, кроме переводов Евфимия и Киприана, встречается еще третья версия перевода литургий в связи с Филофеевым "Уставом": она стоит очень близко к киприановым переводам и начинается словами — "хотяй иереи божественное совершати таинство", — в противоположность Евфимиеву переводу — "Егда хочет" и Киприанову — "Хотяшу иерею" (См. рукоп. Соф. библ., №№ 563, 534, 535). Это тем более странно, что у автора были

в руках некоторые памятники с этим переводом, — напри- м. венециан- ский служебник 1554 г. Данная версия, по-видимому, сербского проис- хождения, ибо в проскомидии ее упоминаются сербские святые. Любо- пытно, что она разрешает вынимать на проскомидии просфоры и диакону (обыкновенно — 7-ю и 8-ю): в Евфимиевых переводах этой особенности нет, а митр. Киприан даже прямо запретил такой обычай (И. Мансветов. Митроп. Киприан, 1882, стр. 137). Указанная версия была распространена у южных славян, по ней, как было указано, сделаны были венецианские издания служебника XVI в. Широко употреблялась она и в южной и запад- ной Руси, хотя уже не совсем в чистом виде, — для литургии Василия В. там больше употребляли перевод Киприана. Такая смешанная версия лежит в основе изданий — Стратинского (1604), киевских и львовских, отчасти также в некоторых виленских. В московской Руси она, по-види- мому, была вытеснена версией Киприана — и в чистом виде среди руко- писей попадает редко, чаще встречается смешанная редакция с киприа- новской версией (Рукоп. Соф. библ. №№ 561, 532, 539, 697), но еще /с. 189/ чаще попадаются лишь отдельные ее варианты молитв в киприановских переводах, так что найти чистый киприановский перевод очень трудно. Автор считает лучшим представителем Киприанова перевода рукоп. Типо- графск. библ. № 42, XIV-XV. Странно в виду вышесказанного, почему он ни словом не обмолвился об известной копии с перевода Киприана в Моск. Син. Библ. под № 344-601, XIV в.

После переводов митроп. Киприана, автор прямо ставит перевод патр. Никона. Неизвестно, почему он опускает целый ряд отчасти уже пере- численных выше южно-русских изданий служебника, — Стратинское — 1604 г., Киевские — Елисея Плетенецкого — 1620 г. и Петра Могилы — 1629 г. Правда, в основе их текста литургии св. Василия лежит киприа- новская версия, но она исправлена по греческому оригиналу: особенно интересен по своей смелости в обращении с греческим членом перевод Петра Могилы. Он заслуживает внимания и тем, что им, несомненно, пользовались Никоновские справщики. Правда, это пользование обнару- живается особенно в литургии Златоуста, — она и доселе у нас начинается словами — "хотя иерей" (см. выше), но и в литургии Василия В. попада- ется не мало вариантов из перевода Могилы.

В издании славянских версий автор поступает точно так же, как и при издании греческого текста, т.е. заносит в критический текст и в приме- чания все разнохарактерные различия. Кроме вышеуказанных недостат- ков такого способа издания, едва ли можно издавать в качестве вариантов к одному тексту различия нескольких переводов. Славист на месте автора предпочел бы издание в несколько параллельных текстов. Думается, что и почтенный автор прибегнул к своему способу просто для того, чтобы выдержать симметрию и равновесие с греческим текстом.

Таковы слабые стороны и главные недочеты в основной части книги М. И. Орлова. Думается, что большая часть этих недостатков зависела не столько от автора лично, сколько от самого предмета его занятий и от условий, в которых ему пришлось над ним работать. Судя по книге, автор старался сделать все возможное в его силах и не щадил для своей работы

ничего, — ни сил, ни материалъ- /с. 190/ ных средств, ни времени. Но он взял, во-первых, слишком трудную и сложную задачу, которую можно было бы поделить между несколькими книгами. При выполнении своей работы, затем, он не имел для себя твердого и надежного руководства в виде других подобного же рода работ: его книга была одним из первых опытов в этом роде. Не следует забывать также, что автор не специалист в литургике, а эта наука, в свою очередь, не могла дать ему почти никакой помощи, потому что, как было уже сказано, она не имеет даже мало-мальски сносной истории константинопольской литургии. Наконец, — самое главное, — автор не имел возможности познакомиться с большим числом греческих рукописей, которое расширило бы его кругозор и заставило бы смотреть на многие вещи совершенно иначе. Поэтому и книга его, как построенная, главным образом, на греческих списках, находящихся в России, послужит лишь одним из камней для остова критического издания литургии св. Василия В., которое будет сделано по рукописям, находящимся во всех библиотеках Востока и Запада. В виду всего сказанного, я признаю докторскую степень заслуженной наградой для почтенного автора.

Определили: Выслушав отзывы заслужен. орд. проф. Н. В. Покровского и И.д. И. А. Карабинова о сочинении экстраординарного профессора Прот. М. И. Орлова: "Литургия Св. Василия Великого (Первое критическое издание, 1909 г.)" и соглашаясь с заключениями отзывов, — удостоить э.о. проф. Прот. М. И. Орлова ученой степени доктора богословия, о чем просить Его Высокопреосвященство довести до сведения Святейшего Синода.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: "1908. Декабря 20. Заготовить донесение с приложением отзывов".

Журнал Собрания Совета Академии от 23 октября за №10.

I. Отзыв заслуженного ординарного профессора Н. В. Покровского о представленном на соискание одной из академических премий сочинении э.о. проф. Прот. М. И. Орлова: "Литургия Св. Василия Великого. Критическое издание".

Сочинение Протоиерея М. И. Орлова представляет обширный труд. Материалы обширные — греческий и славянский. В методе крупные недочеты. Подробно это рассмотрено в моем отзыве о том же сочинении, представленном на степень доктора. Полагаю, что в виду обширности труда и значительности материальных затрат, соединенных с его напечатанием, следовало бы присудить автору одну из полных академических денежных премий.

II. Отзыв И.д. доцента И. А. Карабинова о том же сочинении.

Совет Академии определением от 23-го октября сего 1908 года поручил мне составить отзыв о книге э.-о. профессора М. И. Орлова под заглавием — "Литургия св. Василия Великого, первое критическое издание", СПб., 1908, которую автор представил на соискание одной из академических премий. Подробная рецензия на эту книгу дана мной в отзыве о ней, как докторской диссертации. Хотя там мною и указаны в этой работе некоторые недочеты, но большая часть из них зависела не

столько от автора, сколько от предмета и условий его работы. При всех этих недочетах, книга М. И. Орлова имеет научное значение в том отношении, что дает критически проверенный текст литургии Василия Великого, весьма необходимый для исследования ее истории, а также приводит в известность греческие тексты данной литургии, находящиеся в России, из коих, например, севастьяновский (№374) по своей древности представляет высокую ценность. Книга стоила, несомненно, автору усиленной и тяжелой работы и значительных материальных затрат. В виду этого при суждении автору за нее премии считаю справедливым. Размер премии предоставляю определить Совету Академии.