

Maria Curie-Sklodowska University in Lublin
Faculty of Humanities
Branch of Ukrainian Studies

SPHERES OF CULTURE

Volume V



• Lublin 2013

Yevhen Dzhydzhora

**SYMBOLIZATION IN EARLY MEDIEVAL
HYMN ON THE RESURRECTION OF CHRIST**

Illa Mechnykov Odessa National University, Ukraine

Євген Джиджора

**СИМВОЛІЗАЦІЯ У РАННЬОСЕРЕДНЬОВІЧНІЙ
СЛУЖБІ НА ВОСКРЕСІННЯ ХРИСТОВЕ**

Abstract: The article studies the forms of symbolic ownership in the early middle hymnology monuments – The Hymn on the Resurrection of Christ. Among the forms of such a presentation are: ownership hero, ownership of the name or title, ownership God.

Keywords: symbolic ownership, hymnology, Resurrection of Christ

У середньовічній гімнографії смисл літературного висловлювання виникає внаслідок символізації відтворюваних подій та героїв, що передбачає три тісно пов'язані між собою форми.

Перша форма – співпричетність явищу (визнаному герою або події). На цьому рівні символічний образ характеризується чотирма основними ознаками: за літературним походженням може бути біблійним / небіблійним; за приналежністю до суб'єкта / об'єкта – особовим / безособовим; за наявністю пояснювального контексту – розгорнутим / нерозгорнутим; за відповідністю до першообразу – співпричетним йому недостатньою / рівною / перевершеною мірою.

Символізація на біблійній основі дозволяє використовувати як «першоджерела» сюжети та образи

зі Святого Письма. Символізація на небіблійній основі здійснюється на матеріалі інших текстів, написаних видатними отцями Церкви в ранні і пізніше Середньовіччя, через що вони також отримали статус авторитетних, «взірцевих». Окрім того, небіблійна символізація виникає в результаті виявлення автором свого християнського (а в окремих випадках навіть і дохристиянського) світосприйняття, яке породжує такі собі «ексклюзивні», досі не відомі з інших джерел, символи.

Разом з тим, «теперішній» образ, яким позначається герой, може співвідноситися як з певною відомою й визнаною особою, так і з певним явищем, докладно описаним у біблійних або християнських творах. Відтак «першоджерельна» особа або річ виступають символічною позначкою, за якою у релігійній традиції

закріпилася конкретна семантика. Апелюючи до такої особової або безособової семантики автор тим самим дає вичерпну характеристику відтворюваному герою (або явищу).

Щодо розгорнутих / нерозгорнутих співвідношень, то перші вимагають повної реконструкції сюжетної ситуації, що міститься у біблійних або інших християнських творах, з метою актуалізації відповідності / невідповідності «теперішнього» нормативному «першоджерелу». А другі – демонструють тільки пригадування, тобто називання героя та відтворюваної ситуації біблійним або християнським іменем.

Нарешті, різне співвідношення обумовлено тим, що «теперішнє» та «першоджерело» поєднані між собою «частковою схожістю» [1, 72]. Через те у середньовічних текстах вдається встановити три ступені цієї «частковості» або «нетотожності».

Друга форма – співпричетність імені / назви (ім'янарікання особи або об'єкта). «Теперішній» герой або описана ситуація можуть бути настільки співпричетними «першоджерелу», що автор середньовічного твору починає замість справжніх імен або назв вживати «відповідні» біблійні або християнські імена та назви. Як наслідок, герой та відтворювана ситуація часто мають у тексті декілька альтернативних іменувальних.

Третя форма – співпричетність Богові. Символічний зв'язок героя (частіше за все, святого) із Богом досягається завдяки енергіям. Зображення божественної сили (неземного саява та благодати) в просторі героя дозволяє йому творити чудеса і відтак робить співпричетним Богові.

Розглянемо визначені форми літературної символізації на прикладі відомого гімнографічного твору – *Служби на Воскресіння Христове*, що висвітлює найголовніше християнське свято, події якого стали містичним підґрунтям для формування окремої вселенської релігії. Ми проаналізуємо *Службу на Воскресіння* з Цвітної Тріоди кін. XII ст., яка містить наступні піснеспіви: канон першого гласу (так званий «золотий канон» [5, 123]), його тропарі збігаються із співами, які проф. Є. Ловягін приписує Іванові Дамаскину [7, 67-70]), п'ять стихир «на хвалітєх» та п'ять стихир «на Господи возвах». Така наявність пісень та їхнє розташування вказує на достудійську редакцію *Служби*.

Об'єктом літературної символізації у пам'ятці виступає сам Господь Ісус Христос. При цьому гімнограф наголошує на конкретній обставині діяльності Спасителя – його Воскресінні й відтак виправленні людської природи. Тож символізація за напрямом встановлення співпричетності явищу передбачає винайдення, так би мовити, особових та предметних визначень, що за певними ознаками вказують на вчинений Христом на Хресті подвиг визволення людства від гріха та смерті.

На відміну від розглянутих вище гімнографічних пам'яток, у *Службі на Воскресіння* усього чотири особові співпричетності явищу, втім кожна з них відображає ортодоксальну християнську традицію усвідомлення місії Спасителя на землі, а відтак відіграє провідну роль у формуванні Його образу. Отже, Христос прославляється як Пасха, Агнець, новий Адам та Наречений.

Показово, що усі чотири співричетності демонструють певну спорідненість між собою. Скажімо, у четвертій пісні канону два символічні зіставлення розкривають одне одного: «Агнецъ нареченъ бысть непороченъ яко невякъвнихъ скъвръны – наша вѣо пасха» [8, 61.1]. Як непошкоджений і такий, що не вмiстив ніякої огиди, Спаситель – Агнецъ, а через те й Пасха.

За структурними параметрами подвоєний символ Агнецъ-Пасха, по-перше, біблійний за своїм походженням (вихідним першоджерелом виступає розповідь про те, як юдеї готувалися до виходу з Єгипту, обираючи, за наказом Божим, чистого агнца для ритуальної вечері [див.: Вих. 12 : 3-11]). По-друге, цей символ особовий (адже позначає живого агнца, що має стати Пасхою). По-третє, у творі символ подається розгорнутим, оскільки гимнограф обґрунтовує, чому для представлення Христа обирає саме такі визначення. І, по-четверте, за ознакою зовнішньо-внутрішньої чистоти Спаситель відповідає жертвовному Агнцю, що був заколотий юдеями на знак виведення їх з єгипетського рабства. Саме у такому сенсі Христос-Агнецъ і символізує перехід, остаточне духовне виведення людей з гріховного рабства, тобто – Пасху (з єврейської «Pesah» перекладається як «перехід», «проходження», а давньогрецькою звучить як «Πάσχα» [4, 190]). Тож у контексті *Служби на Воскресіння* Агнецъ-Пасха виступає прообразом Ісуса Христа, який є жертвою за людський рід, і тим самим – своєрідним мостом, що забезпечує духовний вихід – переродження колишніх грішників.

Такий самий приклад спорідненості символів спостерігаємо й у

наступній, п'ятій, пісні канону. Тут Пасха оспівується як свято звільнення від смерті, на якому головує Христос-Наречений: «Притѣпимъ свѣтоносннхъ неходищю Христѣ отъ гроба яко жинихѣ неспразднѣнимъ празднолюбѣзнымъ чинямъ пасхѣ божию спласенѣю» [8, 61.1]. Вихід з могили Христа як урочиста поява Нареченого – це очікувана божественна Пасха, якій люди несамовито радіють. Слід зазначити, що моделювання символу тріумфального повстання Спасителя з гробу відбувається, як це переконливо ілюструє арх. Іларіон (Алфеев), у традиціях ранньохристиянських поетичних, гомілевтичних і навіть апокрифічних творів, також і у богослужбових текстах Октоїха, Пісної та Цвітної Тріодях, що остаточно оформилися у VIII-IX ст., тема сходження й переможного виходу Христа з пекла згадується кілька сотень (!) разів [4, 132].

Символ Христа-Нареченого досить багатозначний за походженням. Звичайно, він біблійний, але які у ньому закладені смисли, старозаповітних чи новозаповітних книг? Відповідаючи на це запитання, потрібно брати до уваги наступне. По-перше, згідно із святоотецькою екзегетикою, у старозаповітній Пісні над піснями образ Нареченого, що милується своєю нареченою, символізує Христа, який захоплюється оздобленням заснованої Ним Церкви (або – людської душі) [Див.: 3]. По-друге, у Євангелії Спаситель називає себе Нареченим, у присутності якого «сини весільного чертога» не повинні постити [див.: Лк. 5 : 33-35]; а також розповідає притчу про десять дів, порівнюючи себе і Царство Небесне із весільним обрядом, під

час якого дружки нареченої знаходяться в очікуванні на появу головної діючої особи торжества – Нареченого [див.: Мф. 25 : 1-13]. Зважаючи на те, що у вказаному фрагменті *Служби* автор закликає святкувати прихід Христа («нехпразднѣннѣхъ празднѣннѣннѣхъ чинѣннѣхъ»), констатуємо, що смисли старозаповітної поетичної книги прочитуються тут суто побіжно, і тому сприйматимемо цей символ все ж євангельським за походженням.

Інші структурні параметри символу Христа-Нареченого: він особовий, однак не розгорнутий (немає контекстуального обґрунтування наведеного визначення). А за ознакою виконання ключової функції у влаштуванні важливої події Христос, який визволяє людей від смерті й тим самим започатковує свято Пасхи-переходу, відповідає Нареченому, з появленням якого для одних дів (в Євангелії вони названі «розумними») розпочинаються весільні гуляння, а інші туди не потрапляють. У контексті такої відповідності вимальовується ще одна принципово важлива символічна лінія. Оскільки Христос, який повстав з пекла, естетизується як Наречений і навколо нього окреслюється хронотоп свята із усіма властивими атрибутами, то за ознакою піднесено-радісної атмосфери пасхальний вихід Спасителя тотожний весільним веселощам. Відтак весільне торжество стає прообразом Пасхи, а Наречений (якому впродовж весілля природно змінювати статус і ставати чоловіком [6, 45]) виступає прообразом Христа, повноправного Чоловіка Церкви і тому Господаря Небесного Царства, який вирішу-

ватиме, кого впустити на святкову трапезу, а кого – ні.

Останнє узгодження символів міститься вже у прикінцевих стихирах *Служби* – «на хвалѣтѣхъ». Тут вивільнення «ветхого» Адама та звершення «нового» у чергове обумовлені Пасхою, здійсненою Христом: «Врага адова отъвѣрзаша сѣ и смѣртъ раздрѣшаша сѣ, и ветхуи аdami изкодѣша сѣ, и новии съвѣршаша сѣ иже о христе новаи тѣваръ обновѣша – пасха господѣнѣа, пасха и пакы рекѣ пасха» [8, 63.1]. Завдяки поверненню Спасителя через ворота пекла, руйнується смерть і через те оновлюється не тільки Адам, але й усе живе.

Символ «нового» Адама ми вже досліджували у контексті *Служби на Різдво Богородиці* й встановили, що за своїм походженням він є біблійним (загадаємо, що першоджерелом виступає відповідне розмірковування апостола Павла [див.: 1 Кор. 15, 45-49]. Додамо лише, що вже у II ст. зусиллями св. Іринія Ліонського це висловлювання Ап. Павла отримало завершену богословську сентенцію, згідно з якою Христос – другий Адам, який здійснив «рекапітуляцію» (відтворення у зворотному порядку) життя первозданного Адама [4, 24]). Тож у виведенні такої співпричетности гімнограф слідує ранньохристиянській екзегетичній традиції. Схожими у *Службі* є й інші параметри цього символу: він особовий, розгорнутий у тексті і за ознакою відродження людської природи Спаситель тотожний «новому» Адаму рівною мірою. «Новий» Адам стає прообразом Христа – Відновлення людського роду, позбавленого прокляття гріха та смерті.

Семантична пов'язаність усіх чотирьох символів свідчить про авторське акцентування на основних складових подвигу Христа у земному житті. В уяві гімнографа Івана Дамаскина Спаситель оспівується як рятівна Жертва, духовний Перехід, оновлений Початок людського роду і через те – Причина святкової весільної радості. При цьому варто зауважити, що якщо символи «Агнець» та «Наречений» вживаються у *Службі* тільки двічі, «новий Адам» – один раз, то «Пасха» впродовж викладу у тому або іншому аспектах поминається 26 (!) разів (в одній тільки стихирі «на хвалітех» автор підбирає десять різних епітетів для того, аби показати значимість цієї священної події для усього людства: «Пасха свѣцнама нама дньсь показана, пасха нова свѣтла, пасха таннама, пасха чьстнама, пасха христѣ нзбавнтели, пасха непорочна, пасха белна, пасха вьрныма, пасха двьри нама ранскыма отьбрьзаници, пасха вьса освѣщаници» [8, 63.1-63.2]). Крім того, із подібним значенням «вихід», «позбавлення», «перемога» у творі 25 (!) разів використовується і головна назва свята – «воскресіння» (в окремих випадках – «поставання»). Отже ідея духовного визволення, висловлена у символічній дії Христа – Пасці-Воскресінні, понад 50 (!) разів згадується у відносно невеликій за обсягом гімнографічній пам'ятці. Проте така частотність не дивна. Адже, з точки зору глибинного релігійного змісту, Пасха як найважливіше позначення виконаної Спасителем місії-заповіту є домінантною темою не тільки у контексті *Служби на Воскресіння*, але й в усій середньовічній клерикальній літературі та релігійній думці.

Особові співпричетності явищу доповнюються предметними, не менш важливими з точки зору відтворення цілісного образу Христа. У *Службі на Воскресіння* два таких символи. У четвертій пісні Спаситель порівнюється із красним сонцем: «Н агне нз гроба красно правьднѣо нама вьснѣ сьланце» [8, 61.1] (в іншому місці – із предвічним сонцем: «Прже сьнца сьнце зашьдхше ннхгда вь гробѣ» [8, 61.2]); а у сьомій пісні – із світлом, що не заходить: «Вѣ истиннѣ свѣтѣ н вьспразднана си сьпавенама ноць свѣтозарнама свѣтоноснааго днь вьстаниа свѣци провзвѣстаница вь ннже нзакходан свѣтѣ оть гроба пльтьскы вьсма вьснѣ» [8, 62.1]. І в одному, і в другому, і в третьому випадках Христос позначається як особливе, неприродне джерело світла, що з'явилося раніше за сонце, що здатне «зайти» до гробу та навіть сяяти звідти. Тож Христос – Світило, яке всюди світить понадприродно і ніколи не згасне.

Символи сонця красного та передвічного сонця не біблійні за своїм походженням (і хоча в одній з старозаповітних книг пророків Христос названий «сонцем правди» [див.: Мал., 4 : 2], все одно вказані співпричетності видаються самостійними визначеннями). Тож вперше у *Службі на Воскресіння* спостерігаємо приклади формування святоотецького уявлення про подвиг Христа. А ось символ світла, що не заходить, є біблійним, точніше – євангельським (численні першоджерела містяться в Євангелії від Івана [див.: Ів. 8 : 12; 9 : 5], 12 : 35-36]). Інші структурні параметри символів: вони безособові, у тексті подаються розгорнутими і за ознакою зовнішньої світлосяйности Христос одночасно тотожний крас-

ному (і в сенсі прекрасного, і в сенсі яскравого) та передвічному сонцю та світлу, що не заходить і тому перетворює ніч на день. Тож красне / передвічне сонце й світло стають прообразами Спасителя – понадприродного Сяйва.

Т. Храмцова вважає, що у Пасхальному каноні Івана Дамаскина поняття світла з усіма семантичними похідними, які зустрічаються у кожній пісні, іноді неодноразово, є «смысловим знаком Христа» і тому одним з дев'яти «мотивів смислу», за «яким закріплений конкретний богословський зміст» – знаменувати тему Воскресіння [9]. І хоча дослідниця не бере до уваги різні символічні спрямованості цього «мотиву смислу» (який у *Службі* позначає як самого Христа, так і божественні енергії, про що мова піде нижче), можна погодитися з її думкою про те, що гімнограф прагне розкрити сутність Воскресіння через активне світлонаповнення простору, в якому знаходиться Спаситель. Через те Пасха – це освітлення усього світлом Христа.

У символізації образу Ісуса Христа за напрямом встановлення співпричетности явищу особові відповідності за кількістю переважають предметні. При цьому усі символи, за виключенням красного / передвічного сонця, «підказані» автору Св. Письмом. Відтак на рівні втілення образу Спасителя Іван Дамаскин майже абсолютно іде за біблійною традицією.

Перейдемо до символізації образу Христа за напрямом встановлення співпричетности імені. Цей напрям символізації обумовлений попередніми позначеннями спів-

ричетности явищу, оскільки саме символи «Агнець» і «Пасха», разом із головним найменуванням – «Христос», укладач *Служби* використовує як звертання до Спасителя. Це дає підстави вважати, що означені звернення виконують функцію символічних імен у творі (адже, як свідчать теоретики ідеї енергійного пізнання Бога, це є можливим, у тому числі й завдяки прославленню Його імені: «Будь-яке поняття будь-якої відкритої людам властивості Божої буде одним з численних Імен Божих» [2, 153]). Натомість, «новий Адам» і «Наречений» як звернення не використовуються. І ще одне важливе спостереження: надане батьками (за напоумленням ангела) ім'я Христові – Ісус – у *Службі* жодного разу не згадується. Причини послуговання / непослуговання такими іменами очевидні: гімнограф насамперед підкреслює містичний релігійний статус Спасителя, який є: Жертвою за людський рід, духовним Переходом грішників і, зрештою, – обіцяним для людей Месією (єврейське «Masiah» буквально перекладається як «помазаник», а грецькою звучить як «Χριστός» [6, 37]).

Щодо третього напрямку символізації, то у *Службі*, присвяченій Воскресінню Христа, встановлення його співпричетности Богу виглядає, на перший погляд, зайвим та надлишковим. Разом з тим, саме завдяки виявленню символічної співпричетности Бога-Сина Богові-Отцю та Богові-Духові спостерігаємо показові образні унаочнення християнського віровчення про рівність іпостасей Святої Трійці, а також про енергійні потенції Творця.

Яскраві унаочнення рівності іпостасей Святої Трійці зустрічаємо впродовж усієї *Служби на Воскресіння*, адже Христос весь час відтворюється як Бог, як Владика світу, як Переможець диявола та смерти, як Спаситель людства: «*І́ко вѣста Господѣ ѡмьртвѣньнѣ смьртѣ ꙗко вѣтъ кожнѣ сынѣ спасаѣи рода члвчѣцкѣхнѣ*» [8, 60.2]. Однак, попри всю свою могутню самодостатність, він завжди підпорядкований Отцеві: «*Съспасѣ мои жнѣвоѣ и нежьртвѣньное заколенне ꙗко богахъ себе волею приведе къ отьци*» [8, 61.2]. Приймавши жертвоне заклання за власною волею, Христос повстає з гробу як всемогутній Бог і йде до Отця як покірний Син. Тож Бог-Син співпричетний Богові-Отцеві, як слухняний виконавець батьківського повеління.

Рівність іпостасей Святої Трійці підкреслюють й божественні енергії, що показують дії Творця. У творі вони не просто організують простір, у якому перебуває Спаситель. Вони – головне знаряддя, яким Христос весь час діє: звільняє людину від гріха, повстає з пекла, воз'єднується з Отцем тощо.

Однією з форм, у яких окреслюються божественні енергії у *Службі*, є саяво. Христос, який, як ми встановили, позначається символом не природного Сяйва, виходить із пекла сяючи неземним світлом. Як втілення цього світла, він наділяє світловими властивостями й свій гріб: «*Нынѣ всѣмѣ испланишастѣ свѣта небеса же и землѣи и принеподьнѣи*» [8, 60.2]; «*...свѣтоногьннѣ нѣсходѣщи Христѣ оть гроба*» [8, 61.1]; «*...незаходѣннѣ свѣта оть гроба пльтьскѣмѣ всьмѣмѣ вѣснѣи*» [8, 62.1]. Христос-Світло виявляє себе у енергії незбагненого й невичерпного саява, що перенаповнює простір у трьох вимірах: на

небесах, на землі та навіть у пеклі. Одним з показників такого перенаповнення стає гріб – джерело світла.

Другою формою зображення божественної енергії у творі є благодатна всеперемагаюча сила, якою діє Спаситель. Цю силу гимнограф оспівує декілька разів, але щоразу у контексті прославлення безперешкодного тріумфу Христа над смертю та пеклом: «*Аще и въ гробѣ съниде бесьмьртѣне, нѣ адову раздруши силу и вѣскрьсе ꙗко победитель*» [8, 61.2]; «*Христосѣхъ оть гроба свободитьсѣи, оть ѡзъ грѣхьовьнѣхъ, врата адова отьвѣрзаетьсѣи и смьртѣ раздрѣшветьсѣи*» [8, 63.1]. Звільнившись від смерти й через те спростувавши її, Христос виказав ту силу, яка виявилася могутнішою за силу пекла.

Цікаво, що з метою поглиблення теми чудесного повстання з могили Спасителя в одному місці гимнограф вдається до прийому персоніфікації пекла, яке гірко оплакує свою повну безпорадність перед божественною силою (це розтягується на дві строфи!): «*Дьньсѣ адѣ стѣни възпнѣтъ: раздрѣщнѣи мои влѣстѣ, приахъ ꙗко мьртвѣца единого оть ѡмьршнѣхъ сегоже дьржатнѣ отннѣ дьнѣ могѣ, нѣ погьвѣнѣхъ снѣи нмнѣже цѣсарьствовахъ азѣ нмѣхъ мьртвѣца оть вѣка, нѣ се всьмѣ се възстаетьсѣи. Дьньсѣ адѣ стѣни възпнѣтъ: пожьртамнѣ быстѣ дьржава, пастырь распнѣтѣсѣи и адамѣ възскрѣснѣи, нмнѣже цѣсарьствовахъ лишнѣхъсѣи и нѣже пожьрохъ възмогѣ всьмѣи незельвахъ, нѣтѣщнѣи гробы распнѣннѣи нѣ възможетѣ смьртнѣи дьржава*» [8, 64.1]. Як зауважує арх. Іларіон (Алфєєв), плачстогін персоніфікованого пекла відображає традицію, що встановилася ще в ранньохристиянських апокрифічних та поетичних творах. За цією традицією пекло (або смерть)

само має визнати свою поразку від особливого мерця, який виявився спроможним воскреснути [4, 21-70]. Тож тут зруйноване царство диявола якраз і свідчить, що постраждало від потужної нездоланної сили, яка вивела Христа, спустошила всі гроби та згубила «смертну державу».

Нарешті третьою формою представлення божественних енергій у Службі є поетизація особливого благого запаху. Його відчувають ті, хто зустрічають й переживають Пасху: «Напхлишиши нас бже радости, напхлишиши нас благоухания» [8, 64.2]. Благі пахощі дозволяють вірянам на чуттєвому рівні сприйняти божественні енергії – відчутти їх та надихнутися ними, а відтак сповнитися радісним станом.

Таким чином, у Службі на Воскресіння символізація за напрямом встановлення співпричетности Богу виступає одним з найбільш яскравих і, в той же час, глибоких способів формування образу Спасителя. Іван Дамаскин, як блискучий гимнограф-богослов, наголошує на єдності Св. Трійці у виконанні Христом своєї великої місії, що назавжди змінює духовний статус людини, а через те й оновлює людство. При цьому ідея енергійного виявлення Творця стає настільки важливою для автора, що він розрізняє одразу три форми взаємодії Бога-Сина із Богом-Отцем та Богом-Духом – за допомогою божественних енергій. Загалом, у Службі на Воскресіння усі три напрями символізації образу Христа Спасителя «працюють» на одну важливу ідею – відтворити величну постать Месії, який приходить до людей як найбільша Жертва за їхні гріхи і водно-

час як Пастир, як Господар великої трапези, оточений благодаттю, що сяє неземним світлом, живить та пересилює усе навкруги.

Bibliography and Notes

1. Александров А., *Символическая структура проповеди в Слове о Законе и Благодати*, [в:] *Серебряный век: Диалог культур. Сборник научных статей по материалам Международной научной конференции памяти проф. С. П. Ильева*, Одесса: Астропринт, 2003, с. 71–79.

2. Антоний Булатович, иеросхимонах, *О почитании Имени Божия*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2013, 388 с.

3. Григорий Нисский, *Точное изъяснение Песни песней Соломона*, Москва 1999, 478 с.

4. Иларион (Алфеев), архиепископ, *Христос – Победитель ада: тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции*, Санкт-Петербург 2009, 288 с.

5. Каждан А. П., *История византийской литературы (650-850 гг.)*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2002, 529 с.

6. Кассиан (Безобразов), епископ, *Христос и первое христианское поколение. 4-е издание, исправленное и дополненное*, Москва 2001, 560 с.

7. Ловягин Е., *Богослужбные каноны на славянском и русском языках*, Санкт-Петербург 1861, 296 с.

8. *Служба на Воскресение Христова*, [в:] *Триодь цветная, нотированная, конец XII века*, Web. 21.03.2013. <<http://www.manuscripts.ru/mns/main>>. [ст. 60.1 – 71.2].

9. Храмова Т. *Богословские мотивы преподобного Иоанна Дамаскина в музыкально-поэтическом тексте пасхального канона*, [в:] *Андреевский вестник*, Одесса 2006, № 13, Web. 18.02.2013.

<<http://www.odseminary.orthodox.ru/magazine/13/Hramcova1.htm>>.