

и на этот раз не слишком утруждает себя какой-либо аргументацией, походя, со ссылкой на «Илиаду» (!), выдвигая удивительный тезис, будто эпитет φλοι был для византийской дипломатии трафаретным применительно к *любым* иностранным послам (с. 15, примеч. 43). Не мешало бы в этой связи также задуматься, приличествовала ли послам египетского или алеппского эмиров та совершенно исключительная торжественность, с которой Константин VII принимал «друзей сарацинов»? В их честь император внес в традиционный ритуал торжественного выхода на Преображение характерные изменения: василевсы были облачены в лоры, а в руках несли не скипетры, а кресты и акакии (р. 591.2–4), что было атрибутом только наиболее торжественного пасхального выхода⁷. Но размышлять на подобную тему значило бы допустить трактовку De serim. II, 15 в прямом и буквальном смысле – что тарситы были послами багдадского халифа ал-Мути, а это никак не вписывается в построения О. Крестена и, как следствие, такая возможность даже не допускается автором.

Разумеется, манера историка мимоходом давать окончательные ответы на вопросы, имеющие многовековую противоречивую историографию, производит удручающее впечатление. Так, не ставя перед собой проблему о времени и месте крещения княгини Ольги, О. Крестен, тем не менее, позволяет себе категорический вердикт: визит киевской правительницы в Царьград «не имел ничего общего с принятием христианства» (с. 40–41). Почему же? Да потому, что из текста Константина видно, что Ольга вела переговоры о заключении нового русско-византийского договора. Но разве одно исключает другое? Скорее наоборот. И все же самое неприятное не в этом. Значительно хуже другое: будучи почему-то уверен, что все вопросы могут быть решены путем анализа De serim. II, 15, О. Крестен не считает нужным вникать в другие источники по теме. Достаточно сказать, что автор убежден, будто датировка пребывания Ольги в Константинополе 957 г. возникла из желания «согласовать рассказ “De serimoniais” с данными других источников» (с. 4–5). Между тем «других источников», кроме обрядника Константина Багрянородного, которые называли бы или допускали бы 957 г., попросту нет (если не считать 6466 г. в некоторых родственных древнерусских сводах XV в., прежде всего в Новгородской IV и Новгородской Карамзинской летописях, но эти данные пока еще не вошли в историографию). Насколько автор далек от древнерусских текстов об Ольге, видно уже по тому, что название публикации А.А. Зимина («Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира») он считает названием источника (с. 7, примеч. 15). Все это еще более компрометирует построения известного австрийского византиниста на основе De serim. II, 15, довольно уязвимые, как мы старались показать, и сами по себе.

А.В. Назаренко

Taft R.F. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 5.) The Precommunion Rites. Roma, 2000 (Orientalia Christiana Analecta, 261). 573 p.

Новая работа одного из крупнейших литургистов современности, список печатных трудов которого состоит более чем из 570 позиций¹, – проф. Роберта Тафта – пятая книга серии «История Литургии свт. Иоанна Златоуста» (первой книгой является классический труд проф. Хуана Матеоса по византийской Литургии оглашенных²; второй – диссертация самого проф. Тафта о преанакфориальной части Литургии верных³; третья – об

⁷ Беляев Д.Ф. Византизм: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Ч. 2. СПб., 1893. С. 206. Примеч. 1; С. 207. Примеч. 1.

¹ См.: Тафт Р.Ф. Византийский церковный обряд. СПб., 2000. С. 111–155.

² Mateos J. Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. Rome, 1971 (Orientalia Christiana Analecta, 191). В настоящее время в Православном Свято-Тихоновском Богословском институте (Москва) готовится русский перевод этой книги.

³ Taft R.F. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 2.) The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Rome, 1978² (Orientalia Christiana Analecta, 200).

анафоре Литургии свт. Иоанна Златоуста – пока не написана; четвертой – о диптихах, читавшихся за византийской Литургией⁴). Первоначально проф. Тафт полагал, что серия будет состоять из пяти книг – по его замыслу в последней из них должна была быть полностью описана история развития, современное состояние и богословское осмысление текстов и обрядов постанафоральной части константинопольской Литургии – от заключительного благословения анафоры «Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν» до отпуска⁵. Этим вопросам была посвящена целая серия публикаций проф. Тафта. Однако автор решил воздержаться от создания книги, объем которой «превысит 900 страниц» (с. 44), поэтому серия из пятиотомника превратилась в шеститомник, и в настоящий момент читатель имеет счастливую возможность познакомиться с пятой из шести книг «Истории Литургии свт. Иоанна Златоуста» – «The Precommunion Rites» («Обряды, предшествующие Причащению»)». Шестая книга сейчас находится в процессе подготовки к публикации.

Источниковая база работы чрезвычайно обширна, проф. Тафт цитирует 245 греческих рукописей VIII–XVIII вв. (с большей частью которых он познакомился не в изданиях, а в оригинале или в фотокопии), ок. 50 славянских XI–XVII вв., несколько грузинских и латинских (с. 527–545). Тексты цитируемых автором молитв Литургии сопровождаются критическим аппаратом, где отмечены важнейшие разночтения, найденные проф. Тафтом в просмотренных им сотнях рукописей. Многочисленны цитаты из исторических и святоотеческих источников; важным достоинством работы является то, что автор приводит цитаты полностью: «Я считаю бесполезным настаивать на том, что ‘Златоуст говорит X, в то время, как Григорий Назиназин говорит Y’, не подкрепляя это утверждение ничем, кроме ссылок на PG или GSC, или SC в подстрочных примечаниях» (с. 39). Библиография, с учетом ссылок в тексте, превышает 600 позиций.

Во Введении (с. 43–52) автор знакомит читателя с целью, которую он ставит в своей работе, а также подводит под свои изыскания мощную методологическую базу.

В гл. I «Структура и развитие обрядов, предворяющих Причащение, в антиохийской традиции» (с. 52–67) автор приводит текст исследуемой части Литургии в том виде, какой является в наши дни общепринятым в грекоязычных Церквях и анализирует последовательность обрядов, предшествующих Причащению, в ее историческом развитии в IV–V вв.

⁴ Taft R.F. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 4.) The Dyptychs. Roma, 1991 (Orientalia Christiana Analecta, 238).

⁵ Taft R.F. The Dyptychs. P. XXV–XXVI.

⁶ Эта книга в основном построена на следующих статьях проф. Тафта: Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results // *Ecclesia Orans*. 1994. N 11. P. 355–357; The Litany following the Anaphora in the Byzantine Liturgy // *Symantion*. Der Wachklopfer: Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989) / Ed. W. Nyssen. Cologne, 1989. P. 233–256; The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom // *Psallendum*. Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinelli i Pons, O.S.B. / Ed. I. Scicolone (Analecta Liturgica, 15). Roma, 1992. P. 275–302; The Lord’s Prayer in the Eucharistic Liturgy: When, Where and Why? // *Ecclesia Orans*. 1997. N 14. P. 137–155; The Inclination Prayer before Communion in the Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom // *Ecclesia Orans*. 1986. N 3. P. 29–60; The Precommunion Elevation of the Byzantine Divine Liturgy // *Orientalia Christiana Periodica*. 1996. N 62. P. 15–52; «Holy Thins for the Saints»: The Ancient Call to Communion and its Response // *Fountain of Life: In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P.* / Ed. G. Austen (NPM Studies in Church Music and Liturgy, Washington, D.C., 1991). P. 87–102; The Origins and Development of the Byzantine Communion Psalmody // *Studi sull’Oriente Cristiano*. 1997. N 1. P. 108–134; 1998. N 2. P. 85–107; John of Ephesus and the Byzantine Chant for Holy Thursday // *Orientalia Christiana Periodica*. 1997. N 63. P. 503–509; Melismos and Comminution. The Fraction and its Symbolism in the Byzantine Tradition // *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent O.S.B.* / Ed. G. Farnedi (Analecta Liturgica, 12). Roma, 1998. P. 531–552; One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period // *Nova Doctrina Vetusque: Essays in Early Christian in Honor of F.H. Schlatter, S.J.* / Ed. D. Kries, C.B. Tkacz (American University Studies, Series VII, Theology and Religion. Vol. 207. N.Y., 1999) P. 23–50; Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist // *Le Muséon*. 1987. N 100. P. 323–342.

Гл. II «Следующие после анафоры благословение, ектения и молитва» посвящена трем указанным текстам. Основываясь на данных сравнительной литургики, текстологии, святоотеческих источников, автор приходит к новым выводам относительно генезиса и значения постанаторальных ектении и молитвы. В тексте ектении можно выделить два слоя – древний, включающий в себя первые три (или пять) молитвенных возгласов⁷ и последний (ок. V в.), включающий в себя «прошения» (αἰτήσεις)⁸. Проф. Тафт отказывается от своей старой теории, согласно которой «прошения» попали в Литургию свт. Иоанна Златоуста через Литургию Преждеосвященных Даров⁹ и видит теперь причину их включения в чинопоследование Литургии в распространившейся в конце VI в. практике, когда верные перестали приступать к Причащению за каждой Литургией, но, напротив, начали уходить после анафоры. Молитву, которая читается во время «прошений», проф. Тафт считает парафразами эпиклезы анафоры, с прибавлением прошений о неосужденном Причащении.

В гл. III «Отче наш» (с. 129–156) исследуется значение молитвы Господней в контексте чинопоследования Литургии. Проф. Тафт приходит к выводу, что, несмотря на евхаристические коннотации (выражение «хлеб насущный») может быть интерпретировано как «хлеб надсушный», т.е. Тело Христова), молитва «Отче наш» была включена в чинопоследование Литургии в качестве краткого *покаянного* текста. Это произошло в последней четверти IV в. под влиянием особо акцентрировавшегося в это время (из-за большого числа пришедших в Церковь недавних язычников) аспекта Евхаристии, как *страшного* Таинства. Необходимость в очищении совести от повседневных грехов находит свое разрешение во вставке молитвы Господней в Литургию. Такая точка зрения подтверждается особенностями интерпретации «Отче наш» в творениях свв. отцов IV–V вв. Кроме того, проф. Тафт подчеркивает отсутствие в византийском обряде обычного для других традиций эмболизма – прошения, дополняющего молитву Господню.

Гл. IV «Главопреклонение» (с. 157–197) посвящена главопреклонной молитве, следующей за «Отче наш». Причину возникновения этой молитвы проф. Тафт видит в практике отпуста непричащающихся верных¹⁰ – в той же практике, которая привела к появлению в постанаторальной части Литургии прошений «Ангела мирна» (см. выше). Эта гипотеза находит себе подтверждение в данных сравнительной литургики. Автор также указывает на то, что во многих Литургиях (например, в Литургии свт. Василия Великого) эта молитва впоследствии превращается в молитву перед Причащением¹¹; в Литургии свт. Иоанна Златоуста этого не произошло.

Гл. V «Возношение и [возглас] *Святая святымъ*» (с. 199–260) содержит обстоятельный анализ обряда возношения Св. Хлеба, сопровождающегося в византийской традиции возгласом «Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις» (букв. «святое – святым», церковнославянское «Святая святымъ»). Проф. Тафт заключает, что молитва, предшествующая возношению Св. Хлеба, является сравнительно поздней (ок. VII в.) «восточной» (иерусалимского, сирийского или александрийского происхождения) интерполяцией в константинопольском чинопоследовании Литургии. Далее автор анализирует исторические источники IV–XIII вв., касающиеся обряда возношения Св. Хлеба. Достаточно интересно приводимое проф. Тафтом свидетельство, принадлежащее патриарху константинопольскому

⁷ Среди которых есть следующий: «Ὅπως ὁ φίλανθρωπος Θεὸς ἡμῶν, ὁ προσεξάμενος αὐτὰ [τὰ δόξα – М.Ж.] εἰς τὸ ἅγιον καὶ νοερόν αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὁσμήν εὐωδίας πνευματικῆς, ἀντικαταλέμψῃ ἡμῖν τὴν θείαν χάριν καὶ τὴν δωρεάν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δεηθῶμεν», содержание которого сходно с так называемым «восходящим эпиклезисом», встречающимся во многих традициях.

⁸ В том числе прошение: «Ἀγγέλων εἰρήνης, λιπτόν ὀδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησόμεθα», отчего сами «прошения» в литургической литературе часто носят название «Ἀγγέλων εἰρήνης». Подобное прошение – элемент *заключительных* обрядов в большинстве богослужебных традиций.

⁹ *Taft R.F. Great Entrance...* P. 333–338.

¹⁰ Отсюда «τὰς κεφαλὰς ὑμῶν», а не «ἡμῶν» в возгласе диакона перед этой молитвой.

¹¹ Таким образом, в Литургии свт. Василия молитвами перед Причащением являются и молитва во время постанаторальных «прошений», и главопреклонная молитва.

Николаю III (с. 219). По мнению проф. Тафта, указанное свидетельство нужно интерпретировать в том смысле, что в византийском богословии этого времени существовала точка зрения, что Св. Хлеб освящается во время возношения, а вместе с ним освящаются и все остальные находящиеся на дискосе частицы просфор; кроме того, проф. Тафт полагает, что «возносимые хлебы», упоминаемые патриархом, – не что иное, как панагия¹² (с. 217–223). Мы позволим себе не согласиться с выводами автора. Нигде в тексте приведенного свидетельства патриарх Николай не говорит о том, что Агничная просфора становится Телом Христовым во время возношения: он упоминает лишь о том, что остальные частицы просфор, лежащие на дискосе, в этот момент «благословляются пришествием Св. Духа» и с этого момента просфоры, из которых были изъяты эти частицы, становятся «единым» – хлебом, получившим благословение. Далее, обряд возношения *панагии*, как известно, заключается в возношении панагии во время трапезы, а не во время Литургии, в отличие от сравнительно позднего обряда возношения *антидора* во время анафоры. Наконец, проф. Тафт указывает на то, что «до сих пор в практике византийских [Церквей] при рукоположении священников приготавливается отдельная просфора, или *залог*, вручаемая рукоположенному после преложения [Св. Даров]» (с. 225), что также не соответствует действительности – в XV–XVII вв.¹³ греки и славяне постепенно отказались от практики вручения рукополагаемому отдельной просфоры и перешли к практике вручения отламываемой от Агнца части. От исторических и канонических источников проф. Тафт переходит к анализу содержащихся в византийских литургических толкованиях богословских импликаций, связанных с обрядом возношения Св. Хлеба. Далее автор разбирает известный возглас «Τὰ ἄγια τοῖς ἁγίοις», давно привлекавший внимание исследователей¹⁴. Проф. Тафт подчеркивает, что этот возглас является древней формой приглашения верных к Причащению, в которой указывается, что причащающиеся должны быть свободны от тяжких грехов. Ответный возглас народа «Εἰς ἕως, εἰς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. Ἀμήν» проф. Тафт возводит к одной из раннехристианских литургических аккламаций «Εἰς Θεός». В IV в. эта аккламация была дополнена до приведенного текста, где акцент делается на христологическом учении: проф. Тафт отмечает существование тринитарных редакций (например, «един свят Отец, один Свят Сын, один свят Святой Дух»). Глава заканчивается разделом о разнообразных дополнительных текстах, сопровождавших, согласно некоторым рукописям, обряд возношения, не вошедших в стандартный *textus receptus* Литургии¹⁵.

Гл. VI «Причастен» (с. 261–318) посвящена одному из немногих изменяемых текстов Литургии – причастну. Автор восстанавливает следующую историческую последовательность: первоначально Причащение сопровождалось пением 33-го псалма в Палестине и Антиохии, 148-м, вероятно, псалмом – в Константинополе; постепенно появляются разные – в зависимости от праздников – припевы к псалму, а в VII в. – и заключительное славословие с тропарем («Πληρωθήτω τὸ στόμα ἡμῶν αἰνέσεως» в Константинополе); а X–XI в. псалом исчезает и в чинпоследовании Литургии сохраняются только припевы к нему – причастны – и заключительный тропарь. В главе приводятся таблицы византийских причастнов с указанием времени появления каждого из них. В гл. VII «Преломление и раздробление» (с. 319–379) описывается история этого важного момента Литургии – его важность ясна уже из того, что в Новом Завете обычным термином для обозначения Евхаристии было сочетание «преломление Хлеба». Проф. Тафт подчеркивает важность различия между «ритуальным» преломлением Св. Хлеба и следующим после этого «практическим» разделением Хлеба на части – для приобщения верующих. Тщательно разобраны свидетельства церковных авторов о порядке преломления Хлеба; среди различных вариантов чино-

¹² Богородичная просфора.

¹³ Неселовский А. Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольский, 1906. С. 183–205.

¹⁴ Например, Arranz M. Le «Sancta Sanctis» dans la tradition liturgique des églises // Archiv für Liturgiewissenschaft. 1973. N 15. S. 31–67.

¹⁵ Отметим, что автор здесь несколько неточно описывает современную практику монастырей св. горы Афон (с. 248–249).

последования Литургии свт. Иоанна Златоуста, отраженных в рукописях, выявлены две основные традиции – преломления Хлеба на четыре (более распространенный случай) или три (такой порядок нередко встречается в южноиталийских рукописях) части. Автор обращает внимание на основные возможности истолкования акта преломления: как выражения веры в единство верующих, причащающихся от единого Хлеба, или как символического изображения Крестной жертвы Спасителя – заклания Агнца Божия. Богословскому осмыслению (а также и практике – в зависимости от того, на сколько частей преломляется Св. Хлеб) соответствуют и произносимые священником слова, сопровождающие преломление; проф. Тафт приводит различные их варианты. Один из параграфов главы посвящен такому предмету византийского евхаристического богослужения, как кописе (с. 348–350).

Гл. VIII «Соединение» (с. 380–439) посвящена обычаю «соединения» Тела и Крови Христовых – погружения части Св. Хлеба и Св. Чашу. Автор, анализируя сопровождающие этот обряд тексты (выделяя «пневматологическую» и «христологическую» редакции), указывает, что соединение понимается как символическое воссоединение Тела и Крови, т.е. Воскресение Спасителя из мертвых. Далее проф. Тафт переходит к тщательному изучению причин появления этого обряда в византийской Литургии, используя методы сравнительной литургики. Крайне интересен его анализ следующих родственных с «соединением» обычаев – евлогий (древний обычай посылать в праздники Св. Тайны в соседние епископства) на Востоке, *fermentum* (римский обычай посылать Св. Тайны из кафедрального собора в приходские церкви) и *sancta* (обычай добавлять в Чашу часть Св. Хлеба, освященного на Литургии предшествующего праздника) на Западе, обычая совершать освящение чего-либо через простое соприкосновение (с. 398–418). Проф. Тафт тщательно рассмотрел и практику восточных нехалкидонских Церквей, им подчеркнута связь обряда «соединения» с епиклезой, особенно очевидная при рассмотрении практики этих Церквей. Выводы автора таковы: обычай соединения генетически связан с обычаем посылки евлогий, выразившим идею церковного единства; впоследствии обычай «соединения» получил новое богословское осмысление и стал символизировать Воскресение Спасителя, а также одухотворенность Тела Спасителя и единство причащающихся во Св. Духе.

Гл. IX «Теплота» (с. 441–502) содержит подробный анализ святоотеческих, исторических и литургических текстов, касающихся одного из самых необычных обрядов византийской Евхаристии – вливания горячей воды в Чашу («ζέον», церковнославянское «теплота» или «оукропъ»). Автор доказывает, что до XI в. нет никаких свидетельств о наличии или отсутствии этого обряда в Литургии Константинополя, выдвигая новую интерпретацию известного ответа армянского католикоса Моисея II (конец VI в.; с. 450–452). На XI в., как на время появления обряда теплоты, по мнению автора, указывают появление в это время особых рубрик в Евхологиях, символических и богословских объяснений этого обряда; какие-то данные могут быть получены из анализа иконографии. Сам обряд автор возводит к обычной средиземноморской практике разбавления вина водой, показывая, что в Византии эта вода была теплой. С богословской точки зрения теплота символизирует живоносность Тела и Крови Христовых, исполненных Духом.

В Заключение (с. 503–526) проф. Тафт, подводя итоги своей обширной работы, приводит таблицы, иллюстрирующие его реконструкцию истории развития постафоральной части Литургии свт. Иоанна Златоуста, вкратце резюмирует содержание разделов книги, излагает свои размышления о причинах, вызвавших изменения в первоначальном порядке Литургии. Особый параграф «Советы пастырского характера» (с. 522–524), содержащий советы практического характера, рассчитан на унитарское духовенство и вряд ли актуален для православных пастырей. Есть в книге (с. 527–573) и очень полезные указатели.

Новая книга проф. Роберта Тафта – несомненно большой и ценный вклад в мировую литургическую науку. Знакомство с ней необходимо исследователям, профессионально занимающимся историей христианского богослужения, православным богословам и всем, исследующим культуру Византии, как известно, очень тесно связанную с Литургией. Кроме того, эта книга очень важна и тем, что может служить прекрасным спра-

вочником по той части Литургии, которой она посвящена, – здесь приведены критические тексты всех молитв и возгласов, указания на рукописи, основные цитаты из патристической литературы, ссылки на новейшую библиографию и весь этот обширный материал проработан самым тщательным образом человеком с прекрасной культурой мысли, огромными научным опытом и эрудицией.

М.С. Желтов

Чанева - Дечевска Нели. Ранно-христианската архитектура в България IV–VI вв. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1999. 346 с., 111 илл. в тексте (в т.ч. 3 карты).

Многие памятники раннехристианской архитектуры в Болгарии давно и хорошо известны, их список постоянно увеличивается благодаря активным работам археологов. Десятки посвященных им публикаций рассеяны в болгарских и западноевропейских изданиях. Книга известного историка архитектуры проф. Н. Чаневой-Дечевской впервые дает читателю хорошую возможность представить общую картину развития архитектуры в Болгарии в период перехода от античности к раннему средневековью. Эта широкая историко-архитектурная панорама дополняется Каталогом, который содержит краткую информацию о каждом памятнике. Речь идет о религиозных памятниках, и автор посвящает свой труд 2000-летию Рождества Христова.

Первая часть книги называется «Церковная архитектура в Болгарии IV–VI вв.», она состоит из трех глав: 1. Появление и развитие церковного строительства во Фракии и Дакии; 2. Анализ плано-пространственной композиции; 3. Строительно-конструктивные особенности и фасадно-декоративное оформление. В Заключении к первой части изложены основные выводы.

Читателю несомненно будут интересны цифры, приведенные во Введении: если в 1969 г., когда автор писала свою первую диссертацию, посвященную этой теме, ее работа включала около 50 базилик, то сейчас известно 120 базилик и свыше 40 церквей с другими плановыми решениями. Очевидно, что Болгария вписывается в общий контекст быстрого развития архитектурно-археологических исследований во всех частях раннехристианского мира. Книга обобщает весьма значительный материал. Хронологически изложение доведено до начала XVII в., времени значительных исторических перемен на территории современной Болгарии. Чанева-Дечевска придерживается индивидуального употребления терминов, связанных с хронологией: «древнехристианский» («старохристиански») период охватывает время до конца IV в., далее следует «ранневизантийский» период, и оба они обнимаются понятием «раннехристианский». Как видим, автор избегает пользоваться распространенным понятием «поздняя античность», не опасаясь того, что читатель может смешать близкие слова «древнехристианский» и «раннехристианский».

Первая глава дает общую картину распространения христианства во Фракии и Дакии начиная с середины I в. Вводный характер носит и основанный на широком материале раздел о связи архитектуры и литургии в раннехристианское время – проблема, которая раньше по понятным причинам не была приоритетной ни в Болгарии, ни в других странах Восточной Европы. Основной тип церковного здания в Болгарии, как и почти всюду (кроме, пожалуй, только Грузии и Армении), – базилика. Болгарские базилики Чанева-Дечевска делит на две разновидности: базилика «эллинистическая», т.е. с деревянным перекрытием, и «восточная», сводчатая. Это старая, но еще употребительная классификация, которую когда-то предложил Г. Милле. Кроме того, существовал и тип купольной базилики. Сооружения центрально-купольного плана включают церкви крестовидные, тетраконхи, ротонды. Они не столь многочисленны, зато разнообразны.

Во второй главе дается анализ плано-пространственной композиции церквей Болгарии, в соответствии со структурными частями сооружения. Наос базилики может