

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА

Н. Д. УСПЕНСКИЙ

Том II

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ:
ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ

—
АНАФОРА:
ОПЫТ ИСТОРИКО-
ЛИТУРГИЧЕСКОГО
АНАЛИЗА

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Н. Д. УСПЕНСКИЙ

II

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА



ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ
АЛЕКСИЯ II

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ДОКТОР ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ,
ПРОФЕССОР

Н. Д. УСПЕНСКИЙ

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ:
ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ



АНАФОРА:
О П Ы Т И С Т О Р И К О -
Л И Т У Р Г И Ч Е С К О Г О
А Н А Л И З А



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
МОСКВА 2006

Успенский Н. Д.

У 77 Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. 592 с. (разд. паг.). — (Серия «Литургическая библиотека»).

ISBN 5-94625-181-3 (т. 2)

ISBN 5-94625-182-1

Настоящей книгой продолжается переиздание трудов Н. Д. Успенского в серии «Литургическая библиотека». Во второй том вошли сочинения, посвященные истории возникновения и развития чина Литургии и ее главной части — анафоры. Во вступительной статье отмечены новейшие достижения науки в областях, рассмотренных Н. Д. Успенским. Издание снабжено указателями, уточняющими ссылки на первоисточники и позволяющими ориентироваться в обширном материале.

Книга будет интересна священнослужителям, учащимся духовных учебных заведений и всем, интересующимся историей православного богослужения.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Различные аспекты истории развития и богословского содержания евхаристического богослужения, без сомнения, являются центральными темами в христианской литургической науке. Тем острее ощущалась (и все еще в полной мере ощущается) нехватка серьезных работ, посвященных этим темам, в русскоязычной богословской литературе после 1917 года. Редкий пример таких публикаций составляют обширные статьи Н. Д. Успенского «Византийская литургия» и «Анафора», вышедшие в советские годы и переиздаваемые в составе настоящего тома собрания сочинений Николая Дмитриевича по литургике. Для нескольких поколений русских читателей эти статьи были одним из немногих источников сведений об истории развития и богословии чина Евхаристии в древней Церкви и в Византии, обобщением лучших научных достижений старой русской и современной западной науки вплоть до 70-х годов XX века. Они сохраняют свою аудиторию и сегодня, хотя за последние несколько десятилетий в научный оборот был введен целый ряд новых важных источников по истории евхаристического богослужения (и вообще истории богослужения в целом), а представления о некоторых других ключевых для исследователя источниках и их взаимосвязи существенно изменились¹, что повлекло за собой пересмотр многих из тех положений, которые во времена Николая Дмитриевича казались лучшими достижениями исторической литургики и патрологии. Тем не менее, хотя публикуемые в предлагаемом читателю томе статьи и не всегда точны, они несомненно являются выдающимся памятником истории литургико-богословской науки в России; их объем намного превосходит объем большинства других трудов Успенского по истории богослужения² и может быть сопоставлен

¹ Например, представления о происхождении литургико-канонических памятников или о взаимосвязи раннехристианских и иудейских синагогальных текстов.

² Работы Н. Д. Успенского, посвященные древнерусской музыке, мы оставляем за скобками.

только с его главной работой по литургике — диссертацией «Всенощное бдение на Православном Востоке и в Русской Церкви», переизданной в составе первого тома настоящего собрания сочинений Николая Дмитриевича.

Ниже мы кратко рассмотрим основное содержание статей «Византийская литургия» и «Анафора» по главам, укажем, где необходимо, новые источники по рассматриваемым Николаем Дмитриевичем вопросам, отметим, какие из приводимых в обеих статьях положений ученых прошлого в последнее время подверглись пересмотру, а также дадим ссылки на некоторые наиболее важные, на наш взгляд, публикации по рассматриваемым в обеих статьях темам — в первую очередь, на те из них, что появились уже после выхода в свет обеих статей.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ

Открывающая настоящий том большая работа «Византийская литургия» является, по сути, объединенной общим названием серией статей, написанных в разное время и содержащих сведения об историческом развитии отдельных частей литургии по порядку. Работа не была завершена — последние главы «Византийской литургии» посвящены текстам и обрядам, составляющим священнодействие великого входа и следующего сразу вслед за ним лобзания мира; таким образом, изложение чина литургии верных прерывается почти в начале.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предисловии Николай Дмитриевич в соответствии с принятым в литургической науке делением указывает в чине литургии следующие части: 1) «Чин священных литургии», то есть чин входных молитв, облачения и проскомидии; 2) начальную часть литургии оглашенных (энарксис), содержанием которой являются антифоны и ектении; 3) литургию оглашенных от малого входа и до отпуста оглашенных; 4) литургию верных. Здесь же Николай Дмитриевич отмечает, что те или иные песнопения или даже целые части литургии в принятом в Православной Церкви чине появились не одновременно, закладывая этим основу для дальнейшего изложения.

В предисловии упоминаются две рукописи без указания шифров — «Россанский кодекс» (который Николай Дмитриевич неточно датирует XI веком, правильная датировка: XII—XIII века) и «Ватиканский

свиток». Их шифры — Vat. Gr. 1970 и 2281 соответственно. Ниже (как в «Византийской литургии», так и в «Анафоре») неоднократно упоминается еще одна рукопись из богатых ватиканских собраний, обозначаемая Успенским как «Евхологий Барберини 77 VIII–IX веков, опубликованный Гоаром», — это знаменитый Евхологий Vat. Barberini Gr. 336 конца VIII века¹, действительно в отдельных частях опубликованный уже Я. Гоаром², а полностью — С. Паренти и Е. Велковской³.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Литургия до VI века

(условно)

Содержание первой главы «Византийской литургии» таково. Сначала Николай Дмитриевич кратко рассматривает описания евхаристического богослужения у мч. Иустина Философа и упоминает подобные описания в Деян. 20 и 1 Кор. 14, после чего, ссылаясь на работы А. А. Дмитриевского, М. Н. Скабаллановича и архим. Киприана (Керна), заявляет о происхождении «христианского синаксиса» (т. е. литургии оглашенных) от иудейского синагогального богослужения. Далее следуют некоторые замечания относительно методики исследования ранней истории литургии — Николай Дмитриевич отмечает наиболее важные виды источников по этой теме и говорит о необходимости рассмотрения этих источников согласно, в первую очередь, их локализации. Дальнейшее изложение в целом следует указанному принципу.

Рассмотрение иерусалимских источников Успенский начинает с обширного очерка о знаменитом «Паломничестве» Эгерии (или Этерии) конца IV века, другие источники относительно древней иерусалимской традиции здесь не обсуждаются, хотя в конце главы Николай Дмитриевич вновь обращается к иерусалимским памятникам на примере древнего иерусалимского Лекционария V–VII веков, сохранившегося в армянском и грузинском переводах. Из сирийских

¹ Подробное описание: *Strittmatter A.* The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar // *Ephemerides Liturgicae*. R., 1933. Vol. 47. P. 329–367.

² *Goar J.* Евхологов сive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. cuilibet personae statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae. P., 1647. Venetia, 1730². Graz, 1960¹.

³ *L'Eucologio Barberini Gr. 336 (ff. 1–263) / S. Parenti, E. Velkovska, eds.* R., 1995; 2000². (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»: Subsidia; 80). Отметим, что подготовленное Стефано Паренти и его женой Еленой Велковской издание подверглось критике со стороны Андре Жакоба, который готовит свое издание этой бесценной рукописи.

источников Николай Дмитриевич рассматривает два литургико-канонических памятника конца IV—V века: «Завещание [или Завет] Господа нашего Иисуса Христа» и «Апостольские постановления», — уделяя основное внимание первому. Вслед за сирийскими памятниками Николай Дмитриевич обращается к египетскому — Евхологию Серапиона середины IV века, а затем — к малоазийским: XIX правилу Лаодикийского Собора, Житию свт. Василия Великого и анафоре, носящей его имя. От малоазийских памятников Николай Дмитриевич переходит к антиохийским (т. е. вновь к сирийским): проповедям свт. Иоанна Златоуста, произнесенным в антиохийский период жизни святителя (конец IV века), и трактату «О церковной иерархии» из *Corpus Aegoragiticum* (конец V (?) века). Обзор локальных традиций завершается несколькими выдержками из испаномозарабских литургических книг средневекового времени. В конце главы помещены два подробных обзора: обзор истории оглашения и связанных с ним чинов в Церкви III—X веков и обзор различных сведений о малом входе и Трисвятом.

Из всех глав, составляющих «Византийскую литургию» Николая Дмитриевича, первая представляется наиболее спорной. Вызывает вопросы уже само ее заглавие: «Литургия до VI века (условно)». В литургической науке не принято рассматривать I—VI века как единый период истории богослужения; обычно IV век или даже III считаются окончанием раннехристианского периода развития богослужения и началом нового, характеризуемого более развитыми литургическими формами. Собственно о раннехристианском периоде развития чина Божественной литургии в рассматриваемой главе сообщается крайне мало, хотя правильная оценка этого периода является решающей для дальнейших выводов об общей истории чина литургии и его богословском содержании. Кроме нескольких выписок из мч. Иустина Философа и двух цитат из книги Деяний святых апостолов и Первого послания ап. Павла к коринфянам, никакие источники именно раннехристианского времени в этой главе не рассматриваются (впрочем, Николай Дмитриевич достаточно много ссылается еще на один памятник, считая его раннехристианским, — это «Завещание Господа нашего Иисуса Христа»; но большинство специалистов согласны в датировке этого памятника¹ V веком).

¹ По крайней мере в тех его формах, в каких он известен по обеим его сохранившимся версиям — сирийской и эфиопской.

Какие же источники, содержащие сведения о евхаристическом богослужении ранней Церкви, известны в настоящее время? Во-первых, это ряд знаменитых фрагментов из Нового Завета, прямо повествующих о совершении Евхаристии: рассказы о причащении апостолов во время Тайной вечери (Мф. 26, 6–30; Мк. 14, 22–26; Лк. 22, 14–20, 39; 1 Кор. 11, 23–26); упоминания книги Деяний святых апостолов о совершавшихся апостолами преломлениях хлеба (Деян. 2, 42, 46–47; 20, 7–12; ср. также Лк. 24, 27–35); слова ап. Павла о евхаристическом богослужении коринфских христиан (1 Кор. 10–11). Литература, посвященная этим ключевым для богословия Евхаристии новозаветным отрывкам, очень и очень обширна; они рассматриваются в многочисленных научных комментариях к упомянутым новозаветным книгам, в общих исследованиях по истории Евхаристии и т. д. Существует и ряд работ, специально посвященных вопросу об отражении евхаристической практики апостольского времени в указанных новозаветных отрывках¹.

Особняком стоят еще два важнейших новозаветных текста — беседа Господа Иисуса Христа в капернаумской синагоге о Хлебе жизни (Ин. 6) и рассказ о небесной литургии в Откровении св. Иоанна (4, 1 — 5, 14), в котором, как часто полагают, отражена практика евхаристического богослужения ранних христиан. Этим текстам также посвящена обширнейшая литература.

Рассказ в Откровении св. Иоанна — не единственное известное описание небесной литургии, то есть ангельского служения на небесах². Первые описания небесной литургии встречаются уже у пророков Исаии и Иезекииля, а в дальнейшем получают развитие в различных сочинениях так называемого межзаветного времени (в том числе псевдоэпиграфических и апокрифических: Книгах Еноха,

¹ Отметим в первую очередь работы: *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn, 1926. Berlin, 1955². (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 8); *Jeremias J.* Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen, 1935; 1960³; *Hamman A.-G.* La Prière. Vol. 1: Le Nouveau Testament. Tournai, 1959; *Σιώτης Μ.* Θεία Εὐχαριστία: Αἱ περὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας πληροφορίες τῆς Κοινῆς Διαθήκης ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐρμηνείας // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1957. N 2. Σ. 153–223; *Flusser D.* Entdeckungen im Neuen Testament. I: Jesusworte und ihre Überlieferung. Neukirchen-Vluyn, 1987; *Bradshaw P. F.* Eucharistic Origins. L., 2004. В последнем из указанных сочинений читатель найдет ссылки и на другую новейшую литературу по вопросу.

² Из работ последнего времени, где обсуждаются вопросы о связи описаний небесной литургии в новозаветных и межзаветных текстах с литургической практикой ранних христиан, можно отметить монографии: *Σκιαδαρέσης Γ.,* *πρωτοπρεσβ.* Λειτουργικὲς σκηνές καὶ ὕμνοι στὴν Ἀποκαλύψη τοῦ Ἰωάννη. Θεσσαλονίκη, 1999. (Βιβλικὴ Βιβλιοθήκη; 14); *Winkler G.* Das Sanctus: Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken. R., 2005. (OCA; 267).

Книге Юбилеев, Вознесении Моисея, Вознесении Исаии и др.)¹. В частности, среди раннехристианских сочинений, помимо Откровения св. Иоанна², описания небесной литургии содержатся в Первом послании к коринфянам св. Климента Римского (гл. 34)³ и в апокрифическом Вознесении Исаии (7, 13 — 10, 6)⁴.

¹ Межзаветной и раннехристианской апокалиптической литературе посвящено немало работ, отметим следующие публикации: *Collins A. Y. The Early Christian Apocalypses // Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism. Atlanta, 1979. Vol. 14. P. 62–121; Rowland Chr. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. NY, 1982; Himmelfarb M. Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. Oxford; NY, 1993; The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity / J. C. VanderKam, W. Adler, eds. Assen; Minneapolis, 1996. (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum: 3, Jewish traditions in early Christian literature; 4).*

Прекрасный обзор публикаций по теме (по состоянию на середину 80-х годов XX века) содержится в книге: *Charlesworth J. H., Mueller J. R. The New Testament Apocrypha and Pseudepigraphia: A Guide to Publications with Excursus on Apocalypses. L. et al., 1987. (American Theological Library Association Bibliography Series; 17).*

² Проблеме наличия литургических текстов в книге Откровения и их анализа, кроме упомянутой выше книги о. И. Скиадаресиса, специально посвящены работы: *Brinkmann B. De visione liturgica in Apocalypsi S. Ioannis // Verbum Domini: Commentarii de re biblica. R., 1931. Vol. 11. P. 335–342; Mowry L. Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage // Journal of Biblical Literature. Middletown (Connecticut), 1952. Vol. 71. P. 75–84; O'Rourke J. J. The Hymns of the Apocalypse // Catholic Biblical Quarterly. Washington, 1968. Vol. 30. P. 399–409; Cothenet E. Liturgie terrestre et liturgie céleste d'après l'Apocalypse // L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée — Conférences Saint-Serge: 23^e semaine d'études liturgiques (P., 1976). R., 1977. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»: Subsidia; 9). P. 143–166; Prigent P. «Et le ciel s'ouvrit»: Apocalypse de Saint Jean. P., 1980. (Lire la Bible; 51); *Idem. L'Apocalypse de Saint Jean. Neuchâtel, 1981. (Commentaire du Nouveau Testament; 14); Vassiliadis P. Apocalypse and Liturgy // St. Vladimir's Theological Quarterly. Crestwood (NY), 1997. Vol. 41. P. 95–112; Nusca A. R. Heavenly Worship, Ecclesial Worship: A 'Liturgical Approach' to the Hymns of the Apocalypse of St. John. R., 1998.**

³ Лучшие на сегодня комментированные издания: *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens / A. Jaubert, intr. texte, trad., notes et index. P., 1971. (SC; 167); Clemens von Rom. Epistola ad Corinthios / G. Schneider, übers. und engl. Freiburg, 1994. (Fontes Christiani; 15).*

Большим авторитетом на Западе пользуется статья *van Unnik W. C. 1 Clement 34 and the Sanctus // Vigiliae Christianae. Louvain, 1951. Vol. 5. P. 204–248*, автор которой полностью отрицает связь между цитируемой в послании Трисвятой песнью и действительной литургической практикой Церкви конца I — начала II века. С нашей точки зрения, аргументация ван Унника недостаточно убедительна, хотя окончательно доказать наличие упомянутой связи действительно невозможно.

⁴ См. о нем: *Burch V. The Literary Unity of the «Ascensio Isaiae» // Journal of Theological Studies. Oxford, 1919. Vol. 20. P. 17–23; Idem. Material for the Interpretation of the «Ascensio Isaiae» // Ibid. 1920. Vol. 21. P. 249–265; Isaiah, il Diletto e la Chiesa: Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia / M. Pesce, ed. Brescia, 1983. (Testi e ricerche di scienze religiose; 20); *Himmelfarb M. The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul // Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism. Atlanta, 1986. Vol. 36. P. 97–111; Detlef C., Müller G. Die Himmelfahrt des Jesaja // Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 5. Auflage der von E. Hennecke begründeten Sammlung / W. Schneemelcher, hrsg. Tübingen, 1987–1989. Bd. 2. S. 547–562; Acerbi A. L'Ascensione di Isaia: Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo. Milano, 1989. (Studia Patristica Mediolanensia; 17); *Hall R. G. The «Ascension of Isaiah»: Community Situation, Date, and Place in Early Christianity // Journal of Biblical***

Следующий ключевой памятник, без привлечения которого исследование раннехристианской Евхаристии невозможно, — «Учение двенадцати апостолов», или «Дидахэ» (последняя треть I века (?)). Справедливости ради следует заметить, что в рассматриваемой главе своей «Византийской литургии» Николай Дмитриевич упоминает «Дидахэ» в разделе, посвященном сирийским памятникам, но неточная датировка памятника началом II века и крайне малый объем посвященных ему рассуждений практически лишают это упоминание ценности для общего хода изложения. «Дидахэ», как и новозаветным евхаристическим отрывкам, посвящена огромная литература¹.

Только после подробного рассмотрения сведений из Нового Завета и «Дидахэ» исследователь раннехристианского евхаристического богослужения может обратиться к патристическим текстам II–III веков. Помимо творений мч. Иустина Философа, использованных Николаем Дмитриевичем при написании этой главы, те или иные сведения о евхаристическом богослужении встречаются в сочинениях и других авторов — сщмчч. Игнатия Богоносца, Ириней Лионского и Киприана Карфагенского, а также Тертуллиана и Оригена. Кроме сочинений этих отцов и учителей Церкви, сведения о порядке совершения

Literature. Philadelphia, 1990. Vol. 109. P. 289–306; Knight J. The Ascension of Isaiah. Sheffield, 1995. (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha).

Лучшее на данный момент издание: Bettolo P., Kossova A. G., Leonardi C., Norelli E., Perroni L. Ascensio Isaiae: Textus. Turnhout, 1995. (Corpus Christianorum: Series Apocryphorum; 7). Известна особая славянская версия памятника — см., например: Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. (Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты; 1). С. 499–527.

¹ Назовем лишь следующие важнейшие работы и сборники статей: Connolly R.-H. Agape and Eucharist in the Didache // Downside Review. Stratton-on-the-Fosse (Bath), 1937. Vol. 55. P. 477–489; Vööbus A. Liturgical Traditions in the Didache. Stockholm, 1968. (Papers of the Estonian Theological Society in Exile; 16); Betz J. Die Eucharistie in der Didache // Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg, 1969. Bd. 11. S. 10–39; La Doctrine des douze apôtres: Didache / W. Rordorf, A. Tuilier, intr., trad., not., app. et ind. P., 1978. (SC; 248); Gamber K. Die 'Eucharistia' der Didache // Ephemerides Liturgicae. R., 1987. Vol. 101. P. 3–32; Niederwimmer K. Die Didache. Göttingen, 1989; 1993². (Kommentar zu den Apostolischen Vätern; 1); Didache: Zwölf-Apostellehre — Traditio Apostolica: Apostolische Überlieferung / G. Schöllgen, W. Geerlings, hrsg. Freiburg et al., 1991. (Fontes Christiani; 1); «Учение двенадцати апостолов» / Перевод и комментарии А. Сидорова и Сидоров А. «Дидахэ»: Вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи // Символ. Париж, 1993. Сентябрь. Вып. 29. С. 275–317; The Didache in Context / C. N. Jefford, ed. Leiden et al., 1995; The Didache in Modern Research / J. A. Draper, ed. Leiden et al., 1996. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums; 37); van de Sandt H. W. M., Flusser D. The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Assen et al., 2002. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III: Jewish Traditions in Early Christian Literature; 5); Асмус В., прот., Дунаев А. Г. Учение двенадцати апостолов // ПМА. С. 25–63; Milavec A. The Didache: Faith, Hope and Life of the Earliest Christian Communities, 50–70 C. E. NY, 2003.

Евхаристии в Церкви II–III вв. можно найти в апокрифических Деяниях апостолов Иоанна, Фомы и Петра, но ссылки на апокрифические Деяния в русской богословской литературе встречаются значительно реже, — нет их и в рассматриваемой статье Успенского¹.

Наконец, никакое рассмотрение евхаристического богослужения Церкви первых трех веков не может обойтись без так называемого «Апостольского предания» — литургико-канонического памятника III века². В рассматриваемой главе «Византийской литургии»

¹ Издания и некоторая важная литература по апокрифическим Деяниям апостолов Иоанна, Фомы и Петра: Acta apostolorum apocrypha / R. A. Lipsius, M. Bonnet, edd. Lpz., 1891–1903. Darmstadt, 1959; Vouaux L. Les Actes de Pierre: Introduction, Textes, Traduction et Commentaires. P., 1922; Klijn A. F. J. The Acts of Thomas. Leiden, 1962. (New Testament Studies; 5); Wright W. Apocryphal Acts of the Apostles. L., 1971; Miller R. H. Liturgical Materials in the Acts of John // Studia Patristica. Berlin, 1975. Vol. 13. (Texte und Untersuchungen; 116). P. 375–381; Junod E., Kaestli J.-D. Acta Iohannis. Turnhout, 1983. (Corpus Christianorum: Series Apocryphorum; 1–2); Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung: 5. Auflage der von E. Hennecke begründeten Sammlung / W. Schneemelcher, hrsg. Tübingen, 1989. Bd. 2. S. 71–367. Из крупных русскоязычных работ можно назвать лишь: Меуцкерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы: Культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды. М., 1990; Она же. Апокрифические Деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997.

Обзоры научной литературы, посвященной апокрифическим Деяниям, можно найти в монографии: Charlesworth J. H., Mueller J. R. The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications with Excursus on Apocalypses. L. et al., 1987. (American Theological Library Association Bibliography Series; 17) и в статье: Gounelle R. Actes apocryphes des apôtres et Actes des apôtres canoniques: État de la recherche et perspectives nouvelles // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, 2004. Vol. 84. P. 3–30, 419–441.

² Впрочем, в последнее время намечается тенденция к передатировке, по крайней мере отдельных частей памятника, IV веком, см.: Bradshaw P. F. Redating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps // Rule of Prayer, Rule of Faith: Essays in Honor of Aidan Kavanagh / J. F. Baldovin, N. Mitchell, eds. Collegeville (MN), 1996. P. 3–17.

Основная литература, посвященная этому важному памятнику и его евхаристической молитве, включает в себя работы: Connolly R. H. The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents. Cambridge, 1916. (Texts and Studies VIII; 4); Idem. The Eucharistic Prayer of Hippolytus // Journal of Theological Studies. Oxford, 1938. Vol. 39. P. 350–369; Till W., Leypoldt J. Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolytus. Berlin, 1954. (Texte und Untersuchungen; 58); Hanssens J. M. La liturgie d'Hippolyte: Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère. R., 1959; 1965². (OCA; 155); Botte B. La Tradition Apostolique de saint Hippolyte: Essais de reconstitution. Münster, 1963; 1989² / A. Gerhards, S. Feibecker, hrsg. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen; 39); «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / свящ. П. Бубуруз, пер. с лат. и предисл. // БТ. 5. М., 1970. С. 277–296; Бубуруз П., свящ. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского как литургический памятник // Там же. 13. М., 1975. С. 181–200; Metzger M. Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique // Ecclesia Orans. R., 1985. Vol. 5. P. 241–259; Idem. Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique // Ecclesia Orans. R., 1992. Vol. 9. P. 7–36; Idem. A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique // Revue des sciences religieuses. Strasbourg, 1992. Vol. 66. P. 249–261; Idem. La prière eucharistique de la prétendue Tradition Apostolique // Prex Eucharistica. Vol. III (Studia), pars 1: Ecclesia antiqua et occidentalis / A. Gerhards, H. Brakmann, M. Klockener, edd. Fribourg, 2005. (Spicilegium Friburgense; 42). P. 263–280; Marksches Ch. Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica?

Успенский упоминает «Апостольское предание», но не в основной части, а в особом разделе об истории огласительной практики. Позднейшей (V век) редакцией «Апостольского предания» является и ошибочно принимаемое Успенским за аутентичный раннехристианский текст «Завещание Господа нашего Иисуса Христа»¹.

В завершение краткого обзора источников по истории раннехристианского богослужения Евхаристии² рассмотрим тезис Успенского о том, что «христианский синаксис» происходит от иудейского синагогального богослужения. Предположение о зависимости раннехристианского богослужения от иудейского синагогального (при этом предполагается, что последнее уже в достаточной степени сформировалось к раннехристианскому времени), частным

Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte // Tauffragen und Bekenntnis / W. Kinszig, Ch. Marksches, M. Vinzent, hrsg. Berlin et al., 1999. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 74). S. 1–74; *Idem.* Neue Forschungen zur sogenannten Traditio apostolica // Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948): Acts of the International Congress / R. F. Taft, G. Winkler, eds. R., 2001 [2002]. P. 583–598. (OCA; 265); *Stewart-Sykes A.* Hippolytus' On the Apostolic Tradition: An English Version with Introduction and Commentary. Crestwood (NY), 2001. (Popular Patristics Series; s. n.); *Cerrato J. A.* Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus. Oxford, 2002. (Oxford Theological Monographs; s. n.); *Bradshaw P. F., Johnson M. E., Phillips L. E.* The Apostolic Tradition: A Commentary. Minneapolis, 2002 (Hermeneia).

¹ См. об этом памятнике: *Rahmani I. E.* Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Mainz, 1899. Hildesheim, 1968; *Cooper J., Maclean A. J.* The Testament of Our Lord: Translated into English from the Syriac, with Introduction and Notes. Edinburgh, 1902; *Петровский А., свящ.* Литургия по новооткрытому памятнику «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» // ХЧ. 1904. № 217. С. 472–482; *Harden J. M.* The Anaphora of the Ethiopic Testament of Our Lord // Journal of Theological Studies. Oxford, 1922. Vol. 23. P. 44–49; *Воронов Л., прот.* Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» (1. 23) // БТ. 6. М., 1971. С. 207–219; *Coquin R.-G.* Le Testamentum Domini: Problèmes de tradition textuelle // Parole de l'Orient. Kaslik (Lebanon), 1974. Vol. 5. P. 165–188; *Vööbus A.* The Synodicon in the West Syrian Tradition: Edited, Translated // CSCO. 1975–1976. Vol. 367. (CSCO: Scriptorum Syri; 161). P. 1–50; Vol. 368. (CSCO: Scriptorum Syri; 162). P. 27–64; *Beylot R.* Testamentum Domini ethiopian: Edition et traduction. Leuven, 1984; *The Testamentum Domini: A Text for Students, with Introduction, Translation and Notes / G. Sperry-White, ed.* Bramcote (Nottinghamshire), 1991. (Alcuin/GROW Liturgical Studies; 19).

² Имея огромную важность, тема раннехристианского богослужения вообще и евхаристического богослужения в частности рассматривается во множестве работ, посвященных тем или иным конкретным источникам или группам источников. Прекрасный обзор современных научных концепций относительно истории раннехристианского богослужения и новейшей литературы по теме можно найти в книге: *Bradshaw P. F.* The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. L., 1992. NY, 2002² (второе издание существенно полнее первого). Из значительных работ православных авторов о евхаристическом богослужении ранней Церкви в целом можно назвать монографии (ныне, к сожалению, устаревшие): *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908 и *Τρεμπέλας Π.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Τ. 1: Ἀρχαὶ καὶ χαρακτῆρ τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Ἀθήναι, 1962; 1998².

случаем которого является утверждение Успенского о происхождении «христианского синаксиса» из иудейской синагогальной службы, — это предположение, которое на протяжении всего XX века лежало в основе большинства работ о раннехристианском богослужении и которое в настоящее время можно считать опровергнутым. Невозможность происхождения раннехристианской традиции из иудейской синагогальной объясняется тем, что последняя сама сформировалась не ранее конца II века, когда она уже не могла оказывать на первую решающее влияние, — новейшие научные исследования в области истории иудейских молитвенных текстов и синагогальных чинов¹ показали, что ни один из этих текстов и чинов не может быть датирован в их известных ныне формах не только I, но даже и II веком, а значит, не мог предшествовать раннехристианской традиции. Исследование религиозной жизни иудеев I века свидетельствует о том, что она характеризовалась значительным разнообразием; иудейская синагогальная традиция является лишь осколком этого разнообразия, причем испытавшим значительное развитие уже в условиях разрушенного Иерусалимского храма и рассеяния иудеев. Тем самым, прообразы раннехристианской традиции следует искать среди памятников ветхо- и межзаветного времени, но не среди иудейских молитвенных текстов (которые сами восходят к межзаветной традиции и не древнее раннехристианских), как ошибочно делают многие — и в том числе Николай Дмитриевич, чье утверждение о происхождении «христианского синаксиса» из синагогального последования, таким образом, не подтвердилось.

¹ См.: *Heinemann J.* Prayer in the Talmud: Forms and Patterns. Berlin et al., 1977. (*Studia Judaica*; 9); *Sarason R. S.* On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy // *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice* / W. S. Green, ed. Missoula (Mont), 1978. P. 97–172. (*Brown Judaic Studies*; 1); *Bokser B. M.* Recent Developments in the Study of Judaism 70–200 C. E. // *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, 1983. Vol. 3. P. 1–68; *Reif S. C.* Jewish Liturgical Research: Past, Present and Future // *Journal of Jewish Studies*. Oxford, 1983. Vol. 34. P. 161–170; *Idem.* Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History. Cambridge, 1993; *Zahavy Tz.* Studies in Jewish Prayer. Lanham (Maryland), 1990; *The Making of Jewish and Christian Worship* / P. F. Bradshaw, L. A. Hoffman, eds. Notre Dame (Ind.), 1991. (*Two Liturgical Traditions*; 1); *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* / D. Urman, P. V. McCracken Flesher, eds. N. Y., 1995; *Langer R.* Revisiting Early Rabbinic Liturgy: The Recent Contributions of Ezra Fleischer // *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History*. Bloomington (Ind.), 1999. Vol. 19. P. 179–194; *Runesson A.* The Origins of the Synagogue: A Socio-historical Study. Stockholm, 2001. (*Coniectanea Biblical New Testament Series*; 37); *Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum* / A. Gerhards, A. Doeker, P. Ebenbauer, hrsg. Paderborn et al., 2003. (*Studien zu Judentum und Christentum*; s. n.); *Leonhard C.* Die älteste Haggada // *Archiv für Liturgiewissenschaft*. Regensburg, 2003. Bd. 45. S. 201–231.

Начиная с IV века число памятников сравнительно с предшествующим периодом резко возрастает. Как совершенно правильно отмечает Николай Дмитриевич, в связи с этим серьезный исторический подход требует рассматривать богослужебные традиции крупных центров христианского мира (которые, несомненно, начали обособляться уже в предшествующую эпоху) по отдельности. Из главных восточных традиций IV–VI веков Успенский указывает все, кроме восточно-сирийской¹, оставляя западные традиции за рамками своей работы². Изложение истории литургии на Востоке открывается иерусалимской традицией. — Николай Дмитриевич подробно останавливается на «Паломничестве» Эгерии конца IV века и тщательно отмечает сведения о порядке литургии согласно этому памятнику. Не может, однако, не вызвать недоумения то, что, говоря о иерусалимской традиции, Успенский уделяет мало внимания другому источнику сведений о иерусалимском богослужении IV века, не менее важному для вопроса о Евхаристии, чем «Паломничество», а именно «Тайноводственным беседам» свт. Кирилла Иерусалимского³.

Сирийские источники IV–V веков рассмотрены в статье подробнее — Николай Дмитриевич ссылается и на «Апостольские постановления» (около 380)⁴, и на антиохийские проповеди свт. Иоанна

¹ О ней см. статью А. А. Ткаченко «Восточно-сирийский обряд» в 10-м томе «Православной энциклопедии»; основную библиографию по восточно-сирийской традиции можно найти в указанной статье, а также в книге: *Yousif P. A Classified Bibliography on the East Syrian Liturgy*. R., 1990.

² Не вполне, впрочем, последовательно, как отмечалось выше, среди прочих упоминаемых в рассматриваемой главе источников почему-то присутствуют латинские испаномозарабские литургические книги, которые никак не могут быть отнесены к периоду «до VI века».

³ Критическое издание: *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* / A. Piédagnel, intr., texte et notes; P. Paris, trad. P., 1966. (SC; 126). Важнейшие работы о Евхаристии у свт. Кирилла: *Renoux A. Les catéchèses mystagogiques dans l'organisation liturgique hierosolymitaine de IV^e et du V^e siècle* // *Muséon*. Louvain, 1965. Vol. 78. P. 335–355; *Kretschmar G. Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie* // *Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie*. Kassel, 1956. Bd. 2. S. 22–46; *Tarby A. La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*. P., 1972. (Théologie historique; 17); *Cuming G. J. Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy* // *Journal of Theological Studies*. Oxford, 1974. Vol. 25. P. 117–124; *Liturgy in Ancient Jerusalem*. Bramcote (Nottinghamshire), 1989. (Alcuin/GROW Liturgical Studies; 9); *Burreson K. J. The Anaphora of the Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem* // *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / P. F. Bradshaw, ed. Collegeville (MN), 1997. P. 131–151.

⁴ Новейшее критическое издание: *Les Constitutions apostoliques* / M. Metzger, éd. et comm. P., 1985–1987. (SC; 320, 329, 336). Некоторые новейшие работы об «Апостольских постановлениях» и их евхаристических молитвах: *Metzger M. La liturgie eucharistique dans les Constitutions Apostoliques en huit livres*. Diss.: Strasbourg, 1968. Mscr.; *Idem. Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques* // *Revue des sciences religieuses*. Strasbourg, 1971. Vol. 45. P. 52–77; *Magne J. Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis*

Златоуста (конец IV века), и на «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» (V век), и на трактат «О церковной иерархии» из *Corpus Aegoragiticum* (конец V (?) века), и на проповеди Феодора Мопсуестийского (1-я половина V века), содержащие многочисленный литургический материал¹. В частности, на основании данных, содержащихся в проповедях свт. Иоанна Златоуста, Николай Дмитриевич реконструирует особенности устройства храма и богослужения в Антиохии в конце IV века; более детально та же работа — причем не только для Антиохии, но и для Константинополя — проделана в замечательной книге Ф. ван де Паверда².

Египетская традиция в рассматриваемой главе представлена всего одним памятником — Евхологием Серапиона середины IV века, хотя для доиконоборческого (до VIII–IX веков) периода именно египетская традиция документирована лучше других. В частности, среди египетских памятников до VI века, содержащих сведения о Евхаристии³, присутствует не только знаменитый Евхологий

des saints Apôtres: Identification des documents et analyse du rituel des ordinations. P., 1975. (Origines chrétiennes; 1); *Φουντούλης I. M. Θεία λειτουργία τῶν «Ἀποστολικῶν διαταγῶν» Θεσσαλονίκη*, 1978. (Κείμενα λειτουργικῆς; 13); *Verheul A. Les prières eucharistiques dans les Constitutiones Apostolorum // Questions Liturgiques. Louvain, 1980. P. 129–143*; *Fiensy D. A. Prayers Alleged to be Jewish: An Examination of the Constitutiones Apostolorum. Chico (California), 1985. (Brown Judaic Studies; 65)*; *The Liturgical Portions of the Apostolic Constitutions: A Text for Students / W. J. Grisbrooke, ed. Bramcote (Nottinghamshire), 1990. (Alcuin/GROW Liturgical Studies; 13–14)*; *Steimer B. Vertex Traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. Berlin et al., 1992. (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; 63)*.

¹ Издание и перевод: *Mingana A. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist. Cambridge, 1933. (Woodbrooke Studies; 6)*. Некоторые работы о Евхаристии у Феодора: *Rucker A. Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus. Münster, 1933 (Opuscula et textus historiam Ecclesiae... illustrantia: Series Liturgica; 2)*; *Lietzmann H. Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia // Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1933. Bd. 23. S. 915–936*; *Reine F. J. The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia. Washington, 1942. (Studies in Christian Antiquity; 2)*; *Gelston A. Theodore of Mopsuestia: The Anaphora and 'Mystagogical Catechesis' 16 // Studia Patristica. Oxford, 1993. Vol. 26. P. 21–34*.

² *van de Paverd F. Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des Vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. R., 1970. (OCA; 187)*.

³ Общие сведения о совершении Евхаристии в Египте первого тысячелетия по Р. Х., библиографию по отдельным памятникам и их русские переводы см. в статье: *Желтов М. С. Древние александрийские анафоры // БТ. 38. М., 2003. С. 269–320*. См. также: *Baumstark A. Eine ägyptische Meß- und Tauf liturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts // Oriens Christianus. R., 1901. Bd. 1. S. 1–45*; *Τρεμπέλας Π. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Τ. 2: Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς. Ἀθήναι, 1961; 1998*; *Brakmann H. G. Zur Geschichte der eucharistischen Nüchternheit in Ägypten // Muséon. Louvain, 1971. Vol. 89. P. 197–211*; *Idem. Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984–1988) // Actes du 4^e Congrès Copte: Louvain-la-Neuve, 1988. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 419–435*.

Серапиона¹, но и ряд ранних фрагментов литургии ап. Марка², отрывки папируса из Дейр-Балайзах³, новооткрытый Барселонский папирус⁴ и другие литургийные фрагменты⁵; косвенные сведения

Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; 41); *Idem.* Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1988–1992) // Acts of the 5th International Congress of Coptic Studies: Washington, 1992. R., 1993. Vol. 1. P. 9–32; *Idem.* Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1992–1996) // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses (Münster, 1996). Wiesbaden, 1999. (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients; 6). Bd. 1. P. 451–464; *Idem.* Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1996–2000) // Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the VIIth International Congress of Coptic Studies. Leiden, 2000 / M. Immerzeel, J. van der Vliet, eds. Leuven, 2004. Vol. 1. P. 575–606; *Krause M.* Ägypten II (literaturgeschichtlich): Christlich // Reallexikon für Antike und Christentum / Th. Klauser, E. Dassman und andere, hrsg. Stuttgart, 1985. Suppl. 1:2. Sp. 68–88; *Hammerstaedt J.* Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen, 1999. (Papyrologica Coloniensia; 28).

¹ Издания и исследования: *Дмитриевский А. А.* Евхологион IV в. Серапиона Тмуитского // ТКДА. К., 1894. Февраль. С. 212–274; *Wordsworth J.* Bishop Sarapion's Prayer Book: An Egyptian Sacramentary dated probably about A. D. 350–356. L., 1899. Hamden, 1964²; *Brightman F. E.* The Sacramentary of Serapion of Thmuis // Journal of Theological Studies. Oxford, 1899–1900. Vol. 1. P. 88–113, 247–277; *Παντελεήμων (Ροδόπουλος), μητρ.* Ευχολόγιον Σεραπιώνου // Θεολογία. Ἀθήναι, 1957. N. 28. Σ. 252–275, 420–439, 578–591; 1958. N. 29. Σ. 45–54, 208–217; *Johnson M. E.* The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. (OCA; 249); *Spinks B. D.* The Integrity of the Anaphora of Sarapion of Thmuis and Liturgical Methodology // Journal of Theological Studies. Oxford, 1998. Vol. 49. P. 136–145.

² Издания и исследования: *Andrieu M., Collomp P.* Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc // Revue des sciences religieuses. Strasbourg, 1928. Vol. 8. P. 489–515; *Μοσκόνα Θ. Δ.* Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Μάρκου. Ἀλεξάνδρεια, 1960. (Ἐκδόσεις τοῦ Ἰνστιτούτου τῶν ἀνατολικῶν Σπουδῶν τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Ἀλεξανδρείας; 9); *Φουντούλης Γ. Μ.* Θεία λειτουργία τοῦ ἀποστόλου Μάρκου. Θεσσαλονίκη, 1970. (Κείμενα λειτουργικῆς; 3); *The Liturgy of St. Mark: Edited from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming.* R., 1990. (OCA; 234); *Brakmann H. G.* Das alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten // Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1996. Bd. 39. S. 149–164.

³ Издания и исследования: *de Puniet P.* Le nouveau Papyrus liturgique d'Oxford // Revue Bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses. Mardesous, 1909. Vol. 26. P. 34–51; *Roberts C. H., Capelle B.* An Early Euchologium: The Dêr-Balizeh Papyrus Enlarged and Reedited. Louvain, 1949. (Bibliothèque de Muséon; 23); *Bugnini A.* L'eucologio di Der-Balizeh // Ephemerides Liturgicae. R., 1951. Vol. 65. P. 151–170; *Gamber K.* Der Liturgische Papyrus von Deir El-Bala'izah, in Oberägypten (6/7. Jh.) // Muséon. Louvain, 1969. Vol. 82. P. 61–83.

⁴ Издания и исследования: *Lefort L.* Th. Coptica Lovaniensia // Muséon. Louvain, 1940. Vol. 53. P. 1–66; *Janeras S.* L'original grec del fragment copte de Lovaina Num. 27 en l'Anaphora di Barcelona // Miscellania Liturgica Catalana. Barcelona, 1984. Vol. 3. P. 13–25; *Roca-Puig R.* Anàfora de Barcelona i altres pregàries: Missa del segle IV. Barcelona, 1994; 1996²; 1999³; *Желтов М. С.* Греческая литургия IV века в папирусе Barcelon. Пару. 154b–157b // Богословский сборник. М., 2002. № 9. С. 240–256; *Виноградов А. Ю., Желтов М. С.* Рецензия на книгу: *Roca-Puig R.* Anàfora de Barcelona i altres pregàries: Missa del segle IV. Barcelona, 1994 // Христианский Восток. СПб., 2002[М., 2006]. Вып. 4. С. 565–586.

⁵ Новейшие комментированные издания: *Hammerstaedt J.* Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen, 1999. (Papyrologica Coloniensia; 28); *Henner J.* Fragmenta Liturgica Coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends. Tübingen, 2000. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 5).

о евхаристической практике Египта III—V веков можно извлечь из сочинений Оригена¹ и свт. Кирилла Александрийского².

Наконец, малоазийская традиция, легшая в основу константинопольской, но в качестве самостоятельной традиции скудно представленная в источниках, у Николая Дмитриевича освещена весьма подробно; дополнительные сведения для реконструкции малоазийской традиции могут дать армянские источники³.

Относительно заключающих первую главу «Византийской литургии» обзоров можно заметить, что первый из них, посвященный истории огласительной практики, в значительной степени выходит за рамки темы «Литургия до VI века», а выводы второго, посвященного истории малого входа и Трисвятого, были в значительной степени пересмотрены самим Николаем Дмитриевичем в следующей главе «Византийской литургии», при написании которой ему стало доступно прекрасное исследование Х. Матеоса о византийской литургии оглашенных.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Антифоны, малый вход и Трисвятое

По сути, эта глава представляет собой обобщение упомянутого выше исследования Х. Матеоса⁴, донныне остающегося лучшим исследованием истории чина литургии оглашенных в византийской традиции⁵, несколько дополненное различными материалами из работ столпов старой русской византиноведческой школы — Д. Ф. Беляева, А. А. Дмитриевского, Ф. И. Успенского. В качестве хорошего обобщения классической работы эта глава была очень полезна русскоязычному читателю — особенно в советские годы, когда доступ к западной богословской литературе был крайне

¹ См.: *Grimmelt L.* Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes: Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung. Diss: Münster, 1942. Mscr.; *Origenes Werke XI* / E. Klostermann, hrsg. Berlin, 1976. (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; 38); *Crouzel H.* Les doxologies finales des homélies d'Origène // *Ecclesia Orans* / V. Saxer, ed. R., 1980. P. 95–107 и др.

² См.: *Struckmann A.* Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910; *Gebremedhin E.* Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Diss.: Uppsala 1977 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis; 17).

³ Обзор и подробную библиографию см. в статье С. И. Никитина и автора настоящего предисловия «Армянский обряд» в 3-м томе «Православной энциклопедии».

⁴ *Mateos J.* La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. R., 1971. (OCA; 191).

⁵ В настоящее время готовится к публикации русский перевод этой замечательной книги.

затруднен. Поскольку выводы этой главы в целом совпадают с выводами Матеоса, останавливаться на них подробно мы не будем. Заметим лишь, что предположение Николая Дмитриевича о том, что произносимый на Трисвятом при архиерейском служении Божественной литургии стих «Призри с небесе, Боже» был некогда центральной молитвой Таинства Брака, вытесненной в XVII веке «сакраментальной формулой» «Господи Боже наш, славою и честью венчай я», не подтвердилось¹.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Великий вход

Как и предыдущая, третья глава «Византийской литургии» Н. Д. Успенского в значительной степени является обобщением классической иностранной работы — монографии Р. Тафта об истории священнодействия великого входа и связанных с ним текстов и обрядов²; исключение составляет лишь обширный экскурс о древнем иерусалимском Лекционарии в начале главы.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Целование святых (поцелуй мира)

В последних двух главах «Византийской литургии» Николай Дмитриевич предпринимает самостоятельное исследование двух составляющих литургии, связанных с великим входом, — обряда лобзания мира и молитвы «Никтоже достоин»; как уже отмечалось, на этом работа Николая Дмитриевича, к сожалению, обрывается.

Основную источниковую базу для четвертой главы составили литургико-канонические памятники — «Апостольское предание», «Апостольские постановления» и другие. Заметим, что за годы, прошедшие с момента выхода в свет «Византийской литургии» Николая Дмитриевича, исследование литургико-канонических памятников

¹ См. статьи автора настоящего предисловия «Брак: Чинопоследование благословение брака» и «Венчание брака» в 6 и 7-м томах «Православной энциклопедии».

² *Taft R. F. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2). R., 1978². (ОСА; 200).* Цифра 2 в подзаголовке «A History of the Liturgy of St. John Chrysostom» («История литургии свт. Иоанна Златоуста») поставлена Тафтом не случайно — первым томом этой «Истории» Тафт считает упомянутую выше книгу Матеоса.

существенно продвинулось¹ — в частности, поставлено под сомнение старое предположение о том, что автором «Апостольского предания» является спмч. Ипполит Римский (этому предположению следует Николай Дмитриевич). В настоящее время учеными достигнут консенсус и в вопросе датировки и атрибуции (анонимному полуарианину²) «Апостольских постановлений». Кроме литургико-канонических памятников, Николай Дмитриевич использовал некоторые другие раннехристианские тексты: «Мученичество Перпетуи», творения мч. Иустина Философа и Тертуллиана, отчасти — Новый Завет.

От раннехристианских свидетельств о лобзании мира Николай Дмитриевич переходит к рассмотрению этого священнодействия в чине литургии ап. Иакова (а вот вопрос о лобзании мира в византийских литургиях — по преимуществу в литургиях свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста — так и остался за скобками); глава завершается выходящими за рамки поставленной темы историческими экскурсами, посвященными церковной и политической ситуации в Византии в VI веке, восточному монашеству VI–X веков и древнерусским междоусобицам.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Из истории молитвы «НИКТОЖЕ ДОСТОИН»

Глава, заключающая первую из двух составляющих настоящий том работ, начинается с обзора различных изданий греческих литургий (этот обзор, как кажется, был бы все же более уместен не здесь, а в самом начале работы), после чего Николай Дмитриевич уделяет особое внимание так называемой литургии свт. Григория Богослова — монофизитскому сочинению, которое Успенский ошибочно принимает за подлинное и православное³; глава завершается историческим

¹ Об этом см., например, в книге: *Bradshaw P. F. The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. L., 1992. NY, 2002².

² Собственно, на явные следы арианства в «Апостольских постановлениях» указывал уже свт. Фотий Константинопольский (*Bibliotheca. Cod. 112–113*); библиографии по «Апостольскому преданию» и в «Апостольским постановлениям» приведены выше.

³ Научные издания этой литургии и посвященные ей исследования: *de Beaucueuil S. La prière Eucharistique dans la liturgie égyptienne de Saint Grégoire // Cahiers Coptes. Caire, 1954. Vol. 7–8. P. 6–10*; *Hammerschmidt E. Die koptische Gregoriosanaphora: Syrische und Griechische Einflüsse auf eine Ägyptische Liturgie*. Berlin, 1957. (*Berliner byzantinische Arbeiten*; 8); *Engberding H. Die Kunstprosa des eucharistischen Hochgebets in der griechischen Gregoriosliturgie // Mullus: Festschrift für Th. Klauser / A. Stüber, hrsg. Münster, 1964. (Jahrbuch für Antike und Christentum: Ergänzungsbd.; 1). S. 100–111*; *Macomber W. F. The Kacmarcik Codex: A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass // Muséon. Louvain, 1975. Vol. 88. P. 391–395*; *Idem. The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex // OCP. R., 1977. Vol. 43.*

экскурсом о событиях Константинопольских Соборов 1156 и 1157 годов, в ходе которых, как известно, решающую роль сыграло свидетельство молитвы «Никтоже достоин».

Сведения по истории развития остальных частей византийской литургии читатель может найти в серии работ Р. Тафта, продолжающих его монографию о великом входе¹. Следует заметить, что никакое серьезное изучение истории православного чина Божественной литургии невозможно сегодня не только без работ авторов старой русской литургической школы (С. Д. Муретова, Н. Ф. Красносельцева, А. А. Дмитриевского, прот. А. Петровского, прот. К. Кекелидзе, прот. М. Орлова, И. А. Карабинова) и без упомянутых выше работ Х. Матеоса, Ф. ван де Паверда и Р. Тафта, но и без работ Х.-И. Шульца², Р. Борнера³, А. Жакоба⁴, Т. Мэтьюза⁵ и других. «Византийская литургия» Николая Дмитриевича Успенского может служить обобщением выводов части из них. Несколько лет назад на русском языке появилась еще одна обобщающая работа, «Православная литургия» Х. Уайбру⁶, где названные современные западные исследования учтены в большей мере (хотя и эта книга частично устарела — с момента выхода в свет английского оригинала книги Уайбру прошло пятнадцать лет).

Р. 308–334; *Samir K. Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la liturgie alexandrine // OCP. R., 1978. Vol. 44. P. 74–106; Gerhards A. Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets. Münster, 1984. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen; 65).*

Выразим здесь свое недоумение тем, что единственную греко-арабскую рукопись этой литургии XIV века Николай Дмитриевич почему-то называет «очень ранним списком»: «очень ранним» — по сравнению с чем?

¹ Это, в первую очередь, монографии *The Diptychs. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 4).* R., 1991. (OCA; 238) и *The Precommunion Rites. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5).* R., 2000. (OCA; 261) (в настоящее время готовится еще одна монография о священнодействии причащения и заключающих чин литургии обрядах), а также целый ряд статей, ссылки на которые читатель может найти в указанных монографиях и в приложении к русскому переводу одной из старых работ Р. Тафта: *Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд / Пер. с англ. А. А. Чекаловой. СПб., 2000.* Некоторые из этих статей будут указаны ниже — в разделе, посвященном третьей главе «Анафоры» Успенского.

² Монография: *Schulz H.-J. Die byzantinische Liturgie: Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Fribourg-en-Brisgau, 1964. (Sophia: Quellen ostlicher Theologie; 5).*

³ Монография: *Bornert R. Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. P., 1966.*

⁴ Это, в первую очередь, неопубликованная, к огромному сожалению, диссертация: *Jacob A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968,* — и целый ряд статей, некоторые из которых будут указаны ниже — в разделе, посвященном третьей главе «Анафоры» Н. Д. Успенского.

⁵ Монография: *Mathews Th. F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. University Park (Pennsylvania), 1971.*

⁶ *Wybrew H. The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. L., 1989.* Русский перевод: *Уайбру Х. Православная литургия: Развитие*

АНАФОРА

Как и «Византийская литургия», статья «Анафора» начинается с небольшого *Предисловия*, в котором излагаются общие позиции автора и намечается дальнейший ход изложения. Ниже — в разделах, посвященных каждой из четырех глав «Анафоры», — мы в том числе рассмотрим и содержащиеся в этом Предисловии утверждения. Пока лишь заметим, что свое Предисловие (а значит, и всю «Анафору») Николай Дмитриевич начинает с цитаты о Хлебе Евхаристии, который «уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба в нем остается». Эта цитата взята из сочинения, приписываемого свт. Иоанну Златоусту, и не случайно вынесена автором в начало обширной статьи — она является ключевой для содержащегося в статье богословия освящения Даров, подробнее всего развернутого в 4-й главе; недаром цитата повторена Успенским дважды уже в Предисловии; мы еще вернемся к этой цитате.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Евхаристия в век апостольский

Первая глава «Анафоры» представляет собой самостоятельную работу, опубликованную в «Журнале Московской Патриархии» в 1967 году¹ — на 8 лет раньше «Анафоры» — и полностью включенную в состав большой статьи. Содержание ее следующее. Сначала Николай Дмитриевич рассматривает вопрос о дне совершения Тайной вечери; затем подробно излагает чин пасхальной трапезы в традиции синагогального иудаизма, после чего выдвигает утверждение, что Господь совершил Тайную вечерю в строгом соответствии с этим чином (как пишет Успенский, «нет никаких оснований допускать, чтобы Иисус Христос пренебрег этой благочестивой традицией»), и делает из этого утверждения ряд выводов относительно содержания библейских свидетельств о Тайной вечере. Главу завершает рассмотрение свидетельств древнейших христианских текстов — Деяний и Посланий апостольских, Откровения ап. Иоанна и Первого послания к коринфянам сщмч. Климента Римского — о совершении Евхаристии первыми христианами.

евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000; к сожалению, переводчики допустили ряд ошибок и неточностей при передаче терминов, имен и датировок.

¹ Под названием «Тайная вечеря и трапеза Господня»: ЖМП. 1967. № 3. С. 70–74; № 4. С. 65–75.

Оставляя за скобками вопрос о дне совершения Тайной вечери согласно иудейскому календарю, перейдем к предлагаемой Успенским реконструкции чина Тайной вечери на основании данных источников раввинистического иудаизма. Со всей ясностью предположение о совершении Тайной вечери в соответствии с чином пасхальной трапезы в раввинистической традиции было впервые сформулировано уже немецкими учеными XVII века Иосифом Скалигером († 1609) и Иоганном Буксторфом Младшим († 1664)¹, а в конце XIX века детально разработано в работах другого немецкого исследователя, Фердинанда Пробста († 1899)², которые на некоторое время определили отношение литургистов к вопросу о порядке Тайной вечери. Пробст полагал, что Господь установил Евхаристию во время преподания заключительной чаши Тайной вечери и что та проходила по чину иудейской пасхальной трапезы — тем самым, по мнению Пробста, анафора и литургия в целом должны отражать порядок иудейской пасхальной трапезы — причем в том ее виде, в каком мы находим ее в стандартных изданиях иудейского пасхального седера. Построениям Пробста в целом следует и Николай Дмитриевич (в чем он солидарен с архим. Киприаном (Керном), высказавшим в своем курсе лекций о Евхаристии очень сходные мысли), подробнейшим образом реконструируя порядок Тайной вечери на основании данных раввинистического седера. Так, автор указывает, какой именно кусок подал Господь ап. Иоанну и т. д.³ Таким образом, позиция Успенского по вопросу о чине Тайной вечери полностью соответствует концепциям Скалигера, Пробста и других авторов XVII — начала XX века.

Дальнейшее развитие науки, однако, показало неправоту этих концепций — вопреки утверждению Успенского, что «нет никаких оснований допускать, чтобы Иисус Христос пренебрег этой благочестивой традицией» (совершения пасхальной трапезы строго по иудейскому чину), современные исследования истории иудейского

¹ *Scaliger J. J. De emendatione temporum. P., 1583; Buxtorf J. (der Jüngere). Dissertationes philologico-theologicae accesserunt Isaaci Abarbenelis eliquot elegantes & eruditae dissertationes ab eodem ex hebraea in latinam linguam versa. Basileae, 1662⁴.*

² В первую очередь, работы: *Probst F. Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen, 1870. Darmstadt, 1968⁵ и Idem. Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster, 1893.*

³ При этом Николай Дмитриевич, хотя и пишет об этом предмете довольно уверенно, допускает многочисленные ошибки в транскрипции еврейских терминов: вместо «б^срахот» (мн. ч. от «б^сраха») он пишет «беракахи», английское «passover» фигурирует в качестве еврейского слова и т. д.

пасхального чина¹ предоставляют все основания не только для того, чтобы допустить сказанное, но и для того, чтобы окончательно закрыть вопрос о возможности реконструкции чина Тайной вечери на основании данных иудейского пасхального седера. Эти исследования доказали, что сам пасхальный седе́р в известном его виде (даже по самым древним сохранившимся источникам) никак не старше конца II века, а до того времени, вероятно, имел совсем другой вид и поэтому не может служить основанием для реконструкции чина Тайной вечери. Это, в общем, лишает рассматриваемую главу актуальности, хотя и не умаляет ее значения как памятника истории науки.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Анафора в доникейский период

Содержание главы таково: подробный разбор молитв IX и X глав «Дидахэ» и их редакции в VII книге «Апостольских постановлений»; анализ анафор «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» и «Апостольского предания»²; анализ анафоры из папируса из Дейр-Балайзах; анализ анафоры из латинского арианского фрагмента конца IV века³; обсуждение отдельных частей анафоры — префацио, санктуса, анамнесиса, эпиклезы, интерцессии (подробнее всего разбирается эпиклеза, причем здесь Николай Дмитриевич, помимо уже упомянутых источников, обращается к свидетельствам сщмч. Иринея Лионского и свт. Иоанна Златоуста, анафоре из Евхология Серапиона, анафоре Нестория, галликанским и испано-мозарабским евхаристическим молитвам); главу завершает краткое рассмотрение вопроса о смене первоначального разнообразия евхаристических молитв сравнительным единообразием после начала II тысячелетия по Рождестве Христовом. Анализ практически всех упомянутых источников сопровождается их полным или частичным русским переводом, что было весьма ценно в условиях труднодоступности богословской литературы в советскую эпоху.

¹ В первую очередь, работы: *Tabory J. Towards a History of the Paschal Meal // Passover and Easter: Origin and History to Modern Times / P. Bradshaw, L. Hoffman, ets. Notre-Dame (Ind.), 1999. P. 62–80* и *Leonhard C. Die älteste Haggada // Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg, 2003. Bd. 45. S. 201–231.*

² Которые Успенский считает «близкими по времени» создания, хотя, как уже отмечалось, «Завещание» является позднейшей редакцией «Апостольского предания».

³ При первом упоминании Успенский называет его просто «другим фрагментом».

К этой главе вполне применимо сказанное нами выше о первой главе «Византийской литургии» — содержание главы не вполне соответствует заявленной теме «Анафора в доникейский период». Из приводимых Николаем Дмитриевичем источников доникейскими являются только «Дидахэ», «Апостольское предание» и творения сщмч. Иринея Лионского. Остальные относятся уже к посленикейскому времени и датируются IV веком («Апостольские постановления», папирус из Дейр-Балайзах, латинский арианский фрагмент конца IV века, творения свт. Иоанна Златоуста, Евхологий Серапиона), V веком («Завещание Господа нашего Иисуса Христа», анафора Нестория) или последующими веками (галликанские и испано-мозарабские евхаристические молитвы). Современная литература по большинству из этих источников указана нами выше; выше указаны и опущенные Николаем Дмитриевичем источники по истории Евхаристии в доникейский период; отметим только, что в своем анализе молитв «Дидахэ» — этого ключевого для вопроса о доникейской евхаристической молитве источника — Успенский в целом следует выводам И. А. Карабинова, нам же кажется значительно более убедительной концепция Ч. Джираудо¹, хотя и ее нельзя считать снимающей все проблемы.

Весьма обширна литература по евхаристическим молитвам IV и последующих веков; активно используемым Николаем Дмитриевичем в рассматриваемой главе (особенно в разделах, посвященных частям анафоры)². Отметим, что при использовании этого материала Николай Дмитриевич не всегда точен; так, он пишет: «Коптская и Эфиопская Церкви до сего времени сохраняют 14 анафор; Ф. Брайтман насчитывает 16 анафор», хотя в действительности практики Коптской и Эфиопской Церквей весьма различны, и в первой бытуют 3 анафоры (по рукописям известно около 10, считая фрагменты), а во второй — 14 анафор (по рукописям известно 20); есть и другие неточности.

¹ См.: *Giraud C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (Analecta Biblica; 92); *Idem.* Eucarista per la Chiesa: Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla 'lex orandi'. R., 1989. (Aloisiana; 22).

² Читатель найдет указатели этой литературы и сами тексты молитв в классическом собрании евхаристических молитв — *Hänggi A., Pahl I.* Prex Eucharistica: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Fribourg, 1968. (Spicilegium Friburgense; 12), недавно переизданном с рядом поправок и дополнений (*Eidem.* Prex Eucharistica. Vol. 1: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti / A. Gerhards, H. Brakmann, hrsg. Fribourg, 1998; Prex Eucharistica. Vol. III (Studia), pars 1: Ecclesia antiqua et occidentalis / A. Gerhards, H. Brakmann, M. Klockener, edd. Fribourg, 2005. (Spicilegium Friburgense; 42); к выходу готовятся 2-й (Supplementa) том и вторая часть 3-го тома (Studia, pars 2: Ecclesia orientalis)), а также в нашей книге о евхаристических молитвах, находящейся сейчас в процессе подготовки.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

**Анафора Василия Великого,
Иоанна Златоуста и римско-католическая**

Третья глава «Анафоры» является, по сути, центральной во всей статье — здесь разбираются две знаменитые анафоры Православной Церкви, носящие имена свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, а также главная римская анафора. И если первые две главы «Анафоры» — это в значительной степени подготовка читателя к восприятию третьей главы, то четвертая посвящена уже не евхаристической молитве как таковой, а богословскому вопросу об освящении Даров.

Содержание главы следующее. Николай Дмитриевич анализирует известное сказание, написанное именем свт. Константинопольского Прокла, о происхождении литургий ап. Иакова, свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста и приходит к выводу о его неподлинности; затем подробно излагает выводы И. Энгбердинга и Б. Капелля о происхождении и взаимосвязи различных редакций анафоры свт. Василия Великого, а также выводы Игнатия Рахмани и И. Энгбердинга о взаимосвязи сирийской анафоры апостолов и анафоры свт. Иоанна Златоуста; посвящает несколько страниц анализу содержания анафор свт. Василия и Иоанна, основанному на построениях Л. Буйе; подробно рассматривает некоторые выражения обеих анафор, а также интерполяции, включаемые в их текст в литургической практике (исходя прежде всего из исследований Н. Ф. Красносельцева, А. А. Дмитриевского, прот. М. Орлова, Ч. Свэйнсона); наконец, приводит латинский текст и русский перевод евхаристической молитвы римской мессы, сопровождая его комментарием, основанном, в первую очередь, на работах Й. Юнгманна, Л. Буйе и А. Баумштарка.

В целом, третья глава «Анафоры» представляет собой хороший обзор лучших исследований по обсуждаемым в ней анафорам, доступных на время написания статьи. Содержащиеся в этой главе положения в большинстве случаев верны и с позиций сегодняшнего дня, поскольку ряд использованных при написании «Анафоры» работ — в первую очередь, монография Й. Юнгманна о римской анафоре и статьи И. Энгбердинга об анафорах литургий свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста — доньше сохраняют свою актуальность. Однако благодаря обогащению науки новыми исследованиями изучение этих анафор продвинулось вперед: так, неподлинность приписываемого свт. Проклу сказания была окончательно

доказана Ф. Лероем¹; выдвинутые И. Энгбердингом идеи о происхождении различных редакций анафор свт. Василия были развиты Р. Месснером², Дж. Фенвиком³, А. Будде⁴, Г. Винклер⁵; значительно продвинулось изучение не только греческой, но и египетских⁶ и армянских⁷ версий этой анафоры; вышел в свет ряд важных работ об анафорах свт. Иоанна Златоуста и сирийской апостолов (точнее, апостолов I — под именем апостолов известны несколько сирийских анафор)⁸. Впрочем, некоторые из использованных

¹ Leroy F. J. Proclus; 'De Traditione Divinae Missae': Un faux de C. Paleocappa // OCP. R., 1962. Vol. 28. P. 288–299.

² Meßner R. Prex Eucharistica: Zur Frühgeschichte der Basileios-Anaphora: Beobachtungen und Hypothesen // Sursum corda: Variationen zu einem liturgischen Motiv — Festschrift für Philipp Harnoncourt / E. Renhart, A. Schnider, hrsg. Graz et al., 1991. S. 121–129.

³ Fenwick J. R. K. The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin. R., 1992. (OCA; 240). Ср. обсуждение этой работы в статье: Stuckwisch D. R. The Basilian Anaphoras // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / P. F. Bradshaw, ed. Collegeville (MN), 1997. P. 109–130.

⁴ Budde A. Typisch Syrisch? Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen: Der Ursprung der Basilius-Anaphora in der Diskussion // Jahrbuch für Antike und Christentum. Bonn, 2002. Bd. 45. S. 50–61.

⁵ Winkler G. Zur Signifikanz eines kürzlich erschienenen Aufsatzes zur Basilius-Anaphora // Studi sull'Oriente Cristiano. R., 2004. Vol. 8: 2. P. 23–45.

⁶ См.: Macomber W. F. The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex // OCP. R., 1977. Vol. 43. P. 308–334; Δούξ Ρ. Η 'Αλεξανδρινή Θεία λειτουργία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου κατὰ τὴν κοπτικὴν παράδοσιν. Diss.: Θεσσαλονίκη, 1997. Mscr.; Budde A. Einsetzungsbericht und Heiligungsbitte der ägyptischen Basileios-Anaphora: Zur Sonderstellung der bohairischen Version // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses (Münster, 1996). Wiesbaden, 1999. (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients; 6). Bd. 1. P. 465–485; Idem. Wie findet man «ägyptisches Heimatgut»? Der ägyptische Ursprung der Basileios-Anaphora in der Diskussion // Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948): Acts of the International Congress / R. F. Taft, G. Winkler, eds. R., 2001 [2002]. (OCA; 265). P. 671–688.

⁷ См.: Renhart E. Zu einem Gebetseinschub in der jüngeren armenischen Redaktion der Basiliusanaphora // Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honour of Gabriele Winkler / H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. F. Taft, eds. R., 2000. (OCA; 260). P. 591–601; Idem. Die älteste armenische Anaphora // Heiliger Dienst. Salzburg, 2000. Bd. 54. S. 298–309; Idem. Die älteste armenische Anaphora: Einleitung, Kritische Edition des Textes und Übersetzung // Armenische Liturgien: Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur / E. Renhart, J. Dum-Tragut, hrsg. Graz et al., 2001. (Heiliger Dienst: Ergänzungsband; 2). S. 93–242; Idem. Die Interzessionen der älteren Version der armenischen Basiliusanaphora. Teil 1: Methodendiskurs und Strukturanalyse // Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948): Acts of the International Congress / R. F. Taft, G. Winkler, eds. R., 2001 [2002]. (OCA; 265). P. 929–961; Winkler G. Die Basilius-Anaphora: Edition und Übersetzung der ersten und zweiten armenischen Rezension mit detailliertem Kommentar anhand aller Versionen im Vergleich mit anderen orientalischen Überlieferungen. R., 2005. (Anaphorae Orientales 1: Anaphorae Armeniacae; 2).

⁸ См.: Jacob A. Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome // Muséon. Louvain, 1964. Vol. 77. P. 65–117; Idem. La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan : Édition critique // OCP. R., 1966. Vol. 32. P. 111–162; Idem.

Николаем Дмитриевичем при написании рассматриваемой главы книг к настоящему времени уже окончательно устарели. В первую очередь, это относится к книгам Е. Ренодота (которая служит для Николая Дмитриевича одной из основных хрестоматий евхаристических молитв) и Л. Буйе (на которой в значительной степени основываются взгляды Успенского на историю (в целом) и богословие анафоры).

Широта и качество обзора использованной Николаем Дмитриевичем при написании третьей главы «Анафоры» литературы позволяют говорить о ней как о свидетельстве продолжения в России традиции научно-исторического и богословского изучения богослужения даже в тяжелые советские годы. К сожалению, тем заметнее на этом общем фоне допущенные Николаем Дмитриевичем в третьей главе «Анафоры» неточности (впрочем, часть из них обязана своему появлению

La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Nicolas de Otrante // Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome. Bruxelles et al., 1967. Vol. 38. P. 49–107; *Winkler G.* Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung // OCP. R., 1970. Vol. 36. P. 301–336; 1971. Vol. 37. P. 333–383; *van de Paverd F.* Anaphoral Intercessions, Epiclesis and Communion-rites in John Chrysostom // OCP. R., 1983. Vol. 49. P. 303–339; *Taft R. F.* Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition // OCP. R., 1983. Vol. 49. P. 340–365; *Idem.* The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy I: The Opening Greeting // Ibid. 1986. Vol. 52. P. 299–324; *Idem.* The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy II: The Sursum corda // Ibid. 1988. Vol. 54. 47–77; *Idem.* The Dialogue Before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy III: 'Let us give thanks to the Lord — It is fitting and right' // Ibid. 1989. Vol. 55. P. 63–74; *Idem.* The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited: Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer // Ibid. 1990. Vol. 56. P. 5–51; *Idem.* The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom // Psallendum: Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell I Pons / I. Scicolone, ed. R., 1992. (Studia Anselmiana; 105: Analecta Liturgica; 15). P. 275–302; *Idem.* The Oblation and Hymn of the Chrysostom Anaphora: Its Text and Antecedents // Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno. Vol. 4. Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata: N. s. Grottaferrata, 1992 [1994]. Vol. 46. P. 319–345; *Idem.* Reconstituting the Oblation of the Chrysostom Anaphora: An Exercise in Comparative Liturgy // OCP. R., 1993. Vol. 59. P. 387–402; *Idem.* Some Structural Problems in the Syriac Anaphora of the Apostles I // ARAM. Oxford, 1993 [1996]. Vol. 5. [A Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock]. P. 505–520; *Idem.* St. John Chrysostom and the Byzantine Anaphora that Bears His Name // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / P. F. Bradshaw, ed. Collegeville (MN), 1997. P. 195–226; *Κογκούλης Γ. Β., Οικονόμος Χ. Κ., Σκαλτσής Π. Γ.* Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Θεσσαλονίκη, 1989; *Sheerin D. J.* The Anaphora of the Liturgy of St. John Chrysostom: Stylistic notes // Language and the Worship of the Church / D. Jasper, R. C. D. Jasper, eds. NY, 1990. P. 44–81; *Parenti S.* Osservazioni sul testo dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI secolo) // Ephemerides Liturgicae. R., 1991. Vol. 105. P. 120–154; *Lanne E.* Gli incisi trinitari nell'anafora di San Giovanni Crisostomo e nelle anafore imparentate // ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ: Studies in Honor of Robert Taft / E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska, eds. R., 1993. (Studia Anselmiana; 110: Analecta Liturgica; 17). P. 269–283; *Gelston A.* The Biblical Citations in the Syriac Anaphoras of James and the Twelve Apostles // Studia Patristica. Oxford, 1999. Vol. 35. P. 271–274.

не невнимательности автора — это отражение состояния науки на время написания статьи). Так, Успенский говорит о «египетской» и «армянской» редакциях анафоры свт. Василия, хотя на самом деле, кроме греческой и сирийской, известны существенно различные две египетские¹ и две армянские² ее редакции; ошибочно утверждает, что Несторий якобы сам написал анафору, носящую его имя³; говорит, что в IV веке для восточных молитв было характерно, чтобы они были обращены к Богу Отцу, хотя в сирийской письменности III—V веков известно множество примеров обращения молитв (в том числе евхаристических) также и к Лицам Сына и Святого Духа; считает молитву на потребление Даров «Исполнися и совершися» не принадлежащей свт. Василию только потому, что в его время «потребление Даров еще не было оформлено литургически», хотя, как известно, эта молитва первоначально была молитвой не на потребление Даров, а просто молитвой священнослужителей при окончании литургии⁴; говорит о том, что для ранней истории текста литургии свт. Иоанна Златоуста «свидетельств, подобных тем, какие имеются в отношении литургии Василия Великого... не существует», хотя известен, например, армянский перевод литургии свт. Иоанна⁵; считает Константинопольского патриарха Филофея Коккина бывшим монахом Синайского монастыря св. Екатерины, хотя в действительности до своего архиерейства тот был игуменом афонской Великой лавры; полагает, что диаконские «Аминь» в эпиклезе некогда

¹ Древняя саидская и более поздняя бохайрская; известна также греческая версия бохайрской, сохранившаяся в рукописях XIV века.

² Первая из которых носит имя св. Григория Просветителя и отражает более краткую редакцию греческого текста анафоры, а вторая — имя свт. Василия и отражает более полную его редакцию; обе редакции — независимый перевод с греческого.

³ На самом деле анафора не может принадлежать Несторию, будучи более поздним текстом, при создании которого использовались обе анафоры Константинополя (свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста). См. о ней: *Naduthadam S. L'Anaphore de Mar Nestorius: Édition critique et étude. Diss.: P., 1992*; *Gelston A. The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac? // The Church of the East: Life and Thought / J. F. Coakley, K. Parry, eds. Manchester, 1996. (Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester; 78). P. 73–86*; *Spinks B. The Anaphora of Nestorius: Antiochene Lex credendi through Constantinopolitan Lex orandi? // OCP. R., 1996. Vol. 62. P. 273–294.*

⁴ См., например: *Jacob A. Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques et ses parallèles byzantins // Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome. Bruxelles et al., 1966. Vol. 37. P. 53–80*; *Idem. Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques et ses parallèles byzantins // Ibid. 1968. Vol. 39. P. 327–332*; *Taft R. F. Quaestiones disputatae: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited. Part II: Liturgy // Oriens Christianus. Lpz., 1998. Bd. 82. S. 53–87.*

⁵ См.: *Aucher [Awgerean] G. La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo // ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407–1907. R., 1908. P. 359–403.*

произносились всенародно, хотя в действительности это не так — диаконские «Аминь» появились изначально как именно диаконские, и по времени возникновения они значительно младше того отмечаемого уже в древнейших христианских памятниках общего «Аминь», которое сохраняет всенародный характер и сегодня — «Аминь» в конце всей анафоры; утверждает, что слова «Преложив Духом Твоим Святым» появились в общепринятом славянском тексте литургии свт. Василия Великого уже в изданиях начала XVII века, хотя на самом деле эта цитата из литургии свт. Иоанна Златоуста проникла в печатный славянский текст литургии свт. Василия только при патриархе Никоне; весьма неточно цитирует некоторые тексты (например, анафору Аддая и Мари); и т. д.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Святоотеческое учение о Евхаристии и возникновение конфессиональных расхождений

Как явствует из названия заключающей «Анафору» главы, посвящена она уже не евхаристической молитве, а богословию Евхаристии вообще. Главу открывают несколько обширных новозаветных и святоотеческих цитат, подтверждающих веру Церкви в то, что Евхаристические Дары подлинно являются Телом и Кровью Спасителя; тем не менее цитаты заключаются утверждением Николая Дмитриевича, что некоторые слишком «натуралистические» выражения свт. Иоанна Златоуста¹ являются лишь «приемом ораторского красноречия»; тему продолжают рассуждения Успенского о том, что более точными терминами для обозначения Тела и Крови Христовых служат слова $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ и $\alpha\iota\mu\alpha$ («плоть» и «кровь»), а не слова $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ и $\alpha\iota\mu\alpha$ («тело» и «кровь»), причем, по мнению Николая Дмитриевича, в человеке под $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ и $\alpha\iota\mu\alpha$ нужно понимать его «психо-физическую, недуховную природу», в то время как духовной природой якобы является ипостась человека; далее следуют еще несколько святоотеческих цитат о природе Евхаристических Даров, заключаемые спорным утверждением о том, что «только Иринеи Лионский, Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин касаются затронутого здесь вопроса [об изменности физической природы евхаристических хлеба и вина]»; далее Успенский рассматривает три святоотеческих фрагмента —

¹ Например, такое: «[Христос] предоставил желающим не только видеть Его, но и осознать, и есть, и вонзать зубы в Его Плоть».

из сочинения «Против ересей» свмч. Иринея Лионского¹, из приписываемого свт. Иоанну Златоусту «Послания к Кесарию монаху»² и из «Точного изложения православной веры» преп. Иоанна Дамаскина³, на основании которых Николай Дмитриевич делает вывод о неизменности физической природы Евхаристических Даров, утверждая при этом, что «если бы Церковь отрицала существование в освященных Дарах физической природы хлеба и вина, то это служило бы для монофизитов хорошим аргументом против дифизитов»; рассмотрение важнейшего догматического вопроса о природе Евхаристических Даров продолжается утверждением, что учение о пресуществлении Даров имеет чисто западное происхождение и появилось на Востоке под западным влиянием; для окончательного подтверждения своего тезиса о сохранении у Евхаристических Даров физической природы хлеба и вина Николай Дмитриевич приводит выдержки из статей сп. Алексия (ван дер Менсбрюгге), прот. С. Булгакова и Н. Н. Глубоковского; далее следуют довольно обширные экскурсы о времени освящения Даров, о смысле Евхаристической Жертвы, о практике и смысле Причащения; главу и всю статью неожиданно заканчивает прославление добродетели милосердия.

Когда рассматриваемая статья увидела свет в «Богословских трудах», она встретила настороженную реакцию из-за неправославности высказанных в ее четвертой главе мыслей — в первую очередь, представлений Николая Дмитриевича о природе Евхаристических Даров. Развернутое обличение высказанных в статье Успенского заблуждений было направлено одним из главных ее критиков, диаконом Андреем Юрченко, в виде машинописного отзыва Святейшему Патриарху Пимену, датированного 15 мая 1976 года. Выдвинутые диаконом Андреем обвинения были настолько серьезны, что рассмотрение и статьи Николая Дмитриевича, и отзыва самого диакона Андрея были поручены Патриархом проф. Московской духовной академии по кафедре Православного догматического богословия В. Д. Сарычеву, который полностью подтвердил опасения диак. Андрея и указал на неправославие высказанных Н. Д. Успенским в рассматриваемой главе «Анафоры» идей. В отзыве В. Д. Сарычева, датированном июнем—июлем 1976 года, понимание Успенским Таинства Евхаристии охарактеризовано как «несомненная... ошибочность

¹ ПЕ IV, 18, 5.

² Выше мы уже обращали внимание читателя на этот фрагмент — именно он открывает собой «Анафору».

³ IV, 13 (или 86).

и неправославие»¹. По просьбе священноначалия Русской Церкви реакция на ошибочные утверждения Успенского последовала и со стороны проф. Московской духовной академии А. И. Георгиевского, в связи с этим опубликовавшего в церковной печати несколько статей о Евхаристии². Дальнейшего развития эта история тогда не получила; учение Церкви, во всех без исключения авторитетных пособиях по догматическому богословию сформулированное четко и подтверждаемое новозаветными и святоотеческими свидетельствами, было ограждено, и на этом инцидент можно было считать исчерпанным.

Однако в последнее время наблюдается реанимация как общего хода мыслей прот. С. Булгакова, еп. Алексия (ван дер Менсбрюгге) и следующего за ними Н. Д. Успенского по вопросу об образе преложения Евхаристических Даров, так и предложенной ими аргументации³ — статьи, ставящие под сомнение православность учения о пресуществлении и утверждающие, что у Святых Даров природа хлеба и вина сохраняется в полном объеме, вновь начали появляться в церковной печати⁴. По этой причине мы подробнее остановимся на аргументах Успенского, ибо в то время как заключающие рассматриваемую главу «Анафоры» экскурсы о времени освящения Даров,

¹ См. текст отзыва В. Д. Сарычева в сети Интернет: <http://www.textology.ru/urch/otzyv1.html>.

² *Георгиевский А. И.* О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания // БТ. 16. М., 1976. С. 33–45; *Он же.* Святейшая Евхаристия в связи с учением о Церкви Православной // ЖМП. 1977. № 6. С. 74–75; № 7. С. 75–78.

³ В первую очередь, аргументации Николая Дмитриевича — в указанной в «Анафоре» Успенского статье еп. Алексия (ван дер Менсбрюгге) тот никак не обосновывает свою позицию о сохранении у Евхаристических Даров их природы хлеба и вина в полной мере, ссылаясь (без всякого подтверждения этой ссылки!) на неопределенное «классическое богословие V–VI веков», а аргументация прот. С. Булгакова, как будет показано ниже, настолько противоречит Священному Писанию и традиционной православной догматике, что пользоваться ею в полноте можно только абстрагировавшись от Священного Предания Церкви.

⁴ В первую очередь, это статьи А. Р. Фокина «Преложение Святых Даров в Таинстве Евхаристии по учению свт. Иоанна Златоуста» (Альфа и Омега. М., 1996. Вып. 2/3 (9/10). С. 117–130) и А. А. Зайцева «Евхаристическое преложение» (Церковь и время. М., 2004. № 4 (29). С. 208–226). Оба указанные автора зависят от рассматриваемой главы «Анафоры» Н. Д. Успенского в максимальной степени (повторяя даже ошибки последнего: например, как Успенский вписывает греческий термин *φύσις* в цитируемый им русский текст Псевдо-Златоуста Послания к Кесарию, так то же делают и они — и это несмотря на то, что текст цитаты сохранился только по-латыни!). В церковной печати уже появились критические отзывы об обеих статьях (см.: *Сергий (Троицкий), иером.* Опыт изложения святоотеческого учения о святой Евхаристии // Святоотеческая христология и антропология: Сборник статей. Пермь, 2002; М., 2003. С. 61–76; *Пашков Д., свящ.* О Евхаристическом пресуществлении // Богословский сборник. М., 2005. Вып. 13. С. 381–391). На наш взгляд, обе статьи неубедительны уже просто потому, что не соответствуют требованиям, предъявляемым к полноценным научным и богословским

о смысле Евхаристической Жертвы, о практике и смысле Причащения служат вполне добротным обзором сведений по этим вопросам, догматические рассуждения Николая Дмитриевича о природе Евхаристических Даров настолько отличаются от учения Православной Церкви, содержащегося в Священном Писании и творениях святых отцов и четко и ясно сформулированного в исповеданиях веры православных патриархов и Соборов XVII—XVIII веков, в неоднократно признанном Святейшим Синодом общеобязательным для всех чад Русской Православной Церкви «Катихизисе» свт. Филарета Московского¹, а также многочисленных пособиях по догматическому богословию, что следует ожидать, что за ними стоит серьезная и продуманная аргументация.

При внимательном рассмотрении, однако, оказывается, что аргументация Успенского в его критике учения о пресуществлении неубедительна. Это видно уже из того, что Николай Дмитриевич некорректен при употреблении даже базовой догматической терминологии — хотя бы, например, в совершенно немыслимом для догматиста отождествлении духовной природы человека с его ипостасью. Догматическая путаница ярко проявляется в логических построениях. Так, предполагая, что «если бы Церковь отрицала существование в освященных Дарах физической природы хлеба и вина, то это

публикациям, — в обеих статьях вместо ссылок на оригинальные тексты источников даются ссылки на переводы (часто даже цитируемые из вторых рук), а из литературы по запросу не учтены не только новейшие исследования, но даже и такие самые классические работы о богословии Евхаристии и учении о преложении Святых Даров в святоотеческой и православной традиции, как, например, обширные монографии Й. Бетца (*Betz J. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Würzburg, 1955. Bd 1; 1961. Bd. 2. Freiburg, 1963*), митрополита Пантелеимона (Родопулоса) (*Παντελεήμων (Ροδόπουλος), μητρ. Ὁ καθολικός τῶν Δάρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Θεσσαλονίκη, 1968; 2000² (Λειτουργικά Βλατάδων; 3)*), Н. Е. Циракиса (*Τζιράκης Ν. Ε. Ἡ περί μετουσίωσης (Transsubstantiatio) εὐχαριστιακῆ ἑρις. Ἀθήνα, 1977*).

¹ Существует мнение, что термин «пресуществление», употребленный в «Катихизисе» свт. Филарета, был святителю, якобы, совершенно чужд и появился в «Катихизисе» из-за настояния обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Протасова. Ошибочность этого мнения ясно видна из знакомства с подлинными мыслями самого свт. Филарета, выраженными в его письмах (См.: Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М. (Андрею Николаевичу Муравьеву). К., 1869). Так, свт. Филарет пишет: «Непостижимо Таинство; непостижимо действие пресуществления; непостижимо, как совершается преложение: это православное учение» (письмо 152), называет противников учения Церкви о Таинстве Евхаристии «врагами пресуществления» (письмо 127) и говорит о таковых, что «если бы кто отверз уста с таким мнением о Евхаристии, в каком дают клятву английские короли [*речь идет о словах: «Объявляю и искренне клянусь перед Богом в том, что верю, что в таинстве Причащения не происходит пресуществление хлеба и вина в истинные Тело и Кровь Христа».* — диак. М. Ж.], надлежало бы, хотя бы одному против всех, поднять спор за истинное Тело Христово и истинную Кровь Христову и за сохранение душами истинной веры в Таинство „Божественной Пищи“» (письмо 152).

служило бы для монофизитов хорошим аргументом против дифизитов», Николай Дмитриевич как бы забывает, что учение о пресуществлении не только не отрицает наличия в освященных Дарах физической природы, но, напротив, утверждает ее наличие — но только не природы обычных хлеба и вина (которые сохраняют лишь свой вид и физические качества, но не сущность), а природы Тела и Крови Христа, Который воплотился не духовно только, а вполне осязаемо. Этим снимается сформулированное Успенским мнимое противоречие¹.

Помимо догматической путаницы, крайне слабы и филологические аргументы Успенского. Он считает возможным приписывать тому или иному слову любое из многочисленных словарных значений, невзирая на форму слова и контекст его употребления (например, при выяснении значений слова μεταβάλλειν — но ведь какие бы ни встречались в определенных контекстах и в определенных формах значения у этого глагола, μεταβαλῶν в анафоре свт. Иоанна Златоуста — это именно «преложив», «претворив», «превратив»). Анализ сочетаний σάρξ καὶ αἷμα («плоть и кровь») и σῶμα καὶ αἷμα («тело и кровь»), который делается без привлечения серьезных контекстных и этимологических словарей, также сомнителен.

Особо следует остановиться на тезисе о мнимом неправославии термина «пресуществление» (греч. μετουσίωσις, лат. transsubstantiatio) и его якобы принципиальном отличии от православного термина «преложение» (греч. μεταβολή). Начнем с того, что само слово μετουσίωσις вовсе не является поздней греческой калькой изобретенного на Западе слова (как ошибочно полагает Успенский) — так, Леонтий Иерусалимский употребляет именно это слово для описания чуда превращения воды в кровь при пророке Моисее². Широкое

¹ Отметим заодно замечательный факт: евхаристический аргумент, который не использовался (согласно Успенскому) в спорах монофизитов с дифизитами, тем не менее имел немалое значение в чуть более ранних спорах — по поводу несторианства. Так, свт. Кирилл Александрийский называл Нестория «антропофагом» (людоедом), поскольку тот учил о полной автономности человечества Христа (что следует из несторианского учения о двух ипостасях во Христе) — следовательно, заключал свт. Кирилл, признавал только человеческое, но не Божественное присутствие в евхаристических Теле и Крови Христовых, а отсюда вытекает тот вывод, что причастник причащается только человечеству Христа, но не Его Божеству. При этом ни сам свт. Кирилл, ни Несторий не сомневались в полном тождестве евхаристических Даров с Телом и Кровью Спасителя, но отстаиваемое свт. Кириллом учение о соединении человеческой и Божественной природ в ипостаси Христа было для него основанием говорить о Богочеловечности Евхаристических Даров (см.: Chadwick H. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // Journal of Theological Studies. Oxford, 1951. Vol. 2. P. 145–164).

² *Leontii Hierosolymitani Quaestiones adversus eos qui unam dicunt naturam compositam Domini nostri Iesu Christi*, 6 // PG 86, 1772.

употребление латинского эквивалента слова $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ — *transsubstantiatio* — в богословии Евхаристии началось действительно на Западе и было там окончательно канонизировано на Тридентском Соборе (1545–1563) в связи с канонизацией томистского учения о Таинствах вообще, но сам по себе этот факт еще ничего не доказывает — исходя из логики, что плох любой принятый в схоластике термин, нужно отвергнуть и термин «преложение», латинский эквивалент которого — *conversio* — активно использует сам Фома Аквинский.

Для того чтобы понять, православен термин «пресуществление» в применении к богословию Евхаристии или нет, нужно установить, насколько его значение сходно (или, напротив, несходно) с несомненно традиционными и православными терминами, в первую очередь — с термином «преложение». Для православного богословия вопрос этот решенный; со всей остротой этот вопрос был поставлен после того, как Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис опубликовал в 1629 году «Исповедание», в котором, в частности, перетолковав понятие «преложение», в кальвинистском духе отказался от веры в сущностное изменение сущности хлеба и вина в Таинстве Евхаристии¹. Кальвинистское «Исповедание» Кирилла Лукариса было осуждено рядом Соборов греческих иерархов XVII–XVIII веков², в противовес ему принявших «Исповедание», составленное в 1672 г. патриархом Иерусалимским Досифеем, которое было одобрено всеми греческими патриархами вместе со «всем восточным православным христианским клиром» и получило известность под именем «Послания патриархов Восточно-кафолической Церкви о Православной вере»³. Во избежание перетолкования термина «преложение», подобного тому, что предложил Кирилл Лукарис, «Послание» окончательно санкционировало употребление в православном богословии термина «пресуществление» — не как подразумевающего следование какому-то новому учению, но как вполне выражающего смысл термина «преложение» и охраняющего последний

¹ См. монографию: *Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens.* München, 1988 (в первую очередь, S. 162–180); там же указана и литература по вопросу.

² См.: *Ibid.* S. 392–394.

³ Текст: *Καρίρη Ι. Τὰ Δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα.* Ἀθήναι, 1960. Τ. 2. Σ. 746–773. Русский перевод можно найти, например, в книге: *Догматические Послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере.* Серг. П., 1995^P. С. 142–197.

от перетолкований. Определения «Послания» лежат и в основе формулировки учения Церкви о Евхаристии согласно «Катихизису» свт. Филарета Московского. Тем самым, вся полнота церковная (и восточные Поместные Церкви, и Русская вместе со входившей в XIX веке в ее состав Грузинской) приняла термин «пресуществление» как явное выражение того смысла, какой святые отцы вкладывали в термин «преложение», без всяких сомнений.

Николай Дмитриевич, однако, убежден в обратном — в том, что «пресуществление» и «преложение» суть принципиально разные понятия даже вне контекста богословия Евхаристии; в этом он не критически следует прот. С. Булгакову. Однако простое знакомство со словоупотреблением святых отцов и византийских авторов убеждает в обратном: для святых отцов понятие «преложение» равносильно понятию «изменение сущности» (то есть «пресуществление»), и такое словоупотребление характерно как для ранне-, так и для поздневизантийского времени. Так, свт. Афанасий Великий, описывая чудо превращения воды в вино во время брака в Кане Галилейской, пишет: «Τίς δὲ ἰδὼν καὶ τὴν ὑδάτων ἀλλασσομένην οὐσίαν, καὶ εἰς οἶνον μεταβάλλουσαν, οὐκ ἐννοεῖ τὸν τοῦτο ποιήσαντα Κύριον εἶναι καὶ Κτίστην τῆς τῶν ὄλων ὑδάτων οὐσίας;» («Кто, видя *сущность* вод изменяющейся и *прелагающейся* в вино, не заключит, что Сотворивший это — Господь и Творец сущности всех вод?»)¹. Живший тысячелетие спустя свт. Григорий Палама, отстаивая нетварный характер Божественных энергий и их отличие от Божественной сущности при помощи аргумента от противного, утверждал, что нельзя допустить, что в Преображении на Фаворе Божество Слова претерпело «пресуществление и преложение в смиренный и неипостасный свет» («μετουσίωσιν... καὶ μεταβολὴν πρὸς ὑφετέμενον καὶ ἀνυπόστατον φῶς»)², явно употребляя оба термина как тождественные.

Таким образом, догматические и филологические построения Успенского неубедительны. Но кажущуюся убедительность его аргументации придают не они (хотя миф о якобы содержательном

¹ *Athanasii Alexandriae archiepiscopi Oratio de incarnatione Verbi*, XVIII // PG 25, 128 (здесь и далее, если не оговаривается иное, выделения и перевод наши).

Замечательно, что свт. Кирилл Иерусалимский (*Cyrilli Hierosolymitani archiepiscopi Catecheses Mystagogicae* IV, 2 // PG 33, 1097) сравнивает чудо преложения Евхаристических Даров именно с чудом преложения воды в вино в Кане Галилейской!

Ср. также с употреблением термина «пресуществление» в описании сходного чуда превращения воды в кровь в упомянутом сочинении Леонтия Иерусалимского.

² Цитата приводится у Никифора Григоры: *Nicephori Gregorae Historia Romana*, XXXV // *Corpus scriptorum historiae Byzantinae* / L. Schopen, I. Bekker, hrsg. Bonn, 1855. Bd. 3. S. 475.

различии понятий «пресуществление» и «преложение», разработанный прот. С. Булгаковым, в наши дни довольно распространен в богословской литературе), а приведенные Николаем Дмитриевичем святоотеческие цитаты. Поэтому рассмотрим их внимательнее. Прежде всего следует отметить, что святоотеческими цитатами Успенский пользуется тенденциозно¹ — если в одних случаях он просто объявляет неподходящее для него свидетельство «приемом ораторского красноречия», то в других случаях он буквально цепляется за слова².

Из приводимых самим Николаем Дмитриевичем в начале рассматриваемой главы святоотеческих цитат ясно видно, что вера в тождество Святых Даров и Тела и Крови Христовых наличествовала на Востоке задолго до «западного» (по Успенскому) влияния: «Находящееся в Чаше есть то самое, что истекло из ребра Господа» (*свт. Иоанн Златоуст. Гомилии на Первое послание к коринфянам, XXIV*), — поэтому Николай Дмитриевич пытается показать, что эта вера вполне могла сочетаться с убеждением о сохранении у Евхаристических Даров

¹ В отличие, скажем, от В. Я. Малахова, автора прекрасной статьи «Пресуществление Святых Даров в Таинстве Евхаристии» (Богословский вестник. Серг. П., 1898. Июнь. С. 298–320; Август. С. 113–140), которого Успенский сам несправедливо обвиняет в тенденциозности и считает возможным парировать единственной фразой: «Поставив целью обличение протестантского учения о Евхаристии, автор оказался проводником католического, выдал его за православное и не нашел ничего лучшего, как закончить статью цитатой Лейбница».

Чтобы у нашего читателя не возникали лишние вопросы о том, что именно цитирует Малахов, приведем здесь эту пресловутую цитату Лейбница: «Древняя Церковь... довольно ясно учила, что хлеб переменяется в Тело Христа, а вино — в Кровь, и отчасти здесь древние признают μεταστοιχείωσιν, каковое слово латиняне правильно перевели словом transsubstantiatio... следовательно, как в других случаях, так и здесь Писание должно быть объясняемо на основании Предания, которое хранительница Церковь простирает даже до наших дней». Цитата эта не только уместна сама по себе, но даже и разрушительна для критиков термина «пресуществление» — действительно, глагол μεταστοιχείω (переменять первоэлемент [чего-либо]), который употребляется в богословии Евхаристии у свт. Григория Нисского (*Oratio catechetica, XXXVII // PG 45, 97*) и который Успенский обходит стороной, очень близок по значению к глаголу «пресуществлять».

Подчеркнем заодно, что, в отличие от аргументации критиков учения о пресуществлении, аргументация В. Я. Малахова строится на подробном анализе многих (а не двух-трех) святоотеческих цитат, которые приводятся по изданиям оригинальных текстов, а не по переводам (и тем более не «цитируются по» той или иной вторичной литературе!).

² Не менее тенденциозно выглядит и следующая фраза Николая Дмитриевича: «Иногда православные богословы, которых никак нельзя обвинить в католических взглядах, просто в силу усвоенных ими сведений из учебников по догматическому богословию или по катехизису говорят как о всем понятной азбучной истине, что сущность хлеба и вина претворяется в Тело и Кровь Христовы, так что от этих элементов остается только их внешний вид или форма. Но это не азбучная истина, а заученные и до конца не продуманные слова». Почему Николай Дмитриевич пишет об этом столь уверенно — ведь возможно обратное, — что это именно *продуманные и многократно подтвержденные духовным опытом слова?*

их растительной (хлебной и винной) природы в полном объеме. Таких святоотеческих цитат, которые можно было бы понять в смысле сохранения *после* освящения Даров их *первоначальной природы* хлеба и вина, Успенский находит всего три — из творений сщмч. Ириней Лионского, свт. Иоанна Златоуста (точнее, Псевдо-Златоуста) и преп. Иоанна Дамаскина.

Первая из трех цитат, из сочинения сщмч. Ириней Лионского «Против ересей», гласит: «Хлеб от земли, приняв призывание Божие, уже не является простым хлебом, но Евхаристией, состоящей из двух вещей — земной и небесной» (IV, 18, 5; *Fragm. Gr. 7*)¹. Николай Дмитриевич понимает эти слова как свидетельство сохранения у евхаристического хлеба его хлебной *природы*. Но разве их *нужно* понимать именно так? Разве сам сщмч. Ириней не говорит прямо противоположное: «Хлеб от земли, приняв призывание Божие, уже *не является* простым хлебом»? Николай Дмитриевич делает вывод о сохранении природы хлеба из слов сщмч. Ириней о том, что Евхаристия состоит «из двух вещей — земной и небесной». Однако *вещь* (сщмч. Ириней употребляет слово *πράγμα*) — это отнюдь не то же, что *природа*. Слово *πράγμα* означает *вещь, стяжание, даже поступок* (ср. однокоренное *πράξις* — *делание*). Сщмч. Ириней различает в Евхаристии две *вещи*: вкушая его, причастники ощущают качества обычной пищи (земная *πράγμα*), но, в отличие от простого хлеба, Евхаристия сообщает причастников с Богом (небесная *πράγμα*). А в том, что сщмч. Ириней Лионский понимал Евхаристические Дары именно как физически вкушаемые причастниками Тело и Кровь Христовы, нас убеждают его собственные слова в другом месте того же сочинения: «Итак, когда и чаша, смешанная <от вина и воды>, и выращенный хлеб принимают Слово Божие и становятся Евхаристией и Телом Христовым, и из них возрастает и уже состоит реальность нашей плоти, как же <еретики> говорят, что плоть не может принять в себя дар Божий, который есть жизнь вечная — <та самая плоть>, которая питается Телом и Кровью Господа и есть член Его?» (V, 2, 3; *Fragm. Gr. 4*)² —

¹ Оригинальный текст: «Ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανόυ». См.: *Irenée de Lyon. Contre les hérésies, livre 4, vol. 2 / L. Doutreleau, B. Hemmerding, B. C. Mercier, A. Rousseau, éd. P., 1965. (SC; 100). P. 610–612.*

² Оригинальный текст: «Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία καὶ σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων τε αὖξει καὶ συνέστηκεν ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι τὴν σάρκα λέγουσι τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφόμενὴν καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;». См.: *Irenée de Lyon. Contre les hérésies, livre 5, vol. 2 / L. Doutreleau, B. C. Mercier, A. Rousseau, éd. P., 1960. (SC; 153). P. 34.*

слова, которые Николай Дмитриевич не цитирует. Таким образом, согласно сщмч. Иринею, небесное действие Евхаристии прямо обусловлено тем, что Евхаристия — это Плоть и Кровь Христа, которые, в отличие от плоти и крови обычных людей, суть Плоть и Кровь обоженные¹.

Мысли сщмч. Иринея о *небесной вещи* в Евхаристии, то есть об обоживающем действии вкушения *обоженной Плоты* Христовой (но не обоженного хлеба!), в полной мере следуют отцы последующих веков — например, свт. Кирилл Александрийский, который пишет: «Святое Тело Христа животворит тех, в ком оно будет, и укрепляет к бессмертию, соединяясь с нашими телами, ибо разумеется тело не кого другого, но Самой Жизни по природе, имеющее в себе всю силу соединенного с ним Слова» (Толкование на Евангелие от Иоанна, III, 6; Ин. 6, 35)², — и преп. Иоанн Дамаскин, чье свидетельство будет рассмотрено ниже.

Вторая из приведенных Успенским в защиту своих взглядов цитат (из приписываемого³ свт. Иоанну «Послания к Кесарию монаху») гласит следующее: «Когда Божественная благодать освятит [хлеб] через посредство священника, то он уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба в нем остается»⁴. *Естество* хлеба — настолько важный термин для аргументации Успенского, что он даже ставит после слова «естество» его греческий эквивалент *φύσις*. Однако «Послание к Кесарию монаху» полностью сохранилось на латыни, а по-гречески — лишь во фрагментах. Рассматриваемое место по-гречески как раз не сохранилось,

¹ Богословие Евхаристии у сщмч. Иринея подробно разбирается, например, в статье: *de Jong J. P.* Der ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungsritus nach der Eucharistielehre des heiligen Irenäus // Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg, 1965. Bd. 9. S. 28–47.

² См.: Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in Divi Joannis Evangelium / P. E. Pusey, ed. Oxford, 1872. Vol. 1. P. 475. Учение святителя Кирилла о Евхаристии подробно рассматривается в монографиях: *Struckmann A.* Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910 и *Gebremedhin E.* Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Diss.: Uppsala, 1977. (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia; 17).

³ Минь помещает этот текст в раздел *Spuria (Joannis Chrysostomi Epistola ad Caesarium monachum // PG 52, 755–760)*, что должно было быть известно Успенскому. Не признают этот текст подлинным сочинением Златоуста и составители «Clavis Patrum Graecorum», лучшего на данный момент справочника по патрологии (а вопрос подлинности того или иного святоотеческого творения — это все же вопрос, в котором научный аргумент имеет очень большое значение), где «Послание к Кесарию» указано под № 4530 и помещено в раздел сочинений, приписываемых свт. Иоанну ошибочно.

⁴ Оригинальный текст: «Divina autem illum [panem] sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis; dignus autem habitus Dominici Corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit». См.: PG 52, 758.

то есть указываемого Николаем Дмитриевичем термина φύσις в нем нет. А это значит, что нет и уверенности в том, что автор «Послания к Кесарию монаху» имел в виду именно сохранение *естества* после освящения хлеба — употребленный в подлинном тексте цитаты латинский термин «*natura*» может быть переведен не только как «естество», но и как «физические/внешние особенности, [присущие в силу происхождения]»¹; а это принципиально меняет смысл цитаты: «[Освященный Хлеб] уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя *присущие* хлебу *особенности* у него остаются».

Именно такое объяснение рассматриваемому месту дают А. А. Кириллов, автор замечательной для своего времени статьи «Догматическое учение о Таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста»², и проф. Московской духовной академии В. Д. Сарычев³. Выбор А. А. Кирилловым именно такого варианта чтения указанного места был обусловлен тем, что, проанализировав *весь* доступный ему корпус творений св. Иоанна Златоуста, Кириллов убедился в том, что в творениях св. Иоанна многократно и настойчиво повторяется одна и та же мысль — что Святые Дары являются не хлебом и вином (хотя внешне кажутся таковыми), но Телом и Кровью Христовыми — тем самым Телом, что было распято на Кресте, и той самой Кровью, что истекла из ребра Спасителя; таким образом, понимание указанного места из «Послания к Кесарию монаху» в смысле сохранения у евхаристического хлеба его первоначальной природы противоречило бы всем остальным многочисленным высказываниям Златоуста и поэтому невозможно.

Блестящее подтверждение тому, что для св. Иоанна не было никаких сомнений в том, что Святые Дары *по сущности* тождественны Телу и Крови Христа и отнюдь не тождественны хлебу и вину, содержится в опубликованных только в середине XX века и недоступных Кириллову «Огласительных поучениях» святителя⁴, в которых св. Иоанн, как и отцы-авторы других знаменитых циклов тайноводственных бесед IV — начала V века, учит, что в Евхаристии *глазами* мы созерцаем одно, а *по существу* приобщаемся другому⁵.

¹ Ведь неизвестно, какому оригинальному греческому слову он соответствует, хотя значение «внешний вид» есть даже и у φύσις.

² ХЧ. 1896. № 1. С. 26–52; № 3. С. 545–572.

³ См.: Сарычев В. Д. О Евхаристии // БТ. 11. М., 1973. С. 173–181, здесь: С. 177.

⁴ Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales / A. Wenger, éd. P., 1957. 1970². (SC; 50 bis).

⁵ Об этих тайноводственных циклах и содержащемся в них богословии Евхаристии см., например: Mazza E. Elementi di teologia liturgica nelle maggiori catechesi mistagogiche del quarto secolo. Diss.: R., 1988; Frank G. 'Taste and See': The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century // Church History. Yale, 2001. Vol. 70. P. 619–644.

Впрочем, на наш взгляд, трактовать указанное место «Послания к Кесарию монаху» так, как это делает А. А. Кириллов, совершенно необязательно. Как только что было отмечено, учение свт. Иоанна Златоуста выражено в его творениях многократно¹, и оно настолько ясно показывает невозможность понимания его в смысле сохранения у хлеба и вина их первоначальной природы, что Успенский даже объявляет многочисленные подлинные выражения свт. Иоанна (в отличие от единственной фразы «Послания к Кесарию монаху») слишком «натуралистическими». Автор же «Послания к Кесарию монаху», приписываемого Златоусту лишь ошибочно, не является для нас таким же авторитетом, как сам свт. Иоанн, и его свидетельство большого значения не имеет — на это уже в начале XX века указывал П. П. Пономарев, отмечавший и то, что если *все же* признать «Послание к Кесарию монаху», вопреки явным признакам его псевдо-эпиграфичности, подлинным сочинением свт. Иоанна (на чем, как пишет П. П. Пономарев, особо настаивали как раз протестантские авторы его времени), это неминуемо влечет за собой интерпретацию содержащегося в нем выражения «*natura panis in ipso permansit*» в смысле сохранения у Святых Даров лишь *видов* хлеба и вина².

Тема Евхаристии возникает в «Послании к Кесарию монаху» как аналогия при объяснении тайны Боговоплощения. Идея о Евхаристии как о новом Боговоплощении, представляемая некоторыми современными авторами как якобы святоотеческая, на самом деле не характерна для святых отцов. Кроме автора «Послания к Кесарию монаху», из святых отцов первого тысячелетия по Рождестве Христовом в качестве прямой аналогии Боговоплощению рассматривает Евхаристию один лишь блж. Феодорит Кирский³. Частное заблуждение автора «Послания к Кесарию монаху» и блж. Феодорита Кирского, противостоящее согласному учению остального большинства святых отцов, никак не может быть названо учением Церкви.

Наконец, третья из ключевых святоотеческих цитат, приводимых Николаем Дмитриевичем в защиту своей точки зрения, —

¹ Кроме указанной статьи А. А. Кириллова, этой теме посвящены также значительно более обширные работы: Nägler A. Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus des Doctor Eucharistiae. Freiburg, 1900. (Straßburger theologische Studien; 3, Heft 4–5) и Kaczynski R. Die Eucharistiefeier in den Werken von Johannes Chrysostomus: Ein Literaturbericht. Trier, 1968.

² Пономарев П. П. Учение св. Иоанна Златоустого об Евхаристии: По поводу этюда проф. Мишо «Св. Иоанн Златоуст и Евхаристия...» // ПС. Казань, 1904. Вып. 1–2. С. 510–528, 654–673.

³ См.: Theodoretus, episcopus Cyrensis. Eranistes. Dialogus II: Inconfusus // PG 83, 168. Успенский, видимо, не знал об этой цитате.

из преп. Иоанна Дамаскина, — звучит так: «Исаия увидел уголь, но уголь — не простое дерево, а соединенное с огнем; так и Хлеб общения — не просто хлеб, но соединенный с Божеством; Тело же, соединенное с Божеством — не одно естество, но одно, конечно, принадлежит Телу, другое же — соединенному с ним Божеству. Поэтому и другое вместе — не одно естество, но два»¹. На основании этих слов Успенский делает вывод о том, что два естества Евхаристических Даров суть земное естество обычных хлеба и вина и Божество. Но простое знакомство с полным текстом всей цитируемой главы преп. Иоанна показывает иное. Преп. Иоанн действительно учит о двух природах в Евхаристических Дарах, но это не природа простых хлеба и вина, соединенная с Божественной природой, а Человеческая и Божественная природы Христа: «Если Сам Бог Слово, восхотев, сделался человеком и из чистых и беспорочных кровей Приснодевы бессеменно осуществил для Себя плоть, то ужели Он не может сделать хлеб Своим Телом и вино и воду — Своею Кровью? ... Тело поистине соединилось с Божеством, Тело, родившееся от Святой Девы, не потому, что вознесшееся Тело нисходит с неба, но потому, что самый хлеб и вино изменяются в Тело и Кровь Бога... хлеб предложения и вино и вода чрез призывание и пришествие Святого Духа преестественно изменяются в Тело Христово и Кровь и не суть два, но единое и то же самое... Хлеб и вино не есть образ Тела и Крови Христа (да не будет!), но самое Тело Господа обожествленное... Если же некоторые и назвали хлеб и вино местообразными Тела и Крови Господа, подобно тому как говорил богоносный Василий, то сказали [о хлебе и вине] не после их освящения, но прежде освящения, назвав так самое приношение. Причащением же называется [Таинство] потому, что чрез него мы причащаемся Божества Иисуса. А общением и называется, и поистине есть вследствие того, что чрез него мы вступаем в общение со Христом и принимаем участие в Его как Плоти, так и Божестве»².

¹ *Joannes Damascenus. Expositio fidei IV, 13 (86)*. Оригинальный текст: «Ἀνθρακὰ εἶδεν Ἰσαΐας· ἄνθραξ δὲ ξύλον λιτὸν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἠνωμένον πυρὶ· οὕτως καὶ ὁ ἄρτος τῆς κοινωνίας οὐκ ἄρτος λιτός ἐστιν, ἀλλ' ἠνωμένος θεότητι· σῶμα δὲ ἠνωμένον θεότητι οὐ μία φύσις ἐστίν, ἀλλὰ μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἠνωμένης αὐτῷ θεότητος ἕτερα· ὥστε τὸ συναμφοτέρον οὐ μία φύσις, ἀλλὰ δύο». См.: *Die Schriften des Johannes von Damaskos / B. Kotter, hrsg. Berlin, 1973. Bd. 2. S. 196. (Patristische Texte und Studien; 12)*. Перевод дан по изданию: *Точное изложение православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина / Бронзов А., пер., предисл., прим. и указатели. СПб., 1894. М.; Ростов-на-Дону, 1994^р. С. 223–224 [в старой пагинации]*.

² Оригинальный текст, в силу его длины, мы здесь не приводим; читатель найдет его в книге: *Die Schriften des Johannes von Damaskos / B. Kotter, hrsg. Berlin, 1973. Bd. 2.*

Учение преп. Иоанна Дамаскина об образе преложения Святых Даров основывается на учении об этом предмете свт. Григория Нисского; нельзя не заметить, что ход мыслей преп. Иоанна — тот же, что у сщмч. Иринея Лионского и свт. Кирилла Александрийского: обоживающее действие Причащения связано с тем, что причастники вкушают не обычную плоть человека, а обоженную Плоть Господа. Тем самым, Причащение возможно только потому, что Бог воплотился и совершил все домостроительство нашего спасения, и теперь, вкушая Плоть Богочеловека, мы вступаем в общение с Богом. Сравнение с углем преп. Иоанн использует для объяснения того, что в Святых Дарах присутствуют и Человечество Христово («уголь»), и Божество («огонь»), но не хлеб и Божество — при таком понимании Человечеству (то есть Телу и Крови Христа!) вовсе не остается места. Итак, вопреки предположению Николая Дмитриевича, преп. Иоанн Дамаскин несомненно верит в природное изменение Евхаристических Даров и отказывается даже называть их «вместообразными» после их освящения¹.

Ошибочная интерпретация Николаем Дмитриевичем слов преп. Иоанна и сщмч. Иринея обусловлена тем, что Успенский в данном месте словно бы не замечает разницу между Божественной и Человеческой природами Христа (вспомним слова Успенского: «Если бы Церковь отрицала существование в освященных Дарах физической природы хлеба и вина, то это служило бы для монофизитов хорошим аргументом против дифизитов» — то есть, по мысли Успенского, одухотворенное Тело Христово нельзя назвать физической природой). Такому пониманию, при котором практически стирается разница между Божественной и Человеческой природами Вознесшегося Христа, Николай Дмитриевич обязан своему некритическому доверию к статье прот. Сергия Булгакова «Евхаристический догмат»², на которую Успенский ссылается³ и откуда заимствует ряд аргументов (в том числе, неверное прочтение преп. Иоанна Дамаскина).

S. 191–197. (Patristische Texte und Studien; 12). Перевод дан по изданию: Точное изложение православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина / Бронзов А., пер., предисл., прим. и указатели. СПб., 1894. М.; Ростов-на-Дону, 1994^р. С. 218–225 [в старой пагинации].

¹ Хотя в раннехристианскую эпоху этот термин мог применяться и по отношению к освященным Дарам; см. об этом статью А. А. Ткаченко «Вместообразная» в 9-м томе «Православной энциклопедии».

² Путь. Париж, 1930. №20. С. 3–46; №21. С. 3–33.

³ И не только он один — этой статье, судя по всему, обязаны и ошибочные взгляды еп. Алексия (ван дер Менсбрюгге), да и вообще большинства современных православных авторов, оспаривающих учение о пресуществлении.

В этой статье прот. Сергей критикует схоластическое учение о пресуществлении, в первую очередь как абсурдное с точки зрения достижений философии нового и новейшего времени. Эта критика не оригинальна; в русской церковной периодической печати она имела значительный резонанс на рубеже XIX—XX веков в связи с обсуждением вопроса о присоединении старокатоликов к Православной Церкви¹. В частности, резко против учения о пресуществлении выступили известный славянофил генерал А. А. Киреев² и некоторые другие авторы. Основанием для этой критики послужили слова основателя славянофильства А. С. Хомякова, прозвучавшие уже в середине XIX века: «Тот, кто видит в Евхаристии одно лишь воспоминание, равно как и тот, кто настаивает на слове *пресуществление* или заменяет его словом *сосуществление* (*consubstantiatio*); другими словами, — и тот, кто, так сказать, выпаривает таинство, и тот, кто обращает его в чудо чистовещественное, одинаково бесчестят святую вечерю, приступая к ней с вопросами атомистической химии»³.

Блестящий ответ на рассуждения Хомякова был дан свящ. Павлом Флоренским в статье «Около Хомякова», опубликованной в 1916 году в «Богословском вестнике»⁴. Свящ. П. Флоренский пишет: «Как может Церковь „не отвергать“ того, настаивать на чем предосудительно?.. В XVII члене „Исповедания“ патриарха Иерусалимского Досифея

¹ См. обзор хода дискуссий со старокатоликами по вопросу о *transsubstantiatio*, например, в статье В. Керенского «Старокатолический вопрос в новейшее время: [Ч.] II» (ПС. Казань, 1897. Январь. С. 213—236).

² Позицию Киреева в целом поддержал в частной переписке В. В. Болотов, не высказавший, впрочем, по вопросу о *transsubstantiatio* никакого положительного суждения, ограничившись эмоциональной инъективной против «турецких *glaesuli* со своими соломенными патриархами» и «пресловутого *Petrus von Mohila*» (Письма В. В. Болотова А. А. Кирееву / Д. Н. Якшич, прот., изд., предисл. и прим. Сремски Карловици, 1931. С. 33—34). См. статьи Киреева: «К старокатолическому вопросу: Письмо к редактору» (Богословский вестник. Серг. П., 1897. Январь. С. 320—334), «К старокатолическому вопросу: Ответ профессору А. Ф. Гусеву» (Там же. Февраль. С. 418—426) и «По поводу старокатолического вопроса: Второй ответ А. Ф. Гусеву» (Там же. 1898. Январь. С. 101—135), а также аргументированный ответ А. Ф. Гусева на критику Киреева: «К старокатолическому вопросу: Письмо А. А. Кирееву» (ХЧ. 1897, май. С. 733—771) и на критику учения о пресуществлении вообще: «Тезисы по вопросу о *Filioque* и о пресуществлении» // ПС. Казань, 1901. С. 3—39, «Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о *Filioque* и о пресуществлении, IV» // Там же. 1903. Вып. 1—3. С. 435—484.

³ Работа 1855 года «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. М., 1907³. Т. 2. С. 131—132. В работе «Опыт катехизического изложения учения о Церкви», написанной примерно десятью годами ранее, А. С. Хомяков писал более осторожно: «Не отвергает она [Церковь. — *диак. М. Ж.*] и слова *пресуществление*, но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями падших церквей» // Там же. С. 14.

⁴ Переиздано в книге Флоренский П., свящ. Сочинения. М., 1996. Т. 2. С. 278—320.

евхаристический догмат утвержден со всей определенностью. Но Исповедание это имеет каноническое значение, ибо утверждено на Иерусалимском (против кальвинистов) соборе 1672 года, на каковом принимали участие представители всех Поместных Церквей, в том числе и Русской, и затем сугубо утверждено восточными патриархами в 1723 году... Неужели понятия претворения и пресуществления не служат... наиболее решительными для разграничения церковного достояния от покушений протестантствующих... Они [последователи Хомякова. — диак. М. Ж.] сами убедятся опытом истории, что отвергнуть слово *пресуществление* при современной напряженности протестанства, модернизма, прагматизма и тому подобных имманентистских ересей — это значит разрезать веревку туго затянутого тюка... Виновникам догматической разрухи, идущим по пути, проложенному Хомяковым, придется либо снова вводить отвергнутый термин, либо открыто отвергнуть Святые Тайны... Все те опасности, на которые указывают противники термина „*пресуществление*“, Церковью были предусмотрены, оговорены и классифицированы, и все же, несмотря на это, слово „*пресуществление*“ неоднократно употреблено в местах, существеннейших по своему значению. В частности, должно отметить, что этот термин кажется Хомякову и его последователям в этом вопросе — вносящим „схоластические определения“. Ссылаться на схоластичность определений как таковую, не указывая, чем именно *данные* определения плохи, это значит в основе протестовать против какого бы то ни было богословия, в том числе и хомяковского»¹.

В своей критике учения о пресуществлении и Хомяков, и Киреев, и другие представители богословской и философской мысли России начала XX века утверждают позднее происхождение термина «пресуществление» и обрушиваются на томизм, который в католической религиозной мысли используется для философского обоснования учения о пресуществлении. Однако, как блестяще показал Н. Е. Циракис в своем исследовании учения о пресуществлении в греческом поствизантийском богословии², признание пресуществления — это совсем не то же самое, что молчаливое принятие всей томистской философской системы. В этом смысле критику Хомякова и Киреева, которые утверждали по сути то же, хотя и протестовали против слова «пресуществление», можно назвать

¹ *Флоренский П., свящ.* Цит. соч. С. 300–305.

² *Τζιράκτις Ν. Ε.* Ἡ περί μεταστώσεως (Transsubstantiatio) εὐχαριστιακῆ ἐρις. Ἀθήναι, 1977.

не неправославной в принципе, а лишь неглубокой¹. Поэтому Н.А. Бердяеву, ответившему в 1917 году на указанную статью свящ. Павла Флоренского скандальной по тону заметкой «Хомяков и священник Флоренский»², ничего не оставалось сделать, кроме как признать, что «в вопросе о таинствах он [Флоренский. — диак. М. Ж.] более прав, чем Хомяков»³.

Прот. Сергей Булгаков пошел по пути отрицания учения Церкви о пресуществлении⁴ гораздо дальше — утверждая сохранение у Евхаристических Даров их первоначальной природы хлеба и вина в полном объеме, он доказывает это при помощи такой аргументации, которая полностью выходит за рамки традиционной догматики⁵. А именно: прот. С. Булгаков утверждает, что воскресшее и вознесшееся Тело Христа есть «совершенно духовное и потому абсолютно чуждое мирового вещества или плотяности тело Господа... есть тело лишь динамическое»⁶, перешедшее в состояние «чистой духовности», «утерявшее... телесность и вещественность»⁷. Булгаков приводит даже такую иллюстрацию своей идеи (со ссылкой на теософию): «Христос являлся ученикам после Воскресения в эфирном теле, и они видели Его на эфирном плане, особым образом ясновидения»⁸. Будучи в Вознесении полностью выведенным за пределы мира и, по сути,

¹ Отметим, что к настоящему времени *философские* критические оценки учения о пресуществлении, высказанные как Хомяковым и Киреевым, так и Булгаковым, окончательно устарели — в западной богословской литературе обсуждение этого учения в свете последних достижений физики и философии не прекращалось в течение всего XX века; назовем лишь несколько работ: *Gutwenger E. Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre // Zeitschrift für katholische Theologie. Wien, 1961. Bd. 83. S. 257–306; Vollert C. The Eucharist: Controversy on Transubstantiation // Theological Studies. Woodstock (Maryland), 1961. Vol. 22. P. 391–425; Powers J. M. Eucharistic Theology. NY, 1967; Schillebeeckx E. The Eucharist. NY, 1968; Cipolla R. G. Selvaggi Revisited: Transubstantiation and Contemporary Science // Theological Studies. Woodstock (Maryland), 1974. Vol. 35. P. 667–691; Kilmartin E. J. The Eucharist in the West: History and Theology / R. J. Daly, ed. Collegeville (MN), 1998; Kerr F. Transubstantiation after Wittgenstein // Modern Theology. St. Bonaventure (NY), 1999. Vol. 15. P. 115–130; Hemming L. P. After Heidegger: Transubstantiation // Heythrop Journal. L., 2000. Vol. 41. P. 170–186; Idem. Transubstantiating Our Selves // Ibid. 2003. Vol. 44. P. 418–439.*

² Переиздано в книге: *Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Париж, 1989. Т. 3. С. 566–578.*

³ *Бердяев. Цит. соч. С. 577 (в сноске).*

⁴ Заметим здесь дерзновение, если не сказать более, прот. С. Булгакова: создавая принципиально новое учение о Евхаристии, он тем не менее пишет о нем так, как будто оно и есть традиционное учение Православной Церкви. Это ввело в заблуждение не одного читателя его статьи.

⁵ См. обзор его аргументации в статье: *Strotmann D. T. L'orthodoxie orientale dans le débat sur la Transsubstantiation // Irénikon. Chevetogne, 1959. Vol. 32. P. 295–308.*

⁶ *Евхаристический догмат // Путь. Париж, 1930. №20. С. 37.*

⁷ Там же. С. 39. || ⁸ Там же. С. 34, в сноске.

утратив свою физическую природу¹, Тело Христа не может физически присутствовать в Святых Дарах — здесь аргументация Булгакова сходна, хотя и не тождественна, с аргументацией Жана Кальвина, повторенной Томасом Кранмером в известной «черной рубрике»² его версии Книги общих молитв.

Очевидно, что такое понимание воскресшей и вознесшейся телесности Господа не только почти что стирает грань между Божественной и Человеческой природами Христа, но и явно противоречит Евангелию: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39). Понимая это, прот. С. Булгаков тем не менее настаивает на своем учении, пытаясь на словах примирить ясное учение Священного Писания о воскресении Христа *в теле* со своим новым докетизмом, необходимым ему для построения его софиологической системы в целом. Именно на этом докетическом

¹ Заметим, что по этой логике физическую природу утратили и тела «взятых на небо» Илии и Еноха, которым, однако, как считает святоотеческая экзегеза 11-й главы книги Откровения св. Иоанна, еще только предстоит умереть.

² «Черная рубрика» — обширное примечание к тексту чина Причащения англиканской Книги общих молитв 1552 года, посвященное вопросу о поклонении Святым Дарам и критике учения о реальном присутствии в них Господа. В последующих изданиях Книги общих молитв это примечание печаталось черной (а не красной, как все рубрики) краской и поэтому получило свое название. В «черной рубрике» Кранмер высказывает в том числе следующие мысли: «Ибо, если говорить о хлебе и вине Таинства [Евхаристии], то они сохраняют без изменения свою природу, и поэтому не нужно совершать поклонение им... А если говорить о собственных Телe и Крови Спасителя нашего Христа, то они [находятся] на небесах, а не здесь» (перевод наш; буквальное воспроизведение и факсимильное изображение «черной рубрики» можно найти, например, в Интернете по адресу: http://justus.anglican.org/resources/bcp/1552/Communion_1552.htm).

Знаменательно, что в своей статье прот. С. Булгаков, как и «черная рубрика», критикует практику поклонения Святым Дарам, объявляя ее «совершенно чуждой древней Церкви» (Путь. Париж, 1930. №21. С. 14) и подчеркивая, что «поклонение Святым Дарам... воздается в Православной Церкви лишь на литургии, когда Святые Дары износятся для причащения» (Там же). Хотя ниже в своей статье прот. Сергей и абстрагируется от протестантских представлений о Евхаристии (так, он пишет: «Это, конечно, не означает, что Тело и Кровь Христовы являются таковыми только во вкушении хлеба и вина, как это понимается в протестантизме». — Там же. С. 16), нельзя вновь не заметить сходство практических выводов из идей Булгакова с практическими выводами Кальвина и Кранмера. Утверждение же Булгакова о том, что «поклонение Святым Дарам... воздается в Православной Церкви лишь на литургии, когда Святые Дары износятся для причащения» просто неверно — не говоря уже о традиции всегда совершать при входе в алтарь земной поклон, понимаемый как знак почтения к св. престолу и находящимся на нем запасным Святым Дарам, совершение поклонения Святым Дарам вне контекста причащения прямо предписывается православными богослужебными книгами, например, на великом входе литургии Преждеосвященных Даров («Вѣстно же ебди: Икѡ егда вѣжественныя преносатся тайны, вси людѣ поклонѣнїе бѣгоподобное, и пѣвцы ницѣ падше хртѣ бѣ въ тайнахъ същемъ творятъ: понеже совершенихъ предъсѣенны сътъ». — Типикон. М., 1896. Л. 423).

понимании Воскресения и Вознесения и строится предложенное Булгаковым учение об образе преложения Святых Даров — полная невещественность Человеческой природы Господа как раз якобы и позволяет Христу беспрепятственно являться в Святых Дарах.

И именно неприемлемость такого понимания с православной точки зрения (неприемлемость как потому, что идея о «чистой духовности» воскресшего Тела Христова противоречит Священному Писанию и Священному Преданию, так и потому, что применение этой идеи к учению о преложении Святых Даров логически ведет к признанию невозможности совершения Евхаристии во время Тайной вечери, когда Господь еще не воскрес и не вознесся к Отцу) дает все основания отвергнуть и учение прот. Сергия об образе преложения — тем более, что это учение напоминает хрестоматийную западную ложную доктрину *импанации* (*impanatio* — «вохлебление»), имевшую в XI–XII веках распространение в кругу последователей Беренгария Турского¹ и вновь ставшую популярной в XIX веке благодаря некоторым протестантским (Ф. Х. Баур и др.)² и даже католическим богословам (Й. Байма)³. Сторонники названной доктрины говорили о новом воплощении Бога Сына в хлебе и вине посредством их ипостасного соединения с Ним, что напоминает идею

¹ См.: *Geiselmann J.* Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Paderborn, 1926; *Idem.* Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. München, 1933; *Jorissen H.* Die Entfaltung bis zum Beginn der Hochscholastik. Münster, 1965. (Münsterische Beiträge zur Theologie; 28:1); *Τζιράκης Ν. Ε.* Σύντομος ἀνασκόπησις τῆς περὶ μετουσίωσως διδασκαλίας τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας // Κληρονομία. Θεσσαλονίκη, 1980. №12. Σ. 283–328; *Macy G.* The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. Oxford, 1984; *Idem.* The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages // *Journal of Ecclesiastical History.* Cambridge, 1994. Vol. 45. P. 11–41; *Chadwick H.* 'Ego Berengarius': For Luise Abramowski // *Journal of Theological Studies.* Oxford, 1989. Vol. 40. P. 414–445. См. также статью А. Р. Фокина «Беренгар Турский» в 4-м томе «Православной энциклопедии».

² Примечательно, что учение прот. С. Булгакова не случайно встретило теплую поддержку со стороны ряда протестантских богословов во время различных православно-протестантских диалогов. Например, на работы Булгакова с одобрением ссылались некоторые участники VI Богословского Собеседования между представителями Евангелической Церкви в Германии и Русской Православной Церкви (26–29 ноября 1973 года), посвященного Евхаристии (Н. Д. Успенский был одним из участников этого собеседования), хотя в окончательном коммюнике Собеседования, благодаря позиции части участников с православной стороны, свидетельство о *твердом следовании* Русской Православной Церкви учению о *пресуществлении* стоит на первом месте (см.: ЖМП. 1974. № 1. С. 55–68). То же православное учение о *существенном изменении* хлеба и вина в Тайнстве Евхаристии подтверждается и в резюме II Богословского Собеседования между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии (12–16 ноября 1971 года), с православной стороны подписанном архиеп. Дмитровским Филаретом, ныне — митрополитом, председателем Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви (БТ. 11. М., 1973. С. 164).

³ См.: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit H. Denzinger.* R., 1976³⁶. № 3121–3124.

прот. С. Булгакова о воплощении в хлебе и вине достигшей состояния «чистого духа» телесности Христовой. Благодаря Булгакову доктрина об импанации (как правило, именуемое «принятием Даров в Ипостась Слова», что есть то же самое) получила распространение в работах некоторых современных православных авторов, которые даже смело говорят о ней как о традиционном учении Церкви¹. Выше мы показали, что доктрину об импанации нельзя назвать ни святоотеческой — *consensus patrum* состоит совершенно в ином, — ни традиционной — «Послание Патриархов...» и «Катихизис» свт. Филарета, многократно объявленные Соборами греческих патриархов и иерархов и российским Святейшим Синодом общеобязательными для всех чад Православной Церкви правилами веры² (и этого статуса Церковь их не лишала!) *прямо* называют импанацию лжеучением³. Ложность импанации очевидна и сама по себе: если Бог воплощается прямо в хлебе, то где здесь место Телу Христову? Булгаков «обходит» это затруднение, лишая Тело его «телесности»... К сожалению, Николай Дмитриевич Успенский слишком некритически последовал идеям прот. С. Булгакова и, желая оградить великую тайну преложения Святых Даров от мнимого вторжения со стороны учения о пресуществлении, тем самым подверг ее реальному вторжению со стороны ревизированной Булгаковым доктрины об импанации, о которой еще в XVII веке Церковь соборно вынесла следующее суждение:

¹ Кроме упомянутых выше публикаций, это работы некоторых западных авторов, а также переведенная на русский язык книга Х. Яннараса «Вера Церкви» (М., 1992, здесь: С. 187), которую зачем-то многократно цитирует свящ. О. Давыденков в своих лекциях по догматическому богословию, изданных в Москве в 1997 году *ad usum privatum auditorium*, а в 2005 году — в виде книги («Догматическое богословие», здесь: С. 385).

² См., например: Вера Православной Восточной Греко-Российской Церкви по ее символическим книгам: Систематический сборник извлечений из определений Соборов Вселенских и Поместных, правил св. апостол и св. отцев, Послания Патриархов Православной-Кафолической Церкви о Православной вере, Православного Исповедания Кафолической и Апостольской Церкви Восточной и Катихизиса Филарета, митрополита Московского / С. Никитский, сост. М., 1887; СПб., 1998².

³ Анафематствование противникам учения о пресуществлении входило даже в некоторые принятые Церковью редакции чина Торжества Православия: «Неверующии, яко в Тайне Евхаристии святой, или причащения, хлеб квасный пшеничный — в Тело Христово, — вино же лозное — в Кровь Христову — действием Святаго Духа претворяются и пресуществуются кроме видов, и яко по пресуществении под видами хлеба и вина истинное есть Тело Христово и истинная Кровь Христова, и Сам Христос Господь истинно, существенно и вещественно в Тайне сей пребывает, яко Агнец за грехи мира таинственно закалаемый и в Жертву Богу Отцу приносимый (того ради Хлеб святыи в сей Тайне, агнец и нарицается) — сему Таинству неверующии и Боголепной чести, яко Самому Богу не воздающии и не поклоняющиися: Анафема!» (Никольский К., свящ. [впоследствии — прот.] Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста: Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879. С. 257); Анафема: История и XX век / Сост. П. Паламарчук. М., 1998. С. 258.

«Веруем, что в сем священнодействии [Евхаристии. — *диак. М. Ж.*] присутствует Господь наш Иисус Христос не символически, не образно, не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые отцы говорили о Крещении, и не через *импанацию* — так, чтобы *Божество Слова* входило в предложенный для Евхаристии хлеб *ипостасно*, как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют, — но истинно и действительно, так, что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в само истинное Тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, восседает одесную Бога Отца, явится на облаках небесных, а вино претворяется и пресуществляется в саму истинную Кровь Господа, которая во время страдания Его на Кресте излилась за жизнь мира. Еще веруем, что по освящении хлеба и вина остаются уже не сами хлеб и вино, но само Тело и Кровь Господня, под видом и образом хлеба и вина»¹.

* * *

Закljučая настоящее Предисловие, еще раз отметим, что помещенные в этом томе статьи являются важным памятником истории русской богословской и церковно-исторической мысли, оказавшим (и продолжающим оказывать) на ее развитие значительное влияние, что требует от читающего их вдумчивого к ним отношения, а также и безусловного уважения к подвигу человека, чьими, в том числе, трудами церковная наука выстояла в трудные годы безбожной власти в России.

*диакон Михаил Желтов,
заведующий кафедрой Литургического богословия ПСТГУ*

¹ Из XVII раздела «Исповедания» патриарха Иерусалимского Досифея (Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. М., 1900. Серг. П., 1995^р. С. 176–178); выделения — наши.

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

Н. Д. УСПЕНСКИЙ

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ:
ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современные литургии свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста как в греческих Церквах Православного Востока, так и в славянских Церквах Европы, в том числе и в Русской Церкви, отличаются от древних литургий. Современные начинаются «Чином Священныя и Божественныя литургии», в который входят три особых священнодействия: 1) входные молитвы священнослужителей, 2) их облачение в священные одежды и 3) собственно проскомисание. «Чин Священныя и Божественныя литургии» завершается опустом, чем подчеркивается его нарочитое назначение. Собственно литургия начинается возгласом «Благословено царство», за которым следуют великая ектения и три антифона с малыми ектениями после первого и второго антифонов. К третьему антифону непосредственно примыкает обряд малого входа, завершаемый пением тропарей и кондаков. По исполнении их произносится новый возглас — «Яко свят еси, Боже наш» — и полагается пение Трисвятого, затем — чтение священных книг (Апостол и Евангелие) и ряд ектений. Возглас «Да и тии с нами славят» завершает часть литургии, которая начиналась возгласом «Яко свят еси, Боже наш» и известна у православных как «литургия оглашенных», а у западных христиан как «литургия слова». За литургией оглашенных следуют две молитвы верных и торжественный обряд великого входа, приводящий нас к пению Символа веры и к величайшему и важнейшему моменту чтения евхаристической молитвы и освящения принесенных на престол хлеба и вина.

Литургия первых веков христианства не имела ни входных молитв священнослужителей, ни священнодействия их облачения, ни проскомисания. Не было и пения антифонов, а также малого и великого входов. Все эти священнодействия появились позднее и в силу разных причин и обстоятельств. Пение антифонов, чередующихся с ектениями, возникло на основе торжественных общегородских крестных ходов, которые ввел в Константинополе еще св. Иоанн Златоуст. Положение Константинополя как столицы христианской империи и участие в богослужении самого императора также не могло

не отразиться на обрядовой стороне богослужения. Под влиянием придворного этикета вход в храм императора получает характер помпезного шествия. Еще большую торжественность приобретает принесение на престол хлеба и вина, в котором сам император выполняет скромную функцию священосца. Торжественная обстановка богослужения требует подобающего вида одежд его совершителей и постоянного духовного настроения последних. Так возникают входные молитвы и священнодействие облачения. И наконец, само приготовление хлеба и вина для совершения Евхаристии постепенно приобретает значение священнодействия. Древняя литургия в силу исторически слагавшихся в столице богослужебных особенностей приобретает новый вид и становится известной как византийская литургия.

Ни одно из перечисленных дополнений не сохранилось до нашего времени таким, каким оно было первоначально. Напротив, в течение более чем тысячелетнего существования они подвергались новым и новым изменениям и дополнениям. Более того, поскольку Константинополь являлся центром государственной и церковной жизни империи, особенности византийской литургии заимствовались Церквами других восточных патриархатов. Так, в кодексе Россанском (XI век) и в свитке Ватиканском 1207 года в литургии апостола и евангелиста Марка (Александрийская Церковь) имеются в начале три антифона¹ и молитва входа², а в Россанском кодексе — «Единородный Сыне»³, и в обоих памятниках — «Иже херувимы»⁴. В литургии апостола Петра в том же Россанском кодексе — молитва входа, «Единородный Сыне»⁵, «Иже херувимы»⁶.

Сочетание нового, византийского, с более древним, местным, особенно бросается в глаза в иерусалимской литургии апостола Иакова. Здесь, в том же Россанском списке, указано совершение входа и пение гимна «Единородный Сыне»⁷. Есть и соответствующий гимну «Иже херувимы» гимн «Да молчит всякая плоть человека»⁸. Наряду с этим сохраняется древнейший чин причащения мирян под двумя видами в отдельности, подобно современному чину причащения священнослужителей, с той разницей, что Святое Тело преподает предстоятель (епископ или иерей), Святую же Кровь испивают из чаши, которую держит диакон⁹.

¹ Swainson. The Greek Liturgies. P. 6, 10.

^{2,3} Ibid. P. 12. || ⁴ Ibid. P. 22. || ⁵ Ibid. P. 192. || ⁶ Ibid. P. 194. || ⁷ Ibid. P. 220. || ⁸ Ibid. P. 240.

⁹ Литургия апостола Иакова. С. 96.

Более того, идея литургического единства на всем Православном Востоке вызвала вытеснение византийской литургией местных древних. Сохранилось сообщение канониста XII века патриарха Антиохийского Феодора Вальсамона, который на вопрос Александрийского патриарха Марка: «Совершаемые в областях Александрии и Иерусалима литургии, по преданию написанные святыми апостолами Иаковом, братом Господним, и Марком, можно ли принимать во Святой и Кафолической Церкви или нет?» — отвечал: «Все Церкви должны следовать обычаю Нового Рима (т. е. Константинополя. — *Н. У.*) и совершать священнослужение по преданиям великих учителей Иоанна Златоуста и святого Василия, а о литургиях Иакова и Марка не сделано никакого упоминания в LXXXV правиле апостольском и LIX правиле Лаодикийского Собора, и Константинопольская Церковь не признаёт их». Но так как правило XXXII Трулльского Собора наряду с анафорой апостола Иакова упоминает и анафору Василия Великого, Вальсамон не мог обойти молчанием это правило. «Заметь из настоящего правила, — писал он, — что Иаков, брат Господень, как первый первосвященник Иерусалимской Церкви, предал Божественное священнодействие, которое у нас неизвестно, у иерусалимлян же и у жителей Палестины совершается в великие праздники, а александрийцы говорят, что есть и святого Марка, которое они и употребляют часто. Я же всем вообще и даже перед царем святым говорил об этом, когда патриарх Александрийский прибыл в столицу; намереваясь служить вместе с нами и вселенским (патриархом. — *Н. У.*) в Великой церкви, он хотел держаться чинопоследования литургии Иакова, но был удержан нами и обещал совершить литургию так, как и мы»¹. Процесс распространения византийской литургии за пределами Константинопольского патриархата не миновал славянские Церкви Европы, в том числе и Русскую.

¹ *Daniel. Codex Liturgicus, IV. P. 83.*



ГЛАВА ПЕРВАЯ
ЛИТУРГИЯ ДО ШЕСТОГО ВЕКА
(условно)

Известное в науке как самое раннее описание евхаристического чина принадлежит св. мученику Иустину Философу († около 166). Св. Иустин описывает Евхаристию, совершаемую в одних случаях в связи с крещением неопитов, а в других — в связи с воскресным днем. Говоря о первых случаях, он пишет: «После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие (имеется в виду принятие крещения и связанное с ним исповедание веры. — *Н. У.*), мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина; он, взявши это, воссылает именем Сына и Святого Духа хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: «Аминь». Аминь — еврейское слово и означает «да будет». После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды и относят их к тем, которые отсутствуют. Пища эта называется у нас Евхаристией, и никому другому не позволено участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину нашего учения, и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как Христос Спаситель словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через употребление получает питание наша плоть и кровь, есть, как мы научены, Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса»¹.

¹ *Иустин Философ. I Апология, LXV—LXVI.*

Относительно воскресной литургии мученик Иустин пишет: «В так называемый день солнца¹ бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитвы, тогда, как я вам сказал, приносятся хлеб и вино и вода и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения сколько может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над которыми совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов»².

В том и другом случае важнейшим моментом богослужения является освящение принесенных к алтарю хлеба, вина и воды. Дары освящаются молитвами и принимаются всеми участниками богослужения «как Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса». Сакраментальный характер богослужения Иустин подчеркивает тем, что участвовать в этом богослужении не позволено никому, «как только тому, кто верует в истину нашего учения, и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос». На евхаристическом богослужении, совершаемом в связи с крещением неофитов, книги Священного Писания не читались и не было поучения. Воскресное же богослужение, наоборот, начиналось чтением «сказаний апостолов или писаний пророков», после чего предстоятель делал «наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам». Затем следовали общие молитвы, которые выслушивали стоя. После общих молитв, как и на богослужении, совершаемом по случаю крещения неофитов, предстоятелю приносили хлеб, вино и воду и начиналась сакраментальная часть богослужения.

Евхаристическое богослужение в связи с крещением неофитов носило характер экстраординарного, как и само событие их крещения, богослужение же воскресное совершалось еженедельно и было общеобязательным. Причину этого объясняет св. Иустин: «В день же солнца мы все вообще делаем собрание, потому что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак в вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых»³.

¹ Иустин называет дни недели римским их наименованием. «День солнца» соответствовал еврейскому «первому дню после субботы».

^{2,3} *Иустин Философ. I Апология, LXVII.*

В кратко описанном св. Иустином воскресном богослужении мы узнаём то «преломление хлеба», которое совершал апостол Павел, будучи в Троаде, когда «в первый день недели... ученики собрались для преломления хлеба». Апостол, прежде чем совершить «преломление хлеба», «беседовал с ними и продолжил слово до полуночи» (Деян. 20, 7. 9). Беседа апостола Павла с собравшимися для «преломления хлеба», как и описанное св. Иустином чтение «сказаний апостолов и писаний пророков» с последующим поучением предстоятеля, были не чем иным, как христианским синаксом, возникшим на основе традиций иудейского синагогального богослужения¹. До нашего времени дошло наставление апостола Павла о достойном проведении христианами этого молитвенно-поучительного собрания (1 Кор. 14, 26–40). Как видно из указанного текста, во время апостольской проповеди синаксис был широко распространен «во всех церквах у святых» (стих 33) и как молитвенно-поучительное собрание он мог быть не связан с совершением Евхаристии. (Отсюда происходит слово «синаксарь», которым надписываются в богослужебных книгах чтения, положенные на утрене, например, в Триоди постной и Пентикостарионе.)

Наука располагает сведениями о богослужении III–V столетий, которые дошли до нас преимущественно или в виде описаний его, подобных описанию мученика Иустина, или в кратких литургических формулярах, а также в поучениях и соборных определениях. Эти источники дают возможность установить в общих чертах конструкцию предъевхаристического синаксиса, содержание составляющих его литургических компонентов и его значение в жизни Церкви того времени.

Автор находит целесообразным рассматривать эти источники не в хронологической последовательности их появления, а по региональному признаку их происхождения, во-первых, потому, что датировка их отличается пестротой, во-вторых, потому, что некоторые памятники носят характер компиляций более ранних источников. И наконец, при рассмотрении источников по региональному признаку их происхождения последние взаимно восполняют то, что опущено в том или ином документе и, таким образом, дают возможность составить наиболее цельное представление об этом древнецерковном установлении.

¹ О влиянии синагогального богослужения на раннехристианское см., например: *Дмитриевский*. Древнеиудейская синагога (в частности с. 42 и далее); *Скабалланович*. Толковый типикон, I. С. 8–45; *Киприан (Керн)*, архим. Евхаристия. С. 161.

Как было сказано выше, поскольку Константинополь являлся в IV веке центром государственной и церковной жизни империи, особенности византийской литургии переносились в богослужение других восточных патриархатов. Поэтому будут рассмотрены источники богослужения Палестинского региона («Матерь Церквей» — Церковь Иерусалимская), Сирийского (Антиохийская Церковь), Египетского (Александрийская Церковь) и Малоазийского. Обзорение молитв перечисленных регионов будет продолжено ознакомлением с литургиями Василия Великого и Иоанна Златоуста по источникам, синхронным рассмотренным.

Источником для изучения предъевхаристического синаксиса Иерусалимской Церкви служат «Паломнические записки Этерии», более известные в русской литературе как «Паломничество по святым местам». Несколько слов о происхождении этого памятника и его авторе. В 1884 году итальянский археолог и археограф Г. Гамуррини открыл в монастыре св. Марии в Ареццо рукопись XII века, писанную лангобардским почерком, встречающимся во многих рукописях монастыря преп. Венедикта Нурсийского в Монте-Кассино. Рукопись без начала и конца не позволяла установить ни имени автора, ни названия его труда. Две латинские буквы «Р» и «Е», поставленные в двух местах рукописи на поле в верхнем правом углу, дали повод Гамуррини прочесть их как начальные буквы слова «*Peregrinatio*», а содержание рукописи, представляющее описание паломничества по святым местам Востока, послужило ему основанием назвать труд «*Peregrinatio ad loca sancta*» («Паломничество по святым местам»). Почет, каким неизвестная паломница пользовалась на Востоке во время своего путешествия, дал основание Гамуррини считать автором «*Peregrinatio*» Сильвию, сестру Руфина, префекта восточной половины империи в царствование императора Феодосия Великого, которая, прибыв к брату в Константинополь, как полагал Гамуррини, жила у него до трагических обстоятельств 396 года и отсюда совершила путешествие по святым местам. Когда после смерти императора Феодосия († 395) Руфин, будучи опекуном несовершеннолетнего императора Аркадия, покушался занять его престол и был убит солдатами, жена и дочь Руфина были высланы. Исходя из этих фактов, Гамуррини считал возможным отнести паломничество Сильвии ко времени с 384 года, когда сам Руфин прибыл в Константинополь, по 395 год¹.

¹ *Gamurrini. I misteri.*

Г. Кёлер считал автором «*Peregrinatio*» Галлу Плацидию, дочь императора Феодосия, жившую в 412–414 годах в Нарбоне и последние два года жизни (423–425) изгнанницей в Константинополе¹. Предположение Кёлера не нашло поддержки среди ученых, так как даты, устанавливаемые из содержания «*Peregrinatio*», расходились с биографическими данными Галлы Плацидии. Авторство признавалось за Сильвией, и с ее именем «*Peregrinatio*» было опубликовано в переводе проф. И. В. Помяловского на русский язык вместе с латинским текстом под названием «Паломничество по святым местам конца IV века»². Издатели приложили к «Паломничеству» открытый тем же проф. Гамуррини трактат, написанный около 1037 года монахом Монтекассинского монастыря диаконом Петром, — «Книга о святых местах», в котором последний использовал выписки из «*Peregrinatio*».

В 1903 году бенедиктинец о. М. Феротен обратил внимание на поразительное сходство содержания «*Peregrinatio*» с письмом жившего в VII веке в Галисии (Испания) монаха Валерия. В письме, адресованном к монахам, жившим в Виерцо, Валерий призывал собратий к монашеским подвигам и ставил им в пример мужественную путешественницу, которую «не утомили дороги всего мира». При этом Валерий привел маршрут неизвестной путешественницы из Египта через Синайскую пустыню на «все горы», которые упоминаются в странствовании евреев по этой пустыне, и указал на места из Священного Писания, упоминаемые в связи с посещением этих мест автором «*Peregrinatio*». (Письмо Валерия впервые опубликовал Ц. Гарсиа в 1910 году³.)

В письме Валерия три раза упоминается имя мужественной путешественницы — Этерия (*Etheria*). Итак, письмо Валерия открыло о. М. Феротену имя паломницы⁴. Следует заметить, что это имя пишется по-разному. Чаще всего *Etheria* или *Aetheria*, что соответствует русскому Этерия, а также *Egeria* — Эгерия⁵.

Вопрос о происхождении Этерии до сих пор остается неразрешенным. Более вероятным считают, что она, как и монах Валерий, уроженка Галисии и, быть может, позднее проживала в Аквитании⁶. В конце письма Валерий называет Этерию девственницей, идущей

¹ Köhler. Note. P. 141 sq.

² Далее в сносках: Этерия. Паломничество. — *Ред.*

³ Garcia. La lettre de Valerius. P. 393–396.

⁴ Férotin. Le véritable auteur. P. 367–397.

⁵ Éthérie. Journal de voyage. P. 9. || ⁶ Ibid. P. 11–12.

ко Христу-Жениху вместе с девственницами, несущими светильники¹. Но была ли она монахиней или только девственницей — этот вопрос после долгих исканий и догадок ученых все же остается открытым².

Более убедительным кажется решение вопроса о социальном происхождении Этерии. Уже Гамуррини видел в том внимании и почете, какой был оказан паломнице на Востоке, где ее встречали и провожали епископы и монахи, а в местах опасных конвоировала военная охрана, не рядовую паломницу, а знатную представительницу элиты греко-римского общества. Отец М. Феротен высказал предположение, что знатная паломница была дочерью адвоката Испании, связанного узами родства или дружбы с императором Феодосием I, тоже уроженцем Галисии³. А. Ламбер считал Этерию сестрой Галлы, супруги императора Феодосия⁴, П. Буви — дочерью Евхерия, дяди императора Феодосия по отцовской линии, и поэтому называл ее Евхерией⁵. Всё это гипотезы, но они заслуживают внимания в связи с вопросом датировки путешествия Этерии.

Положение с датировкой «*Peregrinatio*», насколько мне известно, представляется следующим. К. Мейстер, считавший Этерию игуменьей монастыря, а не одной из девственниц, существовавших в Западной Церкви до организации женских иноческих общин, исходя из того, что в Испании женские монастыри появились только в VI веке, отнес написание «*Peregrinatio*» к 534–539 годам⁶.

Датировка К. Мейстера не получила признания среди ученых, поскольку наука не располагает надежными аргументами в пользу признания Этерии игуменьей. Исследователи остановились на IV веке, как определил Гамуррини, но с незначительными вариантами в годах. Так, Лекур Гранмезон и Б. Биле относят паломничество к 363–387 годам, Поль Девос — не раньше 400 года, Е. Деккерс — к 415–418 годам, Ламбер — к 414–416-му⁷.

В шестидесятые годы Поль Девос сообщил новые сведения относительно даты путешествия Этерии. Начало путешествия он относит к весне 381 года. Сохранившаяся часть описания начинается посещением Синая. Подъем Этерии на гору Синай (гл. I–V)

¹ Ibid. P. 273. || ^{2,3} Ibid. P. 12–13.

⁴ Lambert. Egeria, sœur de Galla. P. 1–42.

⁵ Éthérie. Op. cit. P. 13.

⁶ Meister. De itinéraire. P. 363–368.

⁷ Altaner, Stuiber. Patrologie. S. 245.

он датирует 16 декабря 383 года. В праздник Богоявления она находилась в земле Гесем (гл. IX), откуда возвратилась в Иерусалим. Через некоторое время она путешествует на место погребения Моисея — гору Наваф (гл. X—XII), затем — к могиле Иова в Восточной Иордании (гл. XIII—XVI) и снова возвращается в Иерусалим. Здесь она вспоминает, что пришла в этот город три года тому назад (гл. XVI). В понедельник Пасхальной седмицы, 25 марта 384 года, она окончательно покидает Иерусалим, посещает Месопотамию до Харрана (гл. XVII—XXI), затем — Антиохию, Селевкию и Константинополь (гл. XXII—XXIII), где, по-видимому, и было написано «Peregrinatio»¹.

Этерия многократно упоминает о поучениях, которыми предвзялась в Иерусалиме Евхаристия. «Здесь есть обычай, — пишет она относительно воскресной Евхаристии, — что из всех сидящих пресвитеров проповедует, кто желает, и после всех их проповедует епископ; эти проповеди бывают всегда по воскресеньям для того, чтобы народ постоянно наставлялся в Писании и в любви к Богу; и пока произносятся эти проповеди, проходит много времени до литургии в церкви, почему ее и не бывает ранее четвертого, а иногда и пятого часа»² (разумеется по восточному времяисчислению, что соответствует по европейскому 10—11 часам утра). В другой раз, о службе в праздник Сретения Господня, она пишет: «В этот день служба бывает в Воскресении³, и все служат и всё совершается по порядку с величайшей торжественностью, как бы в Пасху. Проповедуют все пресвитеры, и потом — епископ, всё толкуя то место Евангелия, где в четырехдесятый день Иосиф и Мария принесли Господа в храм, и узрели Его Симеон и Анна пророчица, дочь Фануила, и о словах их, которые они сказали, узрев Господа, и о приношении, которое принесли родители. И после этого, отправив всё по обычному порядку, совершают литургию»⁴. При описании богослужения в праздник Вознесения Господня Этерия замечает, что в этот день «совершается литургия своим порядком, причем пресвитеры и епископ проповедуют, говоря приличествующее дню и месту»⁵.

¹ *Devos*. La date. P. 165—194; *Égérie à Edesse*. P. 361—400; *Égérie à Bethléem*. P. 87—108. Для меня работы Поля Девоса оказались недоступными, и я не мог ознакомиться с обоснованием столь точной датировки г-на Девоса, которую проф. Г. Кречмар называет «убедительной аргументацией» (*Festkalender*. S. 175).

² *Этерия*. Паломничество, XXV.

³ Воскресение (греч. ἀνάστασις — Анастасис) — храм, построенный императором Константином Великим в виде ротонды, окружавшей пещеру Гроба Господня.

⁴ *Этерия*. Паломничество, XXVI. || ⁵ Там же. XLII.

О богослужении в день Пятидесятницы паломница пишет: «В день же Пятидесятницы, т. е. воскресный, ...когда наступит утро, весь народ собирается в Большой церкви, т. е. в Мартириуме¹, там совершается всё по обычаю: проповедуют пресвитеры, а потом епископ; правится всё по чину, т. е. совершается обычная литургия, как бывает в воскресные дни»².

Во всех приведенных описаниях литургии Этерия не упоминает о присутствии во время поучения оглашаемых³ и вообще о каких-либо молитвах о них. Но, как видно из описания ею ежедневного утреннего и вечернего богослужения, такие молитвы в Иерусалиме произносились в конце каждой из этих служб. «Когда же наступает рассвет, — пишет она, — тогда начинают петь утренние песни. А затем приходит епископ с клиром, и тотчас входит в пещеру (разумеется пещера Гроба Господня. — *Н. У.*), и там, внутри преграды, прежде всего читает молитву за всех и поминает имена тех, кого желает, и затем благословляет оглашаемых. Потом читает молитву и благословляет верных»⁴. Она же о вечернем богослужении пишет: «В десятый же час (что зовется здесь *licinicon*, а мы называем вечерней) подобным же образом все собираются в Воскресение... Поются вечерние псалмы и более продолжительные антифоны... И когда их доведут до конца по обыкновению, епископ встает и становится перед преградой, т. е. перед пещерой, и один из диаконов поминает всех поодиночке, как это принято по обычаю. И когда диакон произносит имя каждого, стоят много мальчиков, которые постоянно отвечают «*Kyrie eleyson*», что мы переводим: «Господи, помилуй», — голоса их многочисленны. И когда диакон прочтет всё, что ему следует прочесть, произносит молитву епископ и молится за всех, после чего молятся все вместе — как верные, так и оглашаемые. Затем диакон возглашает, чтобы каждый из оглашаемых как стоит преклонил голову, после чего епископ произносит благословение над оглашаемыми.

¹ Мартириум, или Большая церковь, — базилика, построенная императором Константином Великим, расположенная в восточной части комплекса святогробских построек. Вход в нее вел с восточной стороны. Внутри здания с северной и южной сторон были колоннады. В западной стене был вход, соединявший базилику с церковью Воскресения Христова (Анастасис).

² Этерия. Паломничество, XLIII.

³ *Κατηχομενος* — причастие настоящего времени страдательного залога от глагола *κατηχεω* — «наставляю устно», «оглашаю» — в переводе на славянский язык (и русский) соответствует слову «оглашаемый», а не «оглашенный», как перевели переводчики славянского служебника. Я буду держаться точного перевода, что соответствует греческим богослужебным книгам.

⁴ Этерия. Паломничество, XXIV.

Затем читается молитва, и диакон опять приглашает каждого из верных стоя преклонить свою голову, и епископ благословляет верных, после чего бывает отпуст в Воскресении»¹.

Поскольку участие оглашаемых в общих молитвах с верными было ежедневным утром и вечером, после чего следовал для тех и других отдельный отпуст, Этерии не было нужды повторять об этом при упоминании о совершении Евхаристии в тот или иной праздник, и она ограничивается в этих случаях общими фразами, например: «После этого (т. е. после поучения. — Н. У.), отправив всё по обычному порядку, совершают литургию»², — пишет она о литургии в праздник Сретения Господня; «совершается литургия своим порядком»³, — сказано ею о литургии в праздник Вознесения Господня. Равным образом о литургии в праздник Пятидесятницы она говорит, что после проповеди пресвитеров и епископа «правится всё по чину, т. е. совершается обычная литургия, как бывает в воскресные дни»⁴. Совершение литургии «по обычному порядку», или «своим порядком», или «по чину... как бывает в воскресные дни», нельзя иначе понять, как указание на совершение общих молитв для оглашаемых и верных и отпуст первых, поскольку они не допускались для участия в Евхаристии. Итак, иерусалимский предъевхаристический синаксис состоял из поучений пресвитеров и епископа, посвященных празднуемому священному событию, и толкования соответствующего ему чтения Священного Писания. За поучениями следовали общие молитвы об оглашаемых и верных, а затем — отдельные о тех и других. Оглашаемые (разумеется, после особой молитвы о них) принимали благословение и покидали богослужение, верные же оставались для участия в Евхаристии.

Источниками для Сирийского региона являются «*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*» («Завещание Господа нашего Иисуса Христа») и «Постановления апостольские».

Несколько слов из истории публикации и научной критики «Завещания». Памятник открыл и опубликовал на сирийском языке с переводом на латинский Игнатий Ефрем II Рамани, католический антиохийский патриарх⁵. И. Рамани отнес открытый им памятник к концу II века⁶. Спустя два года после выхода из печати «Завещания», Ф. Функ выступил с опровержением мнения Рамани о том,

¹ Этерия. Паломничество, XXIV. || ² Там же. XXVI. || ³ Там же. XLII. || ⁴ Там же. XLIII.

⁵ Я пользуюсь изданием *Rahmani. Testamentum*. Далее — «Завещание».

⁶ Завещание. Prolegomena. P. XLVIII. III. 13.

что памятник появился во II веке, и доказывал, что время его появления — V столетие¹. Западные патрологи нашего времени Дж. Квастен, Б. Алтанер и А. Штуйбер датируют происхождение «Завещания» соответственно сказанному Ф. Кс. Функом². К ним можно отнести румынских ученых П. Винтилеску и В. Костина³ и греческого — П. Христу⁴.

Проф. М. Скабалланович, находя не все соображения Ф. Функа убедительными, пришел к выводу, что «Завещание» «нельзя относить не только к V веку, но и далее конца III века»⁵.

Сопоставление аргументации Ф. Функа и И. Рамани и изучение текста «Завещания» привели автора этих строк к выводу, что памятник представляет собой компилятивный труд. Компилятор или компиляторы наряду с «Апостольским преданием» св. Ипполита Римского (начало III века) имели под руками неизвестные в науке источники — один более поздний, чем «Предание», IV века или, быть может, начала V, а другой более ранний, чем «Предание»⁶.

В зарубежной науке в последнее время наблюдается отход от мнения Ф. Функа в пользу сказанного И. Рамани. Л. Буйэ относит Евхаристию «Завещания» к «примитивной евхаристии»⁷, ведущей начало от еврейских бараках» (благословений. — *Н. У.*).

Мнение автора этих строк о компилятивном происхождении «Завещания» и о принадлежности одного из источников этого памятника ко II веку разделяет проф. М. Арранц (см. его рецензию на мою диссертацию «Чин всеобщего бдения в Греческой и Русской Церкви»⁸ и доклад в 1974 году на XXIII Международном литургическом конгрессе в Париже). В заключении своего доклада проф. М. Арранц писал: «Нелегко определить возраст документа, поскольку там встречаются весьма древние элементы (быть может, II века, как желал издатель его Рамани) с другими, более поздними элементами и, быть может, более поздними для литургии IV века. Редакция финала, несомненно, запоздалая, но редактор был весьма озабочен, чтобы не переработать вторично древние

¹ *Funk*. Das Testament.

² *Quasten*. Patrology, II. P. 185; *Altaner, Stuiber*. Patrologie. S. 257.

³ *Vintilescu*. Icercări. P. 107–123; *Costin*. Scrierea. P. 204–218.

⁴ Χρήστος. Διαθήκη.

⁵ *Скабалланович*. Толковый типикон, I. С. 72–73; Православная утренняя. С. 9–29.

⁶ *Успенский Н. Д.* Чин всеобщего бдения в Греческой и Русской Церкви. [Дисс. 1948 г.]

⁷ *Bouyer*. Eucharist. P. 118–119, 136–186.

⁸ *Arranz*. L'office de la veillée nocturne. P. 125–128.

элементы своего текста с риском допустить некоторые противоречия. Следовательно, мы можем предполагать, что «Завещание» передает нам отголосок весьма большой христианской древности и что он отражает церковный быт общины, живущей в большой верности евангельскому идеалу и апостольским традициям, в особенности Павловым»¹.

В «Завещании» зафиксированы два вида синаксиса. Первый вид, по-видимому, праздничный. Он состоял из двух структурно похожих частей. Первая часть надписана как *Laudatio auogae* («Прославление на заре»)². Богослужение совершалось «на первой заре, чтобы совершить службу до восхода солнца». Епископ, около которого стояли пресвитеры, диаконы, прочие клирики и народ, возглашал: «Слава Господу». Народ отвечал: «Достойно и праведно есть». Епископ читал весьма продолжительную, трехчастную доксологию. Народ на первую и вторую части доксологии отвечал аккламацией³ «Тебя восхваляем, Тебя благословляем, Тебя благодарим и Тебе молимся, Боже наш», а на третью часть отвечал словом «аминь». После доксологии пели псалмы и четыре библейские песни: одну Моисееву (вероятно, из книги Исход, 15, 1–19), одну Соломонову (по-видимому, из третьей книги Царств, 8, 23–53) и две из пророков. По исполнении песен предстоятель произносил какое-то славословие, заканчивавшееся благословением «Благодать Господа нашего со всеми вами». Народ отвечал: «И со духом твоим». Епископ возглашал: «Еще восхвалим Господа нашего». Народ отвечал: «Достойно и праведно». Епископ возглашал: «Да будут горé сердца ваши». Народ отвечал: «Имеем к Господу». Начиналась вторая часть синаксиса — *Collaudatio finalis* («Славословие конечное»)⁴. Предстоятель произносил пространную, трехчастную доксологию. После первой и второй частей доксологии народ отвечал предстоятелю упомянутой выше аккламацией, а после третьей части — словом «аминь».

¹ *Arranz. Les rôles. P. 44–46.*

² Завещание, I, 26.

³ Аккламацией (от лат. *acclamare* — «кричать») называется дружный народный крик, выражающий восторг или одобрение и реже неудовольствие. Такого происхождения реплики народа предстоятелю на его призывы к молитве («И со духом твоим», «Имамы ко Господу», которые когда-то произносились дружным выкриком). В чистом виде аккламация в Русской Церкви сохранилась в пасхальном богослужении, когда народ на приветствие священнослужителя «Христос воскрес» дружно восклицает: «Воистину воскрес». В богослужебных книгах Римско-Католической Церкви термин аккламация до сих пор сохранился, хотя сами аккламации, как и в Восточной Церкви, превратились из речевых интонаций в вокальные.

⁴ Завещание, I, 26.

По окончании доксологии дополнялась еще какая-то молитва и полагалось чтение пророков и других (*et ceteras*). Затем пресвитер или диакон читал Евангелие, и епископ или пресвитер поучал собравшихся. Произносилась еще молитва Деинцепс (*deinceps fiat oratio*)¹, и оглашаемые, приняв руковозложение, покидали молитвенное собрание². Верные оставались для тайноводственного поучения, за которым следовала Евхаристия³.

Второй вид синаксисов — *Collaudatio quotidiana* («Вседневное славословие») — также начинался возгласом «Благодать Господа нашего со всеми вами» и ответом народа «И со духом твоим». Пресвитер возгласил: «Восхвалите Господа», — и народ отвечал: «Достойно и праведно есть». Пресвитер произносил трехчастную доксологию, которая была значительно более краткой, нежели доксологии «епископского» синаксиса. Народ на первую и вторую части отвечал вышеупомянутой аккламацией «Тебя восхваляем», а после третьей части — словом «аминь». Прямых указаний на чтение священных книг здесь нет; сказано только условно: «Если же кто читает пророческие слова, тот будет иметь награду»⁴.

Если «Завещание» представляет собой компилятивный труд, составленный на основе источников, отражающих церковный быт II–IV столетий, в таком случае к какому времени можно отнести описанные синаксисы? Дать на этот вопрос однозначный ответ невозможно прежде всего потому, что неизвестны те два памятника, которые использовал компилятор или компиляторы наряду с «Апостольским преданием». Неизвестно также, в какой степени компилированный текст подвергался корректуре в позднейшем. Ознакомление с текстом, относящимся к истории синаксиса, приводит к выводу, что здесь имеются фрагменты, относящиеся в одних случаях ко времени императора Траяна (99–117), в других — к III и даже IV столетиям. Продолжительные доксологии, обращенные прежде всего к Иисусу Христу, в которых Ему приписываются хвалебные эпитеты «излучитель света, светильник неугасимый, солнце, которое не знает захода или затмения, но всегда светит во святых Своих... над всеми мелькающее украшение перстня», а также призывы диакона (*proclamatio diaconi*) перед молитвой Деинцепс, где с восторженно-молитвенными

¹ *Deinceps oratio* — то же, что в греческих богослужебных книгах ἡ εὐχὴ συνάλη. Так греки называют ектению, преимущественно сугубую, которая со стороны содержания представляет единую молитву, в произношении расчлененную на отдельные «прошения».

^{2,3} Завещание, I, 28 и 35. || ⁴ Там же. 32.

увещаниями слышатся строгие, императивные: «Оглашаемые, удалитесь! Смотрите, чтобы никто нечистый, никто нерадивый! Горé очи сердец наших — ангелы смотрят! Смотрите, кто не уверен — да удалится! Единодушно помолимся! Кто не прелюбодей, кто не во гневе, а кто раб греха — да удалится! Смотрите, как сыны света помолимся! Помолимся Господу Богу и Спасителю нашему Иисусу Христу!» — напоминают строки из донесения Плиния Траяну, в котором проконсул писал о вифинских христианах, что они «в установленные дни собирались вместе перед восходом солнца и пели поочередно хвалебные гимны Христу, считая Его за Божество», и что, расходясь со своего молитвенного собрания, они «обязывали себя клятвой (*sacramento se obstringere*) не на злодеяние какое-нибудь, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодеяния, не нарушать верности, не отказываться от залога»¹. В глазах язычника, лично не присутствовавшего на христианском богослужении и слышавшего о нем из чужих слов, быть может, из уст задержанных и подверженных пытке двух диаконов, христианские призывы к молитве могли быть поняты как «священные клятвы». По существу же, литургическое изложение христианского синаксиса «на первой заре... до восхода солнца» и донесение Плиния о вифинских христианах, которые в установленные дни собирались перед восходом солнца и пели по очереди хвалебные гимны Христу, считая Его за Божество, — это два свидетельства об одном и том же явлении в истории Римской империи времени императора Траяна и ближайших его преемников, из которых одно вышло из христианских кругов населения, другое же — из-под пера имперского чиновника-язычника.

Отдельные коррективы имеют место в прошениях молитвы Деинцепс. Среди прошений имеются: одно об апостолах — «Об апостолах помолимся, да дарует нам Господь угодити Ему, да и они сами благоуветливы будут, и достойными нас соделает быть их наследниками», другое о пророках — «О святых пророках помолимся, да Господь и нас сопричислит к ним». Молитва о том, чтобы Бог соделал молящихся наследниками апостолов и причислил к пророкам, могла появиться не ранее середины II века, когда прекратилось апостольское и пророческое служение². Моление о епископе существовало с того времени, как только появилось епископское служение. В данном «прошении»

¹ Вестник древней истории АН СССР. 1946. № 2. С. 254. (Приложение.) [См. в указателе: *Плиний Младший. Письма.*]

² *Лебедев. Духовенство древней Церкви.* С. 5–22.

характерно моление о том, чтобы Господь «закрепил» епископа долговечным в вере (*longaevum in fide conservet*), чтобы тот, «право пробивая» (*gumprens recte*) слово истины, сохранил Церковь в чистоте без порока. Такое моление могло появиться не ранее царствования императора Валериана. Последний в 257 году издал эдикт, предписывающий всем епископам участвовать в римских (языческих) религиозных обрядах, а отказывающихся — ссылать на каторжные работы в рудники и каменоломни. Многие епископы, в том числе Дионисий Александрийский и Киприан Карфагенский, работая киркой, продолжали из места ссылки управлять своей общиной; некоторые, как Дионисий, обращали в христианство окружающих их язычников, другие же, как Киприан, вели переписку с находящимися в рудниках, укрепляя их веру¹. Такой всеобъемлющий смысл имел термин *gumprens recte*².

И наконец, к поздним дополнениям в синаксис следует отнести вставку в текст «*Laudatio augrae*» указания на пение псалмов и четырех библейских песней детьми, двумя девами, тремя диаконами и тремя пресвитерами (*psallentes pueruli, duo virgines, tres diaconi, tres presbyteri*). Как видно из донесения Плиния, христиане в его время пели «по очереди». О таком же поочередном пении участников агапы писал Тертуллиан († 220): «После омовения рук и зажжения светильников каждый вызывается на средину спеть Богу что может из Священного Писания или от собственного сердца»³. Кроме поочередного пения, существовало общенародное пение, о чем имеются указания в посланиях Игнатия Богоносца: «Составьте любовь хор и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе»⁴. «Составляйте вы из себя все до одного хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу через Иисуса Христа»⁵.

Как видно из слов священномученика Игнатия Богоносца, массовое, общенародное пение вместе с эстетическим назначением служило выражением христианского единомыслия. Детский хор, дуэт дев, трио диаконов и трио пресвитеров — это уже более высокая

¹ Обстоятельное изложение истории гонения при императоре Валериане см.: *Лебедев*. Эпоха гонений на христиан. С. 122–134; *Евсевий*. ЦИ VII, 10–12; *Киприан Карфагенский*. Письмо LXIV к Немезиану.

² Впоследствии термин *gumprens recte* вошел в молитвенную формулу поминовения епископов на Евхаристии «В первых помяни, Господи» в редакции «...право правящих слово Твоя истины».

³ *Тертуллиан*. Апология, I, XXXIX.

⁴ *Игнатий Богоносец*. Послание к римлянам, II.

⁵ *Он же*. Послание к ефесянам, IV.

ступень музыкального искусства. Возможно, что в Сирийской Церкви, которая в ту пору лидировала в области гимнографии и музыкального искусства среди прочих Церквей Востока¹, введение в богослужение ансамблей могло быть уже к концу IV века, когда в Иерусалиме, как видно из «Паломничества» Этерии, существовало респонсорное пение, т. е. такое, в котором один певец пел стихи псалма, народ же подпевал после каждого стиха один и тот же короткий, но выразительный стих. При таком пении народ оказывался активным участником богослужения и легче заучивал наизусть псалмы. Этерия сообщает, что на воскресной утрени «один псалом пел кто-либо из пресвитеров, второй — кто-либо из диаконов и третий — кто-либо из клириков»².

«Постановления апостольские» — тоже компилятивный памятник. Первые шесть книг его представляют переработку сирийской Дидакалии — памятника, написанного в северной части Сирии в первые декады III столетия для христиан, обращенных из язычества. Моделью для составления сирийской Дидакалии служил литургико-канонический памятник христианской письменности первых лет II века «Учение двенадцати апостолов», в сокращенном названии «Дидахэ»³. Составитель «Постановлений апостольских» положил «Дидахэ» в основу VII книги своего труда, дополнив его евхаристическими молитвами, возникшими к его времени на основе евхаристических молитв того же памятника («Дидахэ»), а также наставлениями готовящимся к принятию крещения и чинопоследованием последнего; книга кончается утренним и вечерним гимнами и молитвой «по насыщении». Начало VIII книги заимствовано из трактата Ипполита Римского «О дарованиях», затем следует молитва хиротонии во епископа и чинопоследование Евхаристии (так называемая Климентова литургия), наставления литургико-канонического порядка и молитвы. Интерполяцию и соединение перечисленных древних литургико-канонических книг в единый литературный труд относят ко времени около 380 года и местом переработки называют Сирию⁴, другие — Сирию или Константинополь⁵.

¹ *Металлов*. Богослужбное пение (домонгольский период). С. 94–104; *Васильев*. Греческие песнопения.

² *Этерия*. Паломничество, XXIV.

³ *Quasten*. *Patrology*. P. 147. || ⁴ *Ibid.* P. 184.

⁵ *Altaner, Stuiber*. *Patrologie*. S. 256. Я буду пользоваться изданием *Funk*. *Didascalia*.

В «Постановлениях апостольских» предъевхаристический синаксис упоминается дважды — во II и в VIII книгах. Во II книге синаксис начинается чтением Священного Писания. Читают Пятикнижие, книгу Иисуса Навина, книги исторические, учительные и шестнадцать пророков. Затем поют псалом и продолжают чтения: книгу Деяний апостолов, послания и Евангелие. Следует проповедь. Проповедуют все пресвитеры, и заканчивает епископ¹.

В VIII книге излагается так называемая Климентова литургия, в данном случае совершаемая после хиротонии епископа. Епископы сажают хиротонисованного на его кафедру, и весь народ приветствует его целованием. Читаются закон, пророки, также Деяния, послания и Евангелия. По окончании чтений рукоположенный приветствует народ словами «Благодать Господа нашего Иисуса Христа» и произносит поучение. После поучения «послушающие» и «неверные»² удалялись. Следовали молитвы отпуста четырех разрядов людей, не могущих присутствовать при совершении Евхаристии: оглашаемых, одержимых от духов нечистых, просвещаемых и кающихся. Каждая из перечисленных групп, выслушав относящееся к ней моление и приняв благословение епископа, покидала храм. Евхаристия начиналась молитвой о верных³.

Источником сведений о предъевхаристическом синаксисе Египетской Церкви служит так называемый «Евхологион Сарапиона, епископа Тмуитского» (первая половина IV века). Памятник открыл в конце прошлого столетия в рукописи библиотеки лавры преп. Афанасия Афонского (№ 129) проф. А. А. Дмитриевский. Основное содержание рукописи составляли книги Священного Писания Ветхого Завета. Евхологион же представляла 31 молитва.

¹ ПА II, 57.

² В «Постановлениях апостольских» (см. русский перевод, Казань, 1864. С. 257, подстрочное примечание) о «послушающих» сказано, что это «известный разряд кающихся». Функ разъясняет, что «послушающие» — это то же, что и «неверные» — люди, пришедшие в храм послушать проповедника, но не принадлежащие ни к какому разряду, о которых произносятся в храме молитвы и которые по прочтении над ними соответствующей молитвы оставляли храм (*Didascalia*. P. 478—479, note 2). Мне кажется, что прав Функ. Согласно XII правилу канонического послания св. Григория, архиепископа Неокесарийского, чудотворца, проходящие вторую степень покаяния «слушающие» стояли не «внутри врат храма», а «внутри врат в притворе». И наконец, следует учитывать, что канонические нормы церковной дисциплины за столетний с лишним период времени от кончины св. Григория до появления «Постановлений апостольских» изменились. IV Карфагенский Собор (398) правилом LXXXIV определил: «Да не запрещает никому епископ входить в церковь и слушать слово Божие, будет ли то язычник, или еретик, или иудей, до отпуста оглашенных» (*Bruns. Canones*. P. 149).

³ ПА VIII, 6—9.

Первая из них имеет надпись «Молитва приношения (анафора. — Н. У.) епископа Сарапиона». Следующие 30 молитв имеют надпись «Молитвы Сарапиона, епископа Тмуиса». Поскольку эти малочисленные молитвы по их содержанию относятся к молитвам греческого евхологиона, проф. А. А. Дмитриевский обобщил их под названием «Евхологион». Он сохранил правописание имени составителя молитв — Сарапион и эти молитвы опубликовал на греческом языке с переводом на русский¹.

Сарапион принадлежал к клиру Александрийской Церкви. Около 282 года он был поставлен начальником огласительного училища. Здесь, в Александрии, позднее он сблизился со свт. Афанасием. Во время арианской смуты Сарапион удалился в пустыню. Здесь около него скоро образовалась монашеская община. Сарапион стал ее игуменом. В пустыне же Сарапион встретился с преп. Антонием и преп. Макарием Великим. Сарапион ценил дружбу с тем и другим великими подвижниками. После смерти преп. Антония он написал его житие, а позднее и житие преп. Макария.

Св. Афанасий, вступив в 326 году на Александрийскую кафедру, вызвал Сарапиона из пустыни и хиротонисал его во епископа города Тмуиса в Нижнем Египте. Дружеские отношения между Афанасием Великим и епископом Сарапионом во всей полноте проявились во время преследования св. Афанасия арианами. Когда император Констанций во внутренней политике занял сторону ариан и Афанасий должен был покинуть Александрию и бежать в Рим, Сарапион энергично выступил в защиту своего друга. В числе ста епископов он подписал адресованное ко всем епископам письмо о положении дел в Александрийской Церкви, а после Сардикийского Собора в 355 году в числе пяти епископов отправился на Запад, где в это время находился император Констанций, чтобы доказать ему правоту Афанасия. Смелая речь Сарапиона вызвала гнев императора, и Сарапион был отправлен в ссылку. Год возвращения его из ссылки неизвестен. Неизвестен и год его кончины. Полагают — после 360 года².

Слова «Первой молитвы в воскресенье» — «Молю же, Духа Святого пошли в нашу мысль и дай нам изучить Божественное Писание от Святого Духа и истолковать ясно и достойно, чтобы весь присутствующий народ получил пользу», — указывают на то, что по прочтении этой молитвы следовали чтения из Священного Писания, а затем —

¹ Далее в сносках: *Дмитриевский. Евхологион Сарапиона. — Ред.*

² Там же. С. 6–8.

поучение. Последнее подтверждает также надпись над второй молитвой: «По востании после проповеди».

Далее даны семь молитв: 1) «Молитва об оглашаемых»; 2) «Молитва о болящих»; 3) «Молитва о плодоношении»; 4) «Молитва о Церкви», в которой испрашивалась помощь Божия всем верным — мужчинам, женщинам и детям; 5) «Молитва о епископе и о Церкви» (эта молитва состояла из ряда молений о членах Церкви, особо — о епископе, затем — о пресвитерах, диаконах, иподiakонах, о чтецах и толкователях, о всех принадлежащих к Церкви, особо — о монашествующих и девственницах, и о вступивших в брак мужчинах и женщинах, и о детях); 6) «Молитва коленопреклонения» и 7) «Молитва о народе». Последняя относилась не только к членам Церкви, но к народу в широком смысле значения этого слова, чтобы народ жил честно и непорочно, о начальниках, о свободных и рабах, о мужчинах, женщинах и детях, о бедных и богатых, о плавающих, путешествующих, о скорбящих, нуждающихся, о нищих, узниках и больных.

Отдельную группу составляли три молитвы руковозложения: 1) «Молитва на руковозложение оглашаемых», 2) «Молитва на руковозложение мирян» и 3) «Молитва на руковозложение больных». Исходя из данного расположения молитв, можно сказать, что оглашаемые слушали чтение Священного Писания и поучение, затем произносились о них молитвы и предстоятель читал над ними молитву руковозложения, после чего они удалялись из храма и все дальнейшее чинопоследование уже относилось к литургии верных.

После перечисленных двенадцати молитв в Евхологионе имеется приписка: «Все эти молитвы читаются перед молитвой приношения»¹.

Источником сведений о предъевхаристическом синаксисе Малоазийских Церквей является XIX правило Лаодикийского Собора². В эпоху римского владычества на Востоке Лаодикия была одним из экономически мощных и культурных центров Фригийской провинции (не следует смешивать с Лаодикией Сирийской — родиной ерессарха Аполлинария). Лаодикийская Церковь была основана апостолом Павлом, что видно из Послания к колоссянам: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было

¹ Там же. С. 14–16, 25–33.

² Время созыва Собора точно не известно. Во II правиле VI Вселенского Собора, подтверждающем общецерковное признание вселенских и поместных Соборов, Лаодикийский Собор поставлен между Антиохийским поместным (341) и II Вселенским (381). Чаще всего Лаодикийский Собор датируется 364 или 365 годом.

прочитано в Лаодикийской Церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (4, 16). Вторично Лаодикийская Церковь упоминается в Откровении апостола Иоанна Богослова в числе семи малоазийских Церквей: «Ибо ты говоришь: „я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды“; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг. Советую тебе купить у Меня золото, огнем очищенное, чтобы тебе обогатиться, и белую одежду, чтобы одеться и чтобы не видна была срамота наготы твоей, и глазною мазью помажь глаза твои, чтобы видеть» (3, 17–18).

Возможно, что духовная нищета жителей Лаодикии при наличии у них материального благосостояния, о чем писал апостол Иоанн, со временем проникла в церковную среду, что вызвало необходимость соборных определений — шестидесяти правил, касающихся прав и функций разных членов клира, взаимоотношений христиан с язычниками и еретиками, церковной дисциплины и богослужения. В частности, XIX правило гласит: «Подобает, во-первых, по беседах епископских (что подразумевает предварительное чтение священных книг. — *Н. У.*) особо творити молитву об оглашенных, а по исшествии оглашенных быти молитве о кающихся; когда же и сии приидут под руку и отыдут, тогда совершати молитвы верных три: едину, т. е. первую, в молчании, вторую же и третью с возглашением исполняти»¹.

Вышеприведенные литургические свидетельства в основном близки времени деятельности Василия Великого и Иоанна Златоуста. Каким же был предъевхаристический синаксис Каппадокийской Церкви и Церкви Константинопольской?

В житии Василия Великого, приписываемом его другу Амфилохию, епископу Иконийскому († 394), говорится, что святой Василий, будучи епископом, молился Богу, чтобы Бог даровал ему благодать и мудрость совершать Евхаристию собственными его, Василия, словами. На седьмой день непрерывной молитвы он сподобился видеть Христа с апостолами. Христос, предложив на престоле хлеб и чашу, сказал: «Да исполнятся уста твои хваления». После этого видения св. Василий, приступив к престолу, стал говорить и писать: «Да исполнятся уста мои хвалы, дабы мне воспевать славу Твою, Господи Боже наш, создавший нас и введый в жизнь сию» — и прочие молитвы. По освящении же даров он вознес хлеб, усердно молясь и говоря: «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш, от святого жилища Твоего и от престола славы Царствия

¹ Книга правил.

Твоего, и прииди во еже освятити нас, Иже горе со Отцем седяй, и zde нам невидимо спребываяй; и сподоби державною Твоею рукою преподати нам пречистое Тело Твое и честную Кровь и нам и всем людям». После возглашения «Святая святым», когда народ пропел «Един Свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь», Василий разломил Святой Хлеб на три части, одной из них причастился, другую взял с собой, чтобы сохранить ее до своей кончины, а третью положил в золотой ковчег в виде голубя и подвесил его над престолом¹.

Ренодот опубликовал коптскую литургию Василия Великого (в переводе на латинский язык) и параллельно с ней греческий текст «Литургии Василия Великого александрийской»². Из упомянутых в житии Василия Великого пяти молитв в публикации Ренодота отсутствует молитва возношения «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш». В каком веке было написано житие свт. Василия, неизвестно, но агиограф записал те молитвы, которые существовали в его время. Возможно, что молитва «Вонми, Господи», отсутствующая в списках, опубликованных Ренодотом, не принадлежит Василию Великому. Предположение подтверждается тем, что из всех евхаристических молитв литургии Василия Великого, начиная с молитвы «Господи Боже наш, создавший нас» и кончая заамвонной «Благословляяй благословяция Тя, Господи», только молитва «Вонми, Господи» обращена к Господу Иисусу Христу, прочие же — к первому Лицу Святой Троицы — Богу Отцу³. Хотя опубликованные Ренодотом коптский и греческий списки имеют позднейшие дополнения — Символ веры, возглашение «Изрядно о Пресвятей», однако, по мнению Ренодота, греческий список «Литургии Василия Великого александрийской» был составлен до возникновения монофизитской ереси⁴. Вне сомнения, существовал и предъевхаристический синаксис, почему-то не упомянутый в изданном Ренодотом списке.

Проф. И. А. Карабинов относительно анафоры «Литургии Василия Великого александрийской» высказал мнение, что она «здесь очень сокращена и подверглась большим переделкам и изменениям; можно почти сказать про нее, что от нее осталось не больше трети»⁵.

¹ Житие Василия Великого.

² *Repaudot*. *Liturgiarum collectio*, I. P. 57–89.

³ *Красносельцев*. Сведения. С. 228.

⁴ *Repaudot*. *Op. cit.* P. XCVI.

⁵ *Карабинов*. Лекции по литургике (1).

В первой половине текущего столетия бенедиктинец о. Иероним Энгбердинг провел критическое исследование большого количества манускриптов древних анафор с именем Василия Великого — греческих, сирийских, арабских, армянских, коптских, эфиопских, грузинских и славянских — с учетом отраженного в них влияния древних Церквей. В результате четко определились четыре редакции: египетская, армянская, сирийская и византийская. Анафора египетской редакции в отличие от других носит черты доникейской, которые наблюдаются в лаконично изложенной анафоре Ипполита Римского: префацио представляет краткую доксологию только Богу Отцу. После «Санктуса» также кратко излагается догмат о воплощении Сына Божия. Отсюда краткий анамнесис приводит к нисходящему эпиклезису и интерцессии. В редакциях армянской, сирийской и византийской традиционная для доникейских анафор доксология Богу Отцу развита в догматическое изложение ипостасных свойств Бога Отца, после чего следует изложение ипостасных свойств Сына Божия и затем — Святого Духа. После «Санктуса» дано не менее пространное изложение истории домостроительства спасения рода человеческого. Историческое повествование переходит в анамнесис, затем следуют нисходящий эпиклезис и интерцессии. При тождестве композиции всех трех редакций сирийская все же превосходит армянскую, а византийская — сирийскую¹.

Другой бенедиктинец, Б. Капель, сделал текстуальный анализ богословского языка всех трех редакций и установил близость его с языком творений Василия Великого и, в частности, с языком трактата «О Духе Святом»². Отсюда исследователь сделал вывод, что опубликованная Ренодотом «Литургия Василия Великого александрийская» есть не что иное, как доникейская анафора Каппадокийской Церкви. При каких обстоятельствах она попала в Александрию и когда, неизвестно, быть может, была принесена самим Василием Великим во время его путешествия в Египет около 357 года. Надписание египетского списка именем Василия Великого объясняется традицией того времени — называть анафоры не по территориальному их происхождению и не по принадлежности их Церквам, а по имени предстоятелей Церквей; так, анафора Иерусалимской Церкви именуется анафорой апостола Иакова, Александрийской — анафорой апостола Марка.

¹ *Engberding*. Das eucharistische Hochegebet.

² *Capelle*. Les liturgies «basiliennes» (опубликовано вместе с этюдом J. Doresse и E. Lanne «Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile»).

Редактированная Василием Великим литургия вскоре была принята в Армении, в Сирии и в Византии, и всюду в нее вносились дополнения местного происхождения, что и дало позднее три редакции: армянскую, сирийскую и византийскую.

Само собой разумеется, что Василий Великий, будучи ревностным благоустроителем богослужения вообще, каким мы знаем его из переписки с неокесарийскими клириками¹, вносил благолепие и в совершаемую им Евхаристию. Подтверждением этому служат слова его друга, Григория Богослова, который говорит, что Василий устраивал εὐχὼν διατάξεις, εὐκοσμίας τοῦ βήματος² — «чинопоследования молитв и торжественные (разумеются обряды. — Н. У.) алтаря». (Конкретнее об этом будет сказано ниже.)

Св. Иоанн Златоуст в поучениях как антиохийского периода, так и константинопольского часто касался совершаемого им богослужения, его обрядов и священнодействий, что дает возможность в общих чертах восстановить богослужение его времени. Кстати, его служение в Антиохии было синхронно появлению «Постановлений апостольских». Их составитель в общих чертах изложил устройство храмов в то время (выделенный курсивом текст представляет интерполяцию составителя в текст сирийской Дидаскалии): «Когда ты, епископ, соберешь Церковь Божию, то, как бы кормчий великого корабля, приказывай составлять собрание с полным знанием дела, поручая диаконам, как бы корабельщикам, распределять места братьям, как пловцам, со всем тщанием и степенностью. И во-первых, само здание должно быть продолговато, обращено на восток, с притворами по обеим сторонам к востоку, подобно кораблю. В середине должен быть трон епископа, а по обеим сторонам его пусть сидит пресвитерство и стоят одетые в полном облачении диаконы, подобно матросам и надсмотрщикам над сидящими по сторонам корабля. По указанию диаконов в другой части (здания. — Н. У.) пусть сидят миряне с полным молчанием и благочинием; женщины должны занимать места отдельно, и они также пусть сидят, соблюдая молчание. В середине же чтец, встав на некотором возвышении, пусть читает книги» (следует перечень читаемых книг)³.

Составитель «Постановлений апостольских», как видно, в первую очередь обращал внимание на расположение в храме клира и народа

¹ В частности, письмо по поводу введенных им всеобщих богослужений (Письмо к неокесарийским клирикам, [III]).

² Григорий Богослов. Слово Василию.

³ ПА II, 57.

и поведение последнего, поэтому его сведения о внутреннем устройстве храма требуют дополнений.

Как в христианской археологии, так и в архитектуре до настоящего времени к внутреннему расположению храма чаще всего применяют название «базилика». И это не случайно. Внутренняя распланировка храма устраивалась по образцу зданий царских дворцов и государственных учреждений, предназначенных для оформления правовых актов — суда, нотариата и проч. От слова βασιλικός — «царский» происходит и термин «базилика». Это было помещение продолговатой формы, в котором был в противоположном конце от входа помост (τὸ βῆμα). Показательно, что этот термин, как и слово «базилика», вошел в литургический лексикон: в греческих богослужебных книгах им называется алтарь.

Расположенный в восточной части храма помост, достаточный по площади, предназначался для совершения таинства Евхаристии. Поэтому он отделялся от прочей части храма невысоким решетчатым барьером. Вход за этот барьер разрешался совершителям богослужения и народу, подходившему для причащения Святых Таин. Некрещеные или находящиеся под церковным запрещением стояли вне помоста и за барьер не допускались. В одной из бесед о нарушителях церковной дисциплины Златоуст говорил: «Я не допущу внутрь вот этой ограды, не сделаю причастником таинств, не позволю им прикоснуться к священной трапезе»¹. За решеткой, несколько поодаль от нее, висели завесы (или завеса), которые по выходе из храма тех, кто не мог присутствовать при совершении Евхаристии, поднимались, чтобы верные могли видеть совершаемое таинство. Относительно значения этих завес Златоуст говорил: «Ты еще прежде страшного времени страшись и бодрствуй, и еще прежде, нежели увидишь поднятые завесы и предшествующий сонм ангелов, возносись к самому небу»². В одной из бесед Златоуст указывает время поднятия завес. «Когда износится жертва и в жертву предлагается Христос, это Владычнее овча; когда слышишь „Помолимся все вместе“; когда видишь, что поднимаются завесы, то представляй себе, что разверзаются небеса и свыше нисходят ангелы»³. За завесами, несколько поодаль от них, стоял престол. У восточной стены храма на некотором возвышении стоял трон епископа и по сторонам от него — сидалища пресвитеров.

¹ Иоанн Златоуст. Беседа против оставивших церковь и ушедших на конские бега.

² Он же. Беседа XXXVI на Первое послание к коринфянам.

³ Он же. Беседа III на Послание к ефессянам.

В средней части храма возвышался амвон, на котором читались священные книги и произносилась проповедь. К западу от амвона стояли скамьи, на которых сидел народ во время чтения Писания и проповеди. Вдоль всей базилики с правой и с левой стороны были нефы, в которых могли находиться матери с малолетними детьми, больные. Из нефов были выходы в центральную часть храма к алтарному помосту. Описание общего вида интерьера храма дошло до нас в «Похвальном слове» Евсевия Кесарийского епископу города Тир Павлину, произнесенном в 313 году по случаю освящения великолепного храма, построенного Павлином. «Окончив построение храма, — говорил Евсевий, — он (Павлин. — *Н. У.*) украсил его возвышенными престолами в честь предстоятелей (имеются в виду седалища для епископов и пресвитеров. — *Н. У.*) и, кроме того, седалищами, расположенными в стройном порядке по всему храму (имеются в виду кресла для народа. — *Н. У.*), а на середине поставил «Святое Святых» — жертвенник (престол. — *Н. У.*). Но чтобы это святилище не для всех было доступно, он огородил его деревянной решеткой, украшенной до крайности тонким резным искусством, приводящим в удивление зрителей... в связи с боковыми его (храма. — *Н. У.*) стенами, и по обеим его сторонам весьма искусно устроил притворы, или просторные комнаты, соединяющиеся входами со средней его частью»¹.

Как видно из творений св. Иоанна Златоуста, в его время народ и епископ входили в храм к богослужению без особой торжественности. Епископ, прежде чем взойти на свой трон, делал поклон народу с приветствием «Мир всем». О значении этого приветствия Златоуст говорил: «Ничто не может сравниться с миром и согласием. Поэтому и отец ваш (епископ), войдя в церковь, не восходит на эту кафедру, не испросив вам мир, и, встав, не начинает вас учить, не преподав всем мир. И пресвитеры, когда хотят благословлять, прежде всего испросят мира для вас и потом уже начинают благословлять»². Приветствие миром произносилось не только при входе епископа и пресвитеров, но предстоятель преподавал народу мир неоднократно во время богослужения. «Когда входит предстоятель церкви, тотчас говорит „Мир всем“; когда поучает — „Мир всем“; когда благословляет — „Мир всем“; когда велит приветствовать — „Мир всем“; когда совершится жертва — „Мир всем“»³. Народ на приветствие отвечал: «И духови твоему».

¹ *Евсевий*. ЦИ X, 4.

² *Иоанн Златоуст*. Слово против иудеев.

³ *Он же*. Беседа III на Послание к колоссянам.

Епископ садился на свой трон, и начиналось чтение священных книг. Стоящий на амвоне чтец называл книгу, из которой будет предложено чтение. «Чтец, — говорит Иоанн Златоуст, — сперва говорит, чья книга, какого именно пророка, или апостола, или евангелиста, а потом произносит его изречения, чтобы вы лучше заметили их и знали не только содержание, но и причину написанного и то, кто сказал это»¹. Перед началом каждого чтения диакон возглашал «Вонмем» (Πρόσχωμεν)² (глагол προσχέω — «подливаю», «обливаю себя» одного корня с глаголом χώννυμι — «запружаю»). Златоуст говорит, что диакон этим словом «заграждает всем уста наложением молчания»³. Это образное выражение в переносном смысле означает абсолютное молчание. Позднее вошло в богослужебный язык слово σοφία, имеющее широкое значение: не только «мудрость» или «премудрость», но и «ясное знание», «сосредоточенность», «внимание». Этим словом диакон призывал к сосредоточенности мысли, а затем словом «вонмем» — к абсолютному молчанию.

Под влиянием традиции, унаследованной от синагогального богослужения, все чтения выслушивались сидя, но в IV веке появляется обычай выслушивать чтение Евангелия стоя, и в «Постановлениях апостольских» дается указание категорического значения: «Когда читается Евангелие, пресвитеры, диаконы и весь народ да стоят в полной тишине»⁴. На основе этого указания появилось возглашение «Σοφία. Ὁρθοὶ ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου». Неточный перевод прилагательного ὀρθός, что значит «прямой», «прямостоящий на ногах», и неправильная расстановка знаков пунктуации в славянском служебнике дали необъяснимую фразу: «Премудрость, прости, услышим Святаго Евангелия», — тогда как правильный перевод с учетом сказанного выше значения слова σοφία как призыва к сосредоточенности мог быть выражен проще: «Внимание! Стоя будем слушать Святое Евангелие».

Относительно чередования чтений с пением Иоанн Златоуст ничего определенного не говорит, но его слова «в наших собраниях Давид первый, средний и последний»⁵ могут быть поняты только в том смысле, что в совершаемом им богослужении, — а оно было связано с употреблением Псалтири по преимуществу, — пению уделялось достаточно времени. Толкуя Первое послание к коринфянам,

¹ Иоанн Златоуст. Беседа VIII на Послание к евреям. || ² От глагола προσχέω. — *Ред.*

³ Он же. Беседа XIX на Книгу деяний апостолов. || ⁴ ПА II, 57.

⁵ Он же. Беседа VI о покаянии [О покаянии, и на чтение о (грехе) Давида с женою Ури].

Златоуст говорит: «Некогда пело всё собрание в один голос, что и мы ныне делаем»¹. Из беседы же его на 17-й псалом выясняется, что это было респонсорное пение, широко в ту пору распространенное. Певец пел стихи псалма, а народ на каждый стих отвечал одним и тем же припевом. Этим способом пения достигалось активное участие всего народа в богослужении и заучивание священных текстов неграмотными. «Отцы наши, — говорит по этому поводу Иоанн Златоуст, — установили, чтобы народ, когда не знал всего псалма, подпевал из псалма стих сильный, заключающий в себе какое-либо высокое учение, и отсюда извлекал потребное наставление»².

После чтений произносилась проповедь. Это видно хотя бы из слов, с которыми Златоуст во время проповеди обратился к рассеянному слушателю: «...ты, который пришел сюда напрасно, скажи, какой пророк, какой апостол беседовал ныне с нами и о чем? Но ты не можешь сказать этого, потому что в это время ты о многом беседовал сам с собой как бы во сне и не слышал того, что вне тебя происходило в самой действительности»³.

После проповеди следовала молитва об оглашаемых. «Мы, — говорит Златоуст, — преподав сначала наставление, потом молимся за вас, и это знают посвященные в тайны»⁴. В другой беседе он обстоятельно излагает диаконские прошения вышеупомянутой молитвы об оглашаемых, упоминает об их коленопреклонном стоянии и об отпуске их⁵. В другом случае он упоминает о молитве верных, об одержимых от духов нечистых и кающихся⁶ и о начале собственно евхаристического богослужения. «Когда удалим из священной ограды недостойных участвовать в святой трапезе, нужна будет другая молитва»⁷.

Обзор литургических памятников, касающихся предъевхаристического синаксиса, закончим сведениями, сообщаемыми о том же синаксисе в трактате Псевдо-Дионисия «О церковной иерархии». В прошлом столетии в связи с его публикацией первая строка этого трактата «Дионисий пресвитер сопресвитеру Тимофею» вызвала литературную дискуссию.

Западные церковные историки высказались категорически не в пользу принадлежности трактата св. Дионисию Ареопагиту,

¹ Иоанн Златоуст. Беседа XXXVI на Первое послание к коринфянам.

² Он же. Беседа на [1]17-й псалом.

³ Он же. Беседа XIV * [XXIV] на Послание к римлянам.

⁴ Он же. Беседа XI на Первое послание к солунянам.

⁵ Он же. Беседа II на Второе послание к коринфянам.

^{6,7} Он же. Беседа XVIII на Второе послание к коринфянам.

обращенному в Афинах апостолом Павлом (Деян. 17, 34), мотивируя это тем, что содержание трактата не соответствует исторической действительности не только апостольского времени, но и последующих столетий до IV включительно¹. Русские отнеслись по-разному. Проф. К. Скворцов приписывал трактат Дионисию Александрийскому². Епископ Порфирий (Успенский) отстаивал принадлежность трактата Дионисию Ареопагиту³. Автор «Исторического учения об отцах Церкви» архиепископ Черниговский Филарет воздержался от суждений по данному вопросу. Проф. И. В. Попов пришел к выводу, что трактат мог появиться не ранее 476 года и не позднее двадцатых годов VI века⁴. Такого же мнения держался проф. В. В. Болотов⁵.

Если время написания трактата «О церковной иерархии» считается изысканиями профессоров И. В. Попова и В. В. Болотова установленным, то имя автора остается неизвестным. Называли имена патриарха антиохийских монофизитов Севира (512–518), антиохийского монофизитского патриарха Петра Гнафея († 488). Проф. Ш. И. Нуцубидзе на основании сопоставления системы богословия Петра Ивера⁶ с мыслями автора «ареопагитик» высказался за принадлежность трактата «О церковной иерархии» перу Петра Ивера⁷, но «розыски пока еще не привели к общеприемлемому результату»⁸.

В трактате о предъевхаристическом синаксисе сообщаются краткие сведения. Священник, совершив перед престолом молитву, кадит весь храм. Возвратившись к престолу, он начинает вместе с клиром петь псалмы. Затем полагалось чтение Священного Писания, после чего совершался отпуст оглашаемых, одержимых и кающихся. Верные оставались для участия в Евхаристии⁹.

Из обзора представленных свидетельств, касающихся предъевхаристического синаксиса от времени Иустина Мученика до начала VI столетия, вытекает вывод, что в основе этого богослужения лежала традиция иудейского синагогального¹⁰, освященного примером Самого Господа, Который после сорокадневного поста и молитвы

¹ Koch. Dionysischen Schriften. S. 353–420.

² Скворцов. Исследование о Дионисии Ареопагите.

³ Порфирий, еп. Дионисий Ареопагит; Афонские монастыри. С. 115–194.

⁴ Попов. Дионисий Ареопагит. Стлб. 1079.

⁵ Болотов. Об ареопагитских творениях.

⁶ Житие Петра Ивера.

⁷ Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита.

⁸ Altaner, Stuiber. Patrologie. S. 503.

⁹ Писания святых отцов, I. С. 71.

¹⁰ Скабалланович. Толковый типикон. С. 8–15.

в пустыне начал Свое благовестие в синагогах иудейских («И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» — Мф. 9, 35; ср. Мк. 6, 2–6; Лк. 4, 15–30). Через синагогу неслось благовестие Христово апостолами вне пределов Палестины (см. Деян. 13, 14–49; 14, 1–17; 17, 1–4; 10–12; 17; 18, 4; 19, 8–10). Преследование Иерусалимской Церкви, о котором повествуется в 8-й главе Деяний апостольских, привело апостолов и первых их последователей к разрыву с ветхозаветным иудейством. С этого времени апостолы проводят свои синаксисты, христианские по содержанию и иудейские по форме, из которых общие молитвы, чтение Священного Писания, пение псалмов и поучение служили для общего назидания (см. 1 Кор. 14, особенно стихи 23–33). Более того, апостол Иаков, брат Господень, говоря о христианском молитвенном помещении, называет его синагогой (Иак. 2, 2). Слова его «если в собрание ваше» в греческом читаются *ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν*.

Церковь — таинственное тело Христово, духовный организм, вечно обновляемый действием живущего в ней Святого Духа. Состоя из людей разных национальностей и культур, в различные социальные эпохи она вносила коррективы в ту литургическую традицию, которую унаследовала от апостольского времени. Читатель уже мог заметить, что в то время как в «Паломничестве» Этерии, в евхологионе Сарапиона Тмуитского и в «Завещании» упоминается только один разряд людей, не допускаемых к участию в Евхаристии, — оглашаемые, то XVII правило Лаодикийского Собора называет два: оглашаемые и кающиеся, Иоанн Златоуст и Псевдо-Дионисий — три: оглашаемые, одержимые от духов нечистых и кающиеся, а в Климентовой литургии насчитывается четыре разряда: оглашаемые, одержимые от духов нечистых, просвещаемые и кающиеся. В евхологионе Сарапиона Тмуитского, кроме оглашаемых, названы еще болящие, о которых произносилась особая молитва. Эти люди присутствовали в молитвенном собрании и после молитвы о них принимали руковоложение тоже с особой молитвой. Кроме того, в евхологионе имеется еще особая молитва о плодоношении, чего не встречаем в синаксисте других рассмотренных памятников.

Это разнообразие могло быть в первую очередь следствием пережитых Церковью чрезвычайных обстоятельств в эпоху гонений на христиан, но могли быть еще причины, вызванные особенностями местного церковного быта. Было бы ошибочным искать точного совпадения в богослужении небольшого египетского городка

Тмуиса и Иерусалима, который являлся центром церковной жизни не только для христиан Палестины, но и для всех христиан, рассеянных по необъятным пределам Римской многонациональной империи.

Все это — свидетельства внутренней жизни Церкви, и их изучение имеет важное значение не только для литургиста-исследователя, но и для служителя Церкви, чтобы осмысленно совершать то или иное священнодействие или обряд. В этом плане мы должны осветить в историческом аспекте все перечисленные компоненты предъевхаристического синаксиса и, прежде чем говорить о новых, проследить историю древних, насколько позволяют источники.

Первый компонент — чтение священных книг. До V века круг книг, употребляемых для чтения в церкви, был весьма многочисленным. Кроме канонических и неканонических книг Ветхого Завета, читались все книги Нового Завета, но относительно некоторых высказывалось сомнение в их подлинности. Евсевий говорит, что первое послание апостола Петра «вообще принимается». О втором же писал: «Известное под именем второго его послания, по дошедшим до нас преданиям, не было заветным, хотя многие признавали его полезным и ревностно читали вместе с другими писаниями»¹. Относительно писаний апостола Иоанна Евсевий писал: «Из писаний Иоанна, кроме Евангелия, как нынешние, так и древние христиане признают без всяких споров и Первое его послание, а касательно двух прочих противоречат между собой. Мнение же о его Откровении еще и ныне колеблется в ту или другую сторону»². Лаодикийский Собор называет все книги Нового Завета каноническими, но не упоминает Откровения³. Карфагенский Собор 318 года относит Откровение к каноническим книгам⁴. Афанасий Великий считает Откровение канонической книгой⁵, Григорий Богослов не упоминает в числе канонических книг Откровение⁶. Амфилохий Иконийский († 394), перечисляя канонические книги Нового Завета, говорит, что некоторые называют Послание апостола Павла к евреям неподлинным. Относительно соборных посланий он пишет, что некоторые считают таковыми все семь, другие — только три: Иакова, Петра и Иоанна; иные же — три Иоанновы, два Петровы и Иудино; Откровение же

¹ *Евсевий*. ЦИ III, 4* [ЦИ III, 3, 1]. || ² Там же. 24.

³ Книга Правил. LX правило Лаодикийского Собора.

⁴ Там же. XXXIII правило Карфагенского Собора.

⁵ *Афанасий Великий*. Послание XXXIX.

⁶ *Григорий Богослов*. О подлинных книгах.

иные причисляют к священным книгам, а многие называют неподлинным¹. С другой стороны, в «Правилах апостольских» в числе священных книг отсутствует Откровение, но внесены два послания Климента², а в правилах Карфагенского Собора 318 года в числе канонических книг названа книга Еноха³. Евсевий ссылается на «записки о мучениках» и упоминает составленную им «книгу о мучениках»⁴. Карфагенский Собор 397 года постановляет: «Пусть читаются и впредь страдания мучеников, когда совершаются ежегодные памяти их»⁵. Читались и сочинения из святоотеческой письменности. Блаж. Иероним пишет о преп. Ефреме Сирине: «Ефрем, диакон Едесской церкви, много написал на сирийском языке и достиг такой известности, что в некоторых церквах его сочинения читаются публично после чтения Писаний»⁶.

По мере того как устанавливался кодекс канонических книг Нового Завета, чтения из ветхозаветных книг, а также из житий святых и святоотеческой письменности относились на вечернее и утреннее богослужение, на литургии же читали Апостол и Евангелие. Сокращение количества чтений не могло не отразиться на количестве псалмов, чередовавшихся с чтениями, и на количестве исполняемых стихов. Самое раннее свидетельство этих изменений восходит к первой половине V века. Его источники — лекционары: библиотеки Иерусалимского армянского патриархата № 121 (время составления относят к 417–439 годам) и Парижской национальной библиотеки № 44 (439–450 годы). В обоих памятниках указаны чтения, которые полагались в иерусалимском храме Воскресения и на других святых местах города и ближайших окрестностей его. В частности, в праздник Крещения Господня, с которым в Палестине одновременно воспоминалось и событие Рождества Христова, торжественное богослужение совершалось в Вифлееме. Следует заметить, что в Палестине существовал обычай при посещении того или иного святого места прочитать из Священного Писания что-либо относящееся к данному месту, спеть соответствующий псалом и завершить посещение молитвой. Об этом обычае паломников многократно упоминает Этерия при описании посещения ею

¹ Амфилохий Иконийский. Письмо к Селевку.

² Апостольские правила, LXXXV.

³ Книга Правил. XXIV (XXXIII) правило Карфагенского Собора.

⁴ Евсевий. ЦИ IV, 15.

⁵ Книга Правил. XXIV (XXXIII) правило Карфагенского Собора.

⁶ Иероним, блаж. О знаменитых мужах, CXV.

святых мест¹. В силу этого обычая 5 января вечером собирались «на месте пастырей»², где, по преданию, в ночь Рождества Христова несли ночную стражу у стада вифлеемские пастухи и где они первыми услышали ангельскую весть о рождении Спасителя (Лк. 2, 8–20). Здесь совершали литию, которая начиналась респонсорным пением 22-го псалма «Господь пасет мя». Этот же стих служил припевом к прочим стихам псалма. Затем пели «Аллилуиа» и 2-й стих 79-го псалма: «Пасый Израиля, вонми, наставляяй яко овча Иосифа». По исполнении аллилуиария читалось Евангелие от Луки (2, 8–20): начало «И пастырие бяху в той же стране, бдяще», конец «И возвратишася пастырие, славяще и хваляще Бога о всех»³. По окончании евангельского чтения, надо полагать, была соответствующая молитва. После нее шествие направлялось в пещеру Рождества Христова⁴. Здесь совершалось продолжительное ночное богослужение, состоявшее из одиннадцати ветхозаветных чтений, чередовавшихся с пением псалмов⁵. Затем следовала литургия, которая начиналась респонсорным пением 2-го псалма «Вскую шаташася языцы» с антифоном к нему «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты. Аз днесь родих Тя» (стих 7). Далее — Апостол (Тит. 2, 11–15: начало «Явися благодать Божия спасительная всем человеком», конец «Да никтоже тя преобидит»). «Аллилуиа»; стих 1-й из 109-го псалма: «Рече Господь Господеви Моему: седи одесную Мене», Евангелие (Мф. 2, 1–12: начало «Иисусу рождшуся в Вифлееме Иудейстем во дни Ирода царя», конец «Иным путем отыдоша во страну свою»)⁶.

В данных памятниках мы встречаем пение «Аллилуиа» со стихом псалма, т. е. аллилуиарий.

В настоящее время аллилуиарий произносится чтецом, читавшим Апостол, поэтому аллилуиарии помещены в книге «Апостол» и в других богослужебных книгах они следуют за апостольским

¹ *Этерия*. Паломничество, III, IV, X–XII, XIV–XVI, XIX–XXI, XXIII.

² «Местом пастырей», или «Паствой», называется место, с которым предание связывает явление пастухам ангела, возвестившего о рождении Иисуса Христа. Самое раннее сообщение об этом месте принадлежит *Этерии* (Паломничество, [XLII]): «В далеке оттуда (имеются в виду гробницы царей иудейских в Вифлееме. — Н. У.) есть церковь, которую зовут “У пастырей”, где теперь большой цветник, тщательно кругом обнесенный стенами, и там находится очень светлая пещера, имеющая алтарь в том месте, где пастырям во время их бдения явившийся ангел возвестил рождество Христа». (ППС; 20. С. 185).

³ *Reponx*. PO 168. P. 215 (77).

⁴ Эта пещера расположена на расстоянии около километра от «места пастырей». По словам *Евсевия*, мать императора Константина Великого воздвигла при этой пещере храм и всячески украсила священную пещеру (Жизнь Константина, III, 41. 43).

⁵ *Reponx*. Op. cit. P. 211(73)–215(77). || ⁶ *Ibid*. P. 215(77).

чтением, но идейно пение аллилуария связано с евангельским чтением. Как видно из лекционаров, и краткое богослужение «на месте пастырей», и литургия в Вифлеемской пещере начинались респонсорным пением псалма, соответствующего месту и времени. Если бы аллилуарий был идейно связан с чтением Апостола, то его не пели бы «на месте пастырей», поскольку там не было чтения Апостола. В литургии он оказался между чтениями Апостола и Евангелия в соответствии с XVII правилом Лаодикийского Собора, согласно которому «не должно в церковных собраниях псалмы совокупляти един к другому, но чрез промежуток по псалме быти чтению».

От рассматриваемой эпохи мы не имеем указаний на начало и окончание чтения Евангелия пением «Слава Тебе, Господи». Древнейшее указание на аккламации народа перед чтением Апостола и Евангелия имеется в Мозарабском миссале, первоначальные записи которого связывают с именами Мартина, архиепископа Бракаренского, уроженца Паннонии, долго жившего на Востоке († 580), его современника Иоанна, епископа Жирондского, 17 лет жившего в Константинополе, Леандра, епископа Севильского († 600), тоже долго жившего в Константинополе и находившегося в дружеских отношениях с патриархом Константинопольским Иоанном Постником и папой Григорием Великим († 604) и, наконец, с именем Исидора, епископа Севильского, более других трудившегося по устройению богослужения в Испании и оставившего труды, касающиеся литургических вопросов.

В Мозарабском миссале¹ указано народу на диаконские слова о предстоящем апостольском чтении отвечать «Благодарение Богу», а на евангельское — «Слава Тебе, Господи». По окончании того и другого чтения народ говорил «Аминь»².

Аллилуарий более раннего происхождения, нежели фраза «Слава Тебе, Господи», поскольку слово «Аллилуиа» по существу представляет вербальное выражение эмоций благодарности и оно, как и слово «аминь», представляющее вербальное выражение эмоций абсолютного согласия, было унаследовано христианами от апостольского времени. В этом смысле понятны слова блаж. Августина, который писал, что «„аминь” и „аллилуиа” никому непозволительно на собственный язык переводить, но всем народам должно воспевать

¹ Мозарабский миссал был издан на латинском языке *Х. Даниелем* (Codex Liturgicus, I). Русский перевод в СДЛ, IV. С. 115–129 (предисловие) и 129–158 (чинопоследование).

² СДЛ, IV. С. 137.

еврейским словом»¹. Возможно, что аккламация «Слава Тебе, Господи» тоже восточного происхождения; быть может, она появилась в VI веке и западные епископы, о связях которых с востоком и, в частности, с Константинополем было упомянуто выше, заимствовали ее. Рассматривая литургию как действие, должно сказать, что эта аккламация, следуя непосредственно за аллилуиарием, усиливала выразительность момента чтения Евангелия.

Опубликованный в 1912 году прот. К. Кекелидзе «Иерусалимский канонарь» VII века, в котором изложено богослужение на праздник Рождества Христова, позволяет нам проследить дальнейшую историю псалмов, которыми в Иерусалиме начинали моление при посещении святых мест, а также и литургию. Как видно из канонаря, празднование в честь Рождества Христова к этому времени было уже перенесено с 6 января на 25 декабря. Богослужение начиналось, как и в первой половине V века, «в Пастве», но состав его песнопений несколько изменился. Произносились ектения, читалась молитва, после которой пели ипакои: гласа 8-го «В вышних слава, на земле мир» со стихами «Земля даде плод свой, благослови ны, Боже, Боже наш» и «благослови ны, Боже; и да убоятся Его вси концы земли» (Пс. 66, 7—8), другой ипакои — «Исаия убо предрече, се Дева». Произносились еще ектения и молитва. После этих нововведений канонарь указывает произношение прокимна гласа 6-го «Господь пасет мя, и ничтоже мя лишит», аллилуиария гласа 2-го «Пасый Израиля, вонми» и чтение Евангелия от Луки (2, 8—20), т. е. то же, что и в Иерусалимском и Парижском лекционарах. Но и это старое в канонаре частично изменено, а именно: вместо респонсорного пения 22-го псалма указано петь только первый стих его, который в лекционарах имел значение антифона и, следовательно, там повторялся несколько раз. В канонаре указана его гласовая принадлежность (глас 6-й), чего в антифонах для народного пения не было; и здесь ему дано новое название — прокимен². То же самое произошло со 2-м псалмом, указанным в лекционарах для респонсорного пения в начале литургии. В канонаре 2-й псалом вовсе не упоминается. Сохранен только стих [7-ой] «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты. Аз днесь родих Тя», и дан еще стих [8-ой] «Проси от Мене, и дам». Для их пения указан глас 2-й, и все это названо прокимном³. Итак, к VII веку появляется новый вид песнопения — прокимен. Само это слово от греческого

¹ Августин, *блж.* Послание CLXXVIII.

² Кекелидзе. Иерусалимский канонарь. С. 43. || ³ Там же. С. 48.

проблема — «предлежу» указывает на место его в богослужении перед тем или иным чтением священных книг. Модификация, по-видимому, происходила в VI веке прежде всего вследствие развития гимнографии. В канонаре мы видим сверх прокимна и аллилуария еще два ипакои. В ночном богослужении ветхозаветные чтения чередуются уже не с псалмами, а с тропарями¹. Немалое значение имело также включение литургии в суточный круг богослужения, что относится к VI веку. По лекционарам, Богоявленское богослужение (оно же было и Рождественским) состояло из краткой литии «на месте пастырей», продолжительного ночного богослужения в пещере Рождества Христова и литургии. Литургия в сочельник не совершалась, поскольку это был день строгого поста. В канонаре указано, придя в Вифлеемскую пещеру, служить вечерню с чтением паремии, Апостола и Евангелия и литургию²; и уже после этого начинали ночное богослужение с двенадцатью чтениями и затем — литургию. Следует заметить, что в канонаре указано начало богослужения «на месте пастырей» на четыре часа раньше, чем указано оно в лекционарах³. Это можно объяснить только загруженностью данного богослужения вследствие указанных выше причин.

Итак, основой для прокимна и аллилуария было широко распространенное в церквах респонсорное пение, введенное в богослужение из соображений активного участия в нем народа в целях укрепления в памяти поющих назидательных мыслей священного текста.

Перейдем к рассмотрению истории последнего компонента предъевхаристического синаксиса — молитвам об оглашаемых. Начало оглашению как изуственному наставлению желающих принять крещение положила проповедь апостола Петра в день сошествия Святого Духа на апостолов (Деян. 2, 14–41). Такой же была катехизация диаконом Фидиппом евнуха, вельможи царицы Ефиопской (8, 26–39), проповедь апостола Павла (см. главы 13, 14, 17–19) и прочих апостолов и первых их преемников.

О них Евсевий пишет: «Много было тогда и других славных мужей, находившихся в первом ряду преемников апостольских. Как богоугодные ученики таких предшественников, они продолжали созидать церкви на основаниях, положенных всюду апостолами; более и более распространяли проповедь и сеяли спасительные семена Небесного Царствия по пространству всей вселенной. Многие из них

¹ Там же. С. 44–48. || ² Там же. С. 43–44. || ³ Там же. С. 43.

в то время, действием Божественного слова сильно увлекаемые к любомудрию, сперва исполняли спасительную заповедь, т. е. разделяли свое имущество бедным, а потом предпринимали путешествия и совершали дело евангелистов, с ревностью возвещая Христа людям, вовсе не слыхавшим слова веры, и сообщая им книги Божественных Евангелий. Положив основания веры в которых-нибудь чуждых странах и поставив там пастырями других с поручением возделывать новонасаждение, сами они, сопровождаемые Божественной благодатью и помощью, отходили в иные земли к иным народам, потому что сила Духа Божия тогда совершала чрез них еще много чудес, так что с первой проповедью все слушатели их, не сомневаясь (προθύμως), с полной готовностью и от души принимали веру в Творца всяческих»¹. Евсевий не только описывает процесс распространения христианства, но вместе с тем объясняет необычное для его времени принятие крещения без предварительной катехизации. «Сила Духа Божия тогда совершала чрез них еще много чудес», — говорит он. Чудо само по себе было достаточным основанием, чтобы «с первой проповедью все слушатели... не сомневаясь, с полной готовностью и от души принимали веру в Творца всяческих».

Известное в науке (как самое раннее) сообщение о предварительной катехизации желающего принять крещение принадлежит мученику Иустину. Иустин пишет: «После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие (имеется в виду принятие крещения и связанное с ним исповедание веры. — Н. У.), мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном, и о всех других, повсюду находящихся»². В данном кратком сообщении налицо факт крещения человека, который прошел предварительно катехизацию и мог дать «свое согласие», т. е. изложить свою веру. Сколько времени продолжалась эта катехизация, остается неизвестным. Показательно также то, что Иустин говорит о принимающем крещение в единственном числе, а не во множественном. Возможно, что в это время катехизация была не массовой, а индивидуальной, а потому и совершение крещения не было приурочено к какому-либо празднику или дню недели. Скорее можно сказать, что в данном случае Евхаристия приурочивалась к крещению неофита, а не крещение его — к Евхаристии.

¹ Евсевий. ЦИ III, 37.

² Иустин Философ. I Апология, LXV, LXVI* [LXV].

Обратимся к «Апостольскому преданию» священномученика Ипполита Римского, написанному около 215 года¹. Автор «Апостольского предания», как видно из самого названия его труда, имел в виду изложить те литургико-канонические нормы церковного быта, которые существовали в Римской Церкви как ведущие свое начало от времени апостолов².

Здесь оглашение носит характер массового. Все желающие принять крещение впервые приходят (очевидно, к епископу) со своими учителями. Их спрашивают, по какой причине они обращаются к христианской вере. После их ответа учителя подтверждают сказанное. Беседующий с неофитами спрашивает об образе их жизни, семейном и социальном положении. Если неофит — раб христианина, то устанавливают, считает ли господин этого раба достойным принятия христианской веры. Если господин — язычник, то наставляют раба угождать господину. Если неофит — женатый или замужняя, то наставляют их, чтобы жена или муж неофита были довольны им³. Св. Ипполит советует беседующему с неофитами интересоваться их делами и занятиями. Если род занятий неофита не соответствует святому званию христианина (содержатель публичного дома, художник или скульптор, изображающий идолов, актер, гладиатор и проч.), епископ ставит неофиту как условие — прекратить это дело или занятие⁴. Срок пребывания в разряде оглашаемых установлен в три года, но для усердно слушающих и совершающих добрые дела он может быть сокращен. «Пусть принимаются во внимание не время, а само поведение, которое только и должно обсуждаться»⁵. Оглашения происходили в храме, где, кроме оглашаемых, присутствовали и верные. По окончании оглашения совершалась отдельная молитва об оглашаемых⁶. Катехизатор, кто бы он ни был, клирик или мирянин, по прочтении молитвы об оглашаемых возлагал на них руки, молился о них и отпускал их⁷.

Итак, «Апостольское предание» говорит только об одном разряде — оглашаемых. Когда же появились такие разряды, как одержимые от духов нечистых, просвещаемые и кающиеся? Появление

¹ И. Юнгман относит написание «Апостольского предания» к 217 году (The early Liturgy. P. 92); Г. Дикс (The Apostolic Tradition of St. Hippolytus. P. XXXV–XXXVII), Б. Алтанер и А. Штуйбер (Patrologie. S. 83), Дж. Квастен. (Patrology. P. 180) считают наиболее вероятной датой 215 год.

² Я пользуюсь реконструкцией Б. Ботта (La Tradition de Saint Hippolyte) и русским переводом прот. П. Бубуруза «Апостольских преданий».

³ Ипполит Римский. Апостольское предание, XV.

⁴ Там же. XVI. || ⁵ Там же. XVII. || ⁶ Там же. XVIII. || ⁷ Там же. XIX.

этих разрядов следует отнести к III веку и причины их появления искать в условиях жизни Церкви в этом столетии. По-видимому, первым появился разряд просвещаемых и местом его происхождения была Александрия. Гонение, поднятое против христиан Марком Аврелием (161–180), по своей жестокости превосходило гонение императора Траяна и было неожиданным. Евсевий приводит в отрывках апологию, написанную императору в защиту христиан Мелитоном, епископом Сардикийским, в которой последний выразил сомнение в подлинности императорского указа¹. Так это было не похоже на императора философа-стойка, идеалом которого был человек-мудрец, равнодушный ко всему окружающему, довольный сознанием своей внутренней свободы, во всех случаях и обстоятельствах жизни ищущий помощи только в самом себе и спокойно принимающий все, что ему посылает рок. Идеей фикс его деятельности было перевоспитание всех подданных в стойков. Ему чужды были вера в единого Бога и в спасение человека совне. В твердости веры христиан он видел их невежество. Безуспешность попыток перевоспитания христиан вызвала жестокое гонение на них, о чем Евсевий пишет: «Изумлялись зрители, видя, как мученики рассекаемы были бичами до самых глубоких жил и артерий, так что открывались взору их внутренности; под них подстилали морские раковины и острые осколки и вообще проводили через всякие роды пыток»². Не отрекшихся во время пыток сажали «в самые мрачные и убийственные тюрьмы, растягивали ноги на деревянных колодах»³. Верность Марка Аврелия стоической морали сказывалась в том, что «взятые под стражу при начале гонения и отрекшиеся от Христа были также заключаемы в тюрьму и претерпевали мучения; отречение не приносило им пользы. Исповедавшие себя тем, чем они были — христианами, заключаемы были как христиане, не обвиняясь ни в чем более, напротив, отрекшиеся содержались как человекоубийцы и беззаконники»⁴.

Марк Аврелий умер, не перевоспитав христиан. Напротив, их убежденность и правдивость на допросах перед судьями и мужество, с каким они переносили страшные мучения, заставляли многих язычников, среди которых немало было людей, принадлежащих к высшим слоям общества, задумываться, насколько целесообразным было поднятое против христиан гонение. В результате переоценки ценностей при сыне Марка Аврелия императоре Коммодe (180–192)

¹ *Евсевий*. ЦИ IV, 26. || ² Там же. 15. || ^{3,4} Там же. V, 1.

христиане оказываются на службе при императорском дворе, пользуются доверием императора и живут благополучно¹. В столице, как пишет Евсевий, «многие по богатству и происхождению знаменитые граждане целыми семьями и со всем родством обращались ко спасению»². Вторым преемником престола императора Коммода был Септимий Север (193–211). Его современник Тертуллиан об отношении императора к христианам писал: «Лица мужского и женского пола, принадлежавшие к сенаторскому сословию, о которых Север знал, что они исповедуют нашу религию, не только не терпели от него никакого зла, но он еще дал свидетельство в их пользу и противодействовал ярости народной, направленной против них»³. В 202 году этот император издал закон, запрещающий под страхом смертной казни прозелитизм как в иудейство, так и в христианство. Закон распространялся на принявших иудейство или христианство после его издания и, таким образом, ограничивал распространение христианства, но в то же время признавал ненаказуемой принадлежность к христианству принявших крещение до издания этого закона. Это уже означало частичное признание христианства как дозволенной религии. При этом императоре в Александрии становится известным Ориген, которому в его восемнадцатилетнем возрасте епископ Димитрий (180–231) поручил обучение оглашаемых в огласительном училище. Слава Оригена как талантливого педагога-наставника широко разнеслась в Александрии, и катехизаторское училище было наполнено людьми обоего пола, которые с утра до вечера приходили слушать катехизатора. Ориген же, видя, что он физически не может один преподавать нужные оглашаемым знания, разделил слушателей и пригласил своего друга Иеракла, прилежно занимавшегося богословскими предметами и сведущего в литературе и философии, и «поручил ему преподавание первых начал только что приступившим к учению, а сам стал заниматься с более совершенными»⁴. Об объеме знаний, которые Ориген считал необходимыми для «только что приступивших к учению» и «для «более совершенных», Евсевий говорит, что к Оригену обращался некий Амвросий, который сначала держался учения гностика Валентина и которого Ориген убедил в истине «так, как бы свет мгновенно озарил его сердце». К Оригену приходили «многие другие ученые мужи, привлекаемые повсюду разнесшейся

¹ *Иринея*. ПЕ IV, 30.

² *Евсевий*. ЦИ V, 21.

³ *Тертуллиан*. К Скапуле, IV.

⁴ *Евсевий*. ЦИ VI, 16.

славой его имени... Ревностно внимало ему бесчисленное множество еретиков и немалое число знаменитых философов, учась у него не только Божественной, но и внешней мудрости. Тех своих слушателей, в которых заметны были хорошие дарования, Ориген вводил в круг наук философских, преподавал им геометрию, арифметику и другие предуготовительные предметы, знакомил их с различными системами философов и объяснял написанные ими сочинения, делал на каждое из них свои замечания и взгляды, так что у самих язычников прослыл философом. Напротив, слушателей простых и менее образованных он заставлял изучать науки, входившие в круг обыкновенного воспитания, говоря, что знания доставят им немалое облегчение в уразумении и объяснении Божественных Писаний. Для сей-то цели познание светских и философских наук он считал нужным и для самого себя»¹.

Духовно-просветительская деятельность Оригена понятна в свете того положения, какое занимала Александрия в первые века христианства. Это был мировой центр науки и культуры. Предшественник Оригена по работе в катехизаторском училище и его учитель, известный в науке как Климент Александрийский, был основоположником христианской философии². Основы его философии развивали Григорий Богослов, Григорий Нисский и Псевдо-Дионисий³. Этой философией жила Византия в течение всего времени своего существования⁴. Александрия была передовой страной также в области математических наук, астрономии и космографии. I Вселенский Собор, решая вопрос о всеобщем праздновании Пасхи, руководствовался пасхалией Александрийской Церкви⁵ как наиболее точной, и александрийская пасхалия легла в основу современной православной. Естественно было и Оригену поднять и расширить курс наук катехизаторского училища.

Итак, Ориген разделил посещающих училище на две группы. Ту группу, которую поручил Иераклу, «заставлял изучать науки, входившие в круг обыкновенного воспитания» из тех соображений, что эти науки помогут оглашаемым легче освоить и собствен-

¹ *Евсевий*. ЦИ VI, 18.

² *Daniélou*. Message; в частности, гл. II — Катехизические данные (147—169); Климент, Ипполит, Ориген (с. 170—179); гл. III — Экзегес Климента Александрийского (217—233); Метод экзегеса Оригена (с. 249—264).

³ *Бычков*. Византийская эстетика; см., например, с. 28—34, 73—88 и др., где указаны творения христианских писателей, в основном по изданию Миня.

⁴ Там же. С. 88—107.

⁵ *Поснов*. История церкви 1054 года. С. 480.

по катехизаторские. Старшей группе он преподавал не только общеобразовательные науки, но и философские, знакомил учащихся с сочинениями философов и давал свою оценку этим трудам, настолько глубокую, что его самого стали называть философом. Новый объем курса наук для этой группы, необычный для катехизаторского училища, не позволял относить учащихся к оглашаемым. Эти ученики переросли фазу обычной предкрещальной катехизации. Их нужно было просветить, как Ориген просветил вышеупомянутого гностика Амвросия. Эта цель определила название слушателей Оригена. В отличие от оглашаемых их стали именовать просвещаемыми (φωτισόμενοι).

Перейдем к рассмотрению обстоятельств, вызвавших появление таких разрядов, как одержимые от духов нечистых и кающиеся. Одержимые духами нечистыми, а также и великие грешники существовали еще во времена апостолов. Апостол Павел именем Иисуса Христа изгнал нечистого духа из одержимой служанки, через прорицание доставлявшей доход ее господам (Деян. 16, 16–18). Он же в Коринфе предал блудника сатане «во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5, 5). Св. Ипполит Римский, устанавливая условия для допуска неофитов в оглашаемые, об одержимых демоном сказал определенно: «Если же кто-нибудь имеет демона, пусть не слушает слова учения, пока не очистится»¹. Он же заповедал, чтобы на оглашаемых в ближайшие дни до их крещения, очевидно, катехизатор возлагал руки и заклинал их, а в день крещения их заклинал сам епископ. Но все это еще не представляло собой массового явления. Во второй половине III века становятся известны разряды одержимых от духов нечистых и падших, которых Церковь не допускает до евхаристического общения и произносит о них особые молитвы. Это новое явление в жизни Церкви было связано с гонением императора Декия (249–251). Декий вступил на императорский престол спустя без малого семьдесят лет после смерти Марка Аврелия. Эти годы были временем постепенного изменения отношения империи к христианам, так что о последних предшественниках Декия Александре Севере и Филиппе Аравитянине слыла молва, якобы они сами были христианами. Декий для его времени был консервативен. Его идеалом было восстановление империи эпохи Августов, ее религиозных традиций, торжественных церемоний и обрядов жертвоприношения,

¹ *Ипполит Римский*. Апостольское предание, XV.

противниками чего были христиане, не признающие никаких богов, ни национальных, ни интернациональных, кроме единого Бога — Творца всего видимого и невидимого. Отсюда ему представлялась неизбежной полная ликвидация христианства в одних случаях путем увещания, в других, где увещание оказывалось безуспешным, посредством пыток до смертной казни включительно. В свете сказанного последовал эдикт, согласно которому все христиане, живущие в том или ином регионе империи, обязаны были в указанный срок явиться в местный магистрат и заявить, остается ли он (или она) при своей вере или отрекается от нее. Членам магистрата вменялось в обязанность всячески увещивать проходящих к отречению. Отрекшимся предлагалось доказать искренность ими сказанного участием в жертвоприношении. Неотрекшихся, а равно и не явившихся для участия в жертвоприношении подвергали пыткам и тюремному заключению. Упорствующих, несмотря на перенесенные пытки, убивали или сжигали. Полиции вменялось уклонившихся от явки в магистрат подвергать пыткам как преступников и казнить. Имущество казненных конфисковывалось.

Пытки и казни были не менее жестокими, чем при Марке Аврелии, но положение преследуемых осложнялось тем, что у многих христиан были родственники-язычники и казнь христианина рикошетом могла отразиться на родственнике-язычнике. Мысли о грозящих пытках и казни, страх за семью, которая после конфискации имущества казненного оставалась без куска хлеба, опасения за свободу родственников, хотя бы и язычников, не сообщавших властям о родстве их с казненным, — все это приводило христиан, в особенности оглашаемых, к тяжелым мыслям, и чем ближе подходило время их крещения, тем ужаснее становилось их нервное состояние. В «Постановлениях апостольских» они названы «одержимыми от духов нечистых» (ἐνεργουόμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων)¹, а Анкирский Собор определил их как обуреваемых (χευαζόμενοι)². Последнее определение кажется более удачным, чем первое. Это не были бесноватые вроде тех, о каких мы имеем представление из сообщений евангелистов, и их нельзя отнести к категории больных, страдающих припадками эпилепсии. Это были люди, страдающие депрессией, которая могла довести их до психофизического заболевания. Как могла помочь этим несчастным людям Церковь?

¹ ПА [VIII], 7.

² Книга Правил. XVII правило Анкирского Собора.

Только молитвой! Если силой молитвы христианские мученики могли переносить жестокие мучения, то сила молитвы могла помочь и этим страдальцам. Среди христиан нашлись люди мужественные, не страшась никаких мук, которые силой молитвы и убедительностью своих слов подкрепляли обуреваемых и тем облегчали их страдания. От греческого глагола ἐξορκίζω — «заклинаю», который евангелисты употребляли в повествованиях об изгнании бесов Господом, этих мужественных людей называли экзорцистами. Ассоциация между глаголом, которым евангелисты обозначали изгнание бесов, и ситуацией, какая создалась в Церкви во время гонения, охватившего все слои населения империи, бесспорно существовала. Она, эта связь, вытекала из христианского богословия, согласно которому источником всего доброго является Бог, источником всякого зла является диавол (δίαβολος) — «клеветник». Так, современник гонения епископ Александрийский Дионисий по поводу гонения Декия писал: «Настали времена, о которых Сам Господь возвестил, что наступят времена, когда и самые избранные близки будут к прельщению» (см. Мф. 24, 24)¹.

В функции экзорцистов входило проведение бесед с обуреваемыми. После беседы экзорцист возлагал на них руки и читал молитву о них. Как видно из «Апостольского предания», с приближением времени крещения обуреваемых беседы эти, а соответственно и молитвы о них учащались². Экзорцисты, как и прочие клирики, поставлялись особой молитвой.

Евсевий в одной из цитат из послания папы Корнилия к Антиохийскому епископу Фабию сообщает сведения о клире города Рима. У Корнилия было «сорок шесть пресвитеров, семь диаконов, семь иподиаконов и пятьдесят два человека заклинателей»³, т. е. больше, чем пресвитеров. Если такое количество экзорцистов было в одном Риме, то сколько же их было в центрах церковной жизни империи — в Лионе, Милане, Равенне, Карфагене, Александрии, Салониках, Афинах, Коринфе, Смирне, Ефесе, Антиохии Писидийской, Кесарии Каппадокийской, Лаодикии, Икони, Никомидии, Антиохии Сирийской, Кесарии Палестинской, Босре, Едессе, не считая необъятной периферии империи, где также проливалась кровь христиан и, следовательно, были обуреваемые. Служение экзорцистов было выразительным проявлением любви христианской и покорности воле

¹ Киприан Карфагенский. Письмо LXV к Сукцессу *[Евсевий. ЦИ VI, 41,10].

² Ипполит Римский. Апостольское предание, XX.

³ Евсевий. ЦИ VI, 43.

Божией, если мы учтем, что экзорцист постоянно рисковал за свою деятельность быть подверженным страшным мучениям и не менее мучительной смерти.

С окончанием гонений постепенно исчез разряд обуреваемых. Поэтому Лаодикийский Собор ограничил деятельность экзорцистов: «Не произведенным от епископа не должно заклимати ни в церквах, ни в домах»¹, а «Постановления апостольские» запрещают вообще поставлять экзорцистов, мотивируя это тем, что «славный подвиг заклинания есть дело добровольного благорасположения и благодати Божией через Христа наитием Святого Духа, потому что получивший дарование исцелений показуется через откровение от Бога и благодать, которая в нем, явна бывает всем. Если же нужно, чтобы он был епископом, или пресвитером, или диаконом, то рукополагается»². Итак, в данном случае рукоположение в заклинателя сохраняется как начальная степень при возведении в одну из высших степеней иерархии.

В литургико-канонических памятниках V века восточной половины Церкви экзорцисты уже не упоминаются. Римская Церковь дольше сохранила поставление в экзорциста как на особое церковное служение. Позднее это поставление стали совершать над хиротонисаемыми на одну из высших ступеней, что соответствовало приведенному выше указанию «Постановлений апостольских»³.

Несколько слов о разряде кающихся, или, что то же, падших. Это был довольно многочисленный разряд христиан, не допускаемых к участию в Евхаристии. Основная причина отречения, по словам священномученика Киприана Карфагенского, была в обмирщении христиан — не только мирян, но и пресвитеров и даже епископов⁴. Обмирщение же было следствием спокойной и благополучной жизни Церкви, которая создавалась благодаря благосклонному отношению к христианству большинства императоров, начиная с императора Коммода (180–192)⁵. В чем выражалась дисциплина церковного покаяния, видно из Канонического послания св. Григория,

¹ Книга Правил. XXVI правило Лаодикийского Собора.

² ПА VIII, 26.

³ *Неселовский*. Чины хиротесий и хиротоний. С. 24–29. Тридентский Собор постановил, чтобы при каждом храме были экзорцисты (XXIII правило). В действительности постановление Собора не исполняется. Впрочем, поставление экзорцистов было заимствовано из Понтификалов в богослужебную практику южно-украинской Церкви, где появилось «Восследование молебное о избавлении недугующаго от обуревания и насилия духов нечистых и молитвы заклинательныя техжде лукавых духов» (см. *Могила*. Требник. С. 300; Львовский требник. С. 373).

⁴ *Киприан Карфагенский*. О падших. || ⁵ Там же.

архиепископа Неокесарийского, чудотворца, современника гонений Декия и Валериана. В его время покаянная дисциплина имела четыре степени. Проходившие первую степень покаяния стояли вне храма, и здесь кающийся должен был просить у всех входящих в храм молитв за него. Проходящим вторую степень разрешалось стоять у дверей внутри притвора, так что они могли слышать чтение священных книг. С началом же молений об оглашаемых стоящие в притворе должны были покинуть его.

Лица, проходившие третью степень покаяния, назывались припадающими. Они стояли внутри врат не притвора, а храма, и покидали последний вместе с оглашаемыми.

Проходящие четвертую степень покаянной дисциплины назывались купностоящими. Они уже стояли в храме и не покидали его с оглашаемыми. Покаяние их завершалось через некоторый промежуток времени¹ причащением Святых Таин.

Ко времени Иоанна Златоуста и составлению «Постановлений апостольских» покаянная дисциплина изменилась. Здесь мы не видим ни стоящих вне храма, ни стоящих у дверей внутри притвора, ни стоящих у дверей внутри храма. Они стоят в храме вместе с оглашаемыми, обуреваемыми и просвещаемыми. О каждом из перечисленных разрядов диакон произносит особое моление, епископ читает особую молитву, которую соответствующий разряд выслушивает коленапреклонно и затем принимает от епископа руковозложение. Последними принимают руковозложение кающиеся, но они еще не допускаются до участия в Евхаристии и покидают храм. Такое изменение покаянной дисциплины можно объяснить тем, что хотя после Декия были жестокие гонения — императора Валериана (257–259), императора Диоклетиана и его соправителей (303–311), но их эдикты не имели в виду массовое преследование и розыск христиан. К тому же падшие в гонение Декия ко времени Диоклетиана если и были еще среди живых, то они уже прошли дисциплину покаяния.

В VII веке в большинстве Церквей молитвы об оглашаемых, обуреваемых и кающихся утратили свое значение. Иаков, епископ Едесский (около 640 — около 708), в письме к некоему пресвитеру Фоме о древней сирийской литургии по поводу этих молитв писал: «Наши отцы предали нам следующее. После чтения священных книг Ветхого и Нового Завета надобно произносить три молитвы.

¹ Книга Правил. XII правило Лаодикийского Собора* [Григорий Неокесарийский. XII послание].

Первая — об оглашаемых, когда диакон возглашает: „Оглашаемые, приступите”, т. е. чтобы они подошли под руку епископа или священника и, принявши возложение руки, вышли. Потом должна быть молитва об одержимых, которые при возгласе диакона «Одержимые, приступите» подходят под руку епископа или священника, которым научены, и уходят. Третья молитва совершалась о кающихся, которые по отпущении их диаконом выходили. Но все это в Церкви уже вышло из употребления, хотя диаконы в некоторых местах упоминают о том, возглашая то же по древнему обычаю»¹.

В иерусалимской литургии апостола Иакова моления об оглашаемых, обуреваемых и кающихся исчезают на рубеже нашего тысячелетия. Мессинский свиток (конец X века)² и Россанский кодекс (последняя четверть XI века)³ уже не имеют этих молитв. След их существования в прошлом остался в возглашении диакона после возгласа «Яко да под державою Твоею всегда храними» — «Никто из оглашаемых, если есть, никто из непосвященных, никто из одержимых с нами не связанный. Других узнавайте. Двери!»⁴. В александрийской литургии апостола Марка в том же Россанском кодексе молитвы об оглашаемых, обуреваемых и кающихся отсутствуют, и только перед пением «Иже херувимы» диакон возглашал: «Смотрите, чтобы никто из оглашаемых»⁵; в Ватиканском же свитке 1207 года⁶ еще есть ектения «Помолитесь, оглашаемые»⁷ и, кроме того, возглашение перед Херувимской песнью, как и в Россанском кодексе⁸. В современном константинопольском Иератиконе на литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста положена ектения об оглашаемых, а на литургии Преждеосвященных Даров — об оглашаемых и, кроме того, со среды четвертой седмицы ектения о просвещаемых⁹. Славянский Служебник дословно повторяет сказанное в греческом Иератиконе.

К началу второго тысячелетия нашей эры у исконно христианского населения Византийской империи дети принимали крещение в младенческом возрасте по вере родителей и восприемников. Исключение составляли дети-сироты, по тем или иным причинам

¹ СДЛ, III. С. 113.

² Петровский. Апостольские литургии. С. 26. || ³ Там же. С. 28.

⁴ Swainson. The Greek Liturgies. P. 238 (Россанский кодекс); о том же — в Мессинском, но в более пространной редакции.

⁵ Swainson. Op. cit. P. 22.

⁶ Петровский. Op. cit. С. 106; примеч. 1.

⁷ Swainson. Op. cit. P. 20. || ⁸ Ibid. P. 22.

⁹ Иератикон.

в младенчестве лишившиеся родителей и не имевшие восприемников, которые могли бы подтвердить факт крещения этих младенцев. По линии церковной благотворительности эти дети определялись в сировоспитательные дома и по достижении отроческого возраста принимали крещение. Кроме того, в условиях многоэтнического состава населения империи, где некоторую прослойку его составляли нехристиане, а также существования наемного войска из варваров (так называли византийцы иноземцев-язычников), всегда оказывались лица, желающие принять христианство. То же явление наблюдалось и в соседних с Византией странах, принявших христианство, — в Болгарии, Моравии, Чехии и в Киевской Руси. После крещения Руси равноапостольным Владимиром собственно христианское население составляли жители Киева, Новгорода, Ладоги, Пскова; периферии этих городов оставались языческими¹. Что же касается земель с прослойкой инородческого населения — Белозерья, Ростовской, Суздальской, Муромской, Рязанской, то они вместе с их городами-центрами оставались языческими до второй половины XI века². Таким образом, моления об оглашаемых и просвещаемых в то время еще не утратили своей актуальности. Сохранились византийские и славянские литургические памятники, непосредственно касающиеся подготовки к принятию крещения, причем в некоторых еще сохранились следы более раннего времени, например, указание оглашаемым снять свои одежды, а затем одеться и обуться, что в действительности имело смысл в тех случаях, когда завершение оглашения происходило непосредственно перед совершением таинства крещения.

В так называемом Дрезденском списке устава Великой константинопольской церкви, датируемом первой половиной XI века³, приводится обращение катехизатора к присутствующим в храме в Неделю Православия относительно желающих пройти катехизацию. На литургии после чтения Евангелия тот (очевидно, священник), который должен был оглашать готовящихся ко крещению, в сопровождении шести диаконов, по три справа и слева, поднимался

¹ Голубинский. История, I(1). С. 172, 209–210. || ² Там же. С. 198–210.

³ Рукопись под № 140 хранилась до второй мировой войны в Дрезденской (бывшей) королевской библиотеке. Во время войны при разрушении библиотеки рукопись была значительно повреждена огнем. Сохранившиеся полуобгорелые листы были реставрированы в типографии Гроттаферратского монастыря. Отдельные выписки из этой рукописи были опубликованы проф. А. А. Дмитриевским (Древнейшие типиконы). Я буду цитировать по упомянутому труду А. А. Дмитриевского.

на амвон и произносил первое огласительное слово: «Возлюбленные мои, истинные чада, зная вашу искреннюю веру во Христа и то, какое вы имеете уважение к Святому Крещению, напоминая вам и ныне об обычных порядках, просим: все, кто желает приводить к спасительному Христову крещению некоторых из близких вам, таковых уже приводите сюда, во святые церкви, дабы успеть заранее научить оглашаемых Божественным наставлениям в правилах веры. В самом деле, некоторые приступающие ко святому таинству не успевают ничему научиться из предлагаемого им наставления, и случается, что они сподобляются благодати, совершенно ничего не зная о благодати. Итак, каждый из вас, имея у себя такового, да приводит его прежде Крестопоклонной недели поста, ибо по прошествии ее без испытаний, помимо какой-либо крайней нужды, приводимых креститься в приближающийся пасхальный праздник мы не будем допускать»¹.

Заметим, что указание на вторую седмицу Великого поста как на крайний срок для вступления в разряд оглашаемых зафиксировано в правилах Лаодикийского Собора. «По двух седмицах Четыредесятницы не должно принимать ко крещению»². Тот же Собор указал, чтобы проходящие оглашение еженедельно по пятницам отчитывались перед епископом или перед пресвитером в освоенном ими знании основ христианского вероучения. «Крещаемым должно изучати веру, и в пятый день седмицы давати ответ епископу или пресвитерам»³.

В той же рукописи приведен обряд завершения оглашения, который патриарх совершал в Великую Пятницу между службами тритекти⁴ и вечерней. Заметим, что этот же чин с незначительным расхождением в деталях опубликован был Гоаром из Барбериновской рукописи № 77 конца VIII — начала IX века⁵. «Около полудня, когда патриарх по окончании тритекти садился для отдыха, в это время певчие из сиротовоспитательных домов восходили на амвон и пели псалом [14-й] „Господи, кто обитает в жилищи Твоем“. Привратники

¹ *Дмитриевский*. Древнейшие типиконы. С. 155—156.

² Книга Правил. XLV правило Лаодикийского Собора.

³ Там же. XLVI правило Лаодикийского Собора.

⁴ Так называлось великопостное богослужение, совершавшееся между третьим и шестым часами (по восточному времяисчислению), откуда происходит само название «тритекти». Это было богослужение, нарочито введенное для оглашаемых, как «младенцев по вере и незрелых по жизни во Христе» (*Диаковский*. Последование часов. С. 33—70).

⁵ *Goar*. *Εὐχολόγιον*. P. 279—281.

приготовляли в притворе детей и приводили их в храм. Певцы вторично пели псалом с припевом „Слава” и сходили с амвона. Старейший иподиакон поднимался на амвон и расстилал на нем ковер. Патриарх поднимался на амвон, совершал три поклона, троекратно благословлял народ свечами и произносил: „Мир всем”. Затем, сняв с себя омофор и отдав его стоящему позади архидакону, обращался к детям: „Стойте со страхом, благословляйтесь и разрешайтесь” (у Гоара — „раздевайтесь”). Сказав довольно пространное поучение детям, он говорил: „Горе руки ваша” — и произносил краткую ектению, на прошения которой народ отвечал троекратным „Господи, помилуй”. Патриарх благословлял трижды народ и возглашал: „Яко милостив и человеколюбец Бог еси” (по Гоару — прибавлял: „Оденьтесь и обуйтесь”). Сойдя с амвона, он шел в алтарь и читал молитву: „Владыко Господи Боже наш, призиви рабы Своя ко святому Твоему просвещению”. Затем выходил к предалтарной решетке. Диакон и восприемники подводили к нему детей. Если дитя было при матери, то диакон или восприемник также подводил его под благословение патриарха. Патриарх возлагал руку на голову каждого из оглашаемых детей, трижды дул на него и трижды его благословлял. Закончив благословение всех оглашаемых детей, он обращался к алтарю и давал возглас „Яко Ты еси просвещение наше”. Диакон [говорил] „Главы наша”, и священник читал молитву „Боже, Спасителю наш, Иже всем хотяй спастися”. Диакон [говорил] „С миром изыдем”, и священник читал особую заамвонную молитву»¹.

В той же рукописи имеется еще особый чин молитвы и благословения просвещаемых. Его совершал патриарх на литургии Преждеосвященных Даров, начиная со среды Крестопоклонной седмицы. В Уставе сказано, что «после молитвы об оглашаемых присоединяется и другая молитва, о готовящихся ко святому просвещению. Диакон говорил: „Помолитесь иже ко просвещению” и прочее; „иже ко просвещению главы ваша”. После этого постилали ковер „на обычном месте перед вторым антимином”»². «Патриарх садился на кресло. Диакон на амвоне возглашал: „Елицы ко просвещению приступите к руковозложению и благословитесь”. Восприемники приводили

¹ *Дмитриевский*. Указ. соч. С. 154–155.

² Антиминсами византийцы называли переносные столики, на которых можно было совершать литургию. На них также полагали царские одежды и знаки отличия высших придворных чинов для их освящения патриархом или в храме Святой Софии, или во дворце (*Беллев*. Byzantina, I. С. 168). Второй антиминос — кресло, на котором патриарх сидел во время хиротоний, в данном случае благословляя просвещаемых.

детей, готовящихся ко крещению, и патриарх благословлял каждого из них и дул на него. Затем он возвращался в алтарь. Диакон, стоящий на амвоне, возглашал: „Елицы ко просвещению приступите”. И диаконы, стоящие на солее, повторяя, говорили по обычаю подобные возгласы. Чинопоследование заканчивалось отпустом¹. По-видимому, это было чинопоследование, отличное от молитв и благословения оглашаемых, и, быть может, оно подобно древней александрийской практике совершалось над детьми-подростками, которые были более восприимчивы к катехизации, нежели те, которых относили к разряду оглашаемых. Поэтому их катехизацию начинали не с третьей седмицы поста, а с четвертой. Иначе трудно объяснить внесение изложенного обряда в ектению о просвещаемых, которую по традиции произносили, совершив этот обряд.

Ниже приводится полностью чинопоследование отречения от сатаны и сочетания со Христом из евхологиона VIII–IX веков Барбериновской библиотеки № 77, опубликованное Гоаром.

«Около шестого часа (по восточному времяисчислению) епископ приходит в храм, где уже находятся в сборе все готовящиеся ко крещению, и поднимается на амвон. Архидиакон возглашает: „Вонмем”. Епископ [говорит] „Мир всем” и обращается к оглашаемым со словами: „Стойте со страхом, перекреститесь, разденьтесь и развяжитесь. Вот концы вашего оглашения, наступило время вашего избавления, сегодня вы хотите изложить Христу грамоту о вере. Хартия, чернила и трость — это ваша совесть, язык и сердце. Смотрите, какое исповедание вы пишете, и не погрешите, чтобы не оказаться окраденными! Умиравшие распоряжаются и пишут свое завещание наследнику, вы же хотите утром, после ночи, умереть для греха. Теперь укажите и сделайте завещание. Сделайте наследником греха диавола и отдайте ему грехи как отеческое наследство. Если кто-либо из вас имеет в душе что-либо дьявольское, пусть бросит это ему. Мертвый не владеет имуществом, и в вашей душе пусть не останется ничего дьявольского. Поэтому поднимите ваши руки вверх как обыскиваемые ангелами, чтобы не было ничего дьявольского скрытым вами. Да не будет в вас вражды, и пусть никто не держит гнева, ни мести, ни лицемерия. Отбросьте всякую скверну и злобу диаволу. Стойте как пленники, потому что вас покупает Христос. Каждый из вас, как бы видя и ненавидя диавола, пусть дунет на него”.

¹ *Дмитриевский*. Древнейшие типиконы. С. 341.

И когда они дунут, он (епископ) начинает: „Взгляните в свою совесть и возьмите свое сердце, посмотрите каждый, что вы делали, и если в вас есть еще что-либо противное, с дуновением выплюньте”.

И когда они плюнут, говорит им: „Пусть не будет у вас иудейского лицемерия, пусть никто не будет двоемыслен о тайне. Слово Божие испытывает сердца ваши острее всякого меча обоюдоострого. Теперь диавол стоит на западе, скрипя зубами, хватая волосы, хлопая руками, кусая губы, неистово рыдая о своей потере и не веря в ваше освобождение. Поэтому Христос поставил вас против него, чтобы вы отреклись от него и, дунув на него, вступили в борьбу с ним. Диавол стоит на западе, где начало тьмы. Отрекитесь и дуньте”.

Когда же они дунут и обратятся, он говорит: „Итак, обратитесь на восток и соединитесь со Христом, чтобы никто не обидел вас, стойте со страхом. Все страшные и грозные присутствуют, все силы небесные сюда пришли, все ангелы и архангелы невидимо ваши голоса записывают, херувимы и серафимы ныне с неба смотрят принять ваши обеты и принести их Владыке, берегитесь, как вы отречетесь от врага и соединитесь с Создателем”.

И потом говорит им: „Повернитесь к западу, держа руки свои вверх, и что я говорю, то и вы говорите: ‘Отрекаюсь от сатаны и всех дел его, всего служения ему, всех ангелов его и всей гордыни его’ ”.

И так говорит трижды, и они отвечают то же. Потом спрашивает их трижды: „Отреклись ли от сатаны?” Они же говорят: „Отреклись”. И говорит им: „Дуньте на него”. И потом говорит им: „Обратитесь на восток, имея свои руки протянутыми. Стойте со страхом. Что говорю вам, то и вы говорите — И сочетаюсь со Христом и верую во единого Бога Отца Вседержителя... И в жизнь будущего века. Аминь”.

Это трижды говорит со всеми. Потом спрашивает их трижды: „Сочетались ли со Христом?” Они отвечают: „Сочетались”. И потом говорит им: „Поклонитесь Ему”. И читает молитву: „Благословен Бог, хотящий всем человеком в разум истинный прийти, ныне и присно и во веки веков. Аминь”.

И опять говорит им: „Вот, вы отреклись от сатаны и сочетались Христу. Запись совершена. Владыка ее имеет на небесах. Смотрите, сохраните обеты. Эта запись будет вам предъявлена в день суда. Не погрешите в главном, в том, в чем будете истязаны на страшном грозном том суде, когда силы небесные поколеблются и все человечество предстанет перед судом, тысячи ангелов и воинство архангелов и чины горних сил, когда река огненная и червь неусыпающий,

тьма крошечная. Тогда тебе будет дано прочитать твою записку. Если ты милостив и человеколюбив, тотчас примешь споспешников помилования. Если же будешь бесчеловечен, неотзывчив, немилостив и досадитель, клеветник на ничем тебя не обидевших, тогда предстанет перед тобой диавол, обличая тебя и говоря: 'Владыка! Он словом отрекся, а делом служил мне'. И огорчатся ангелы, и заплачут о тебе все и праведники. Конец же ответа будет тяжким изречением. Если кто в настоящей жизни впадает в беду и найдет защитника, или просьбу друзей, или помощь от родственников, или может откупиться богатством, там так не будет. Ни отец не поможет, ни любящая мать, ни братья не окружают, ни друзья не поспешат, но каждый человек будет нагим и одиноким и от своих дел оправдываемый или осуждаемый. Брат не избавляет, избавит ли человек? Смотрите, крепитесь, отреклись от диавола, до конца его ненавидьте! Сочетались Христу, до последнего вздоха Его прославляйте, и с этим православным исповеданием отойдете к Владыке Богу. Не потерпите кораблекрушения в вере, нищих милуйте, не презирайте обидимых, не присваивайте чужого, не клеветайте на невинных, суетных слухов не принимайте, споборствуйте вашим священникам, свою жизнь в чистоте всегда соблюдая. Я не усумнился, чтобы сказать вам полезное, вы же сами знаете, как сохранить. Я же сделал что мог и сказал для вас полезное, чтобы фракийский меч¹, придя, не отнял душу человека, потому что враг за всем смотрит — и за словом, и воспоминанием, и за мыслью, и за движением и действием. Но вы оградите себя так, чтобы противник не имел ничего сказать о вас в день Страшного Суда. Предстанем суду Христову непостыдно и услышим от Него последний и блаженный голос: 'Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царство от сотворения мира. Ему подобаает всякая слава, честь и поклонение, с Отцом и со Святым Духом, ныне и...'

И по „Амине” говорит им: „Горé поднимите руки ваши”. И говорит: „О вселенском устроении и благостоянии святых Церквей и соединении всех рцем: 'Господи, помилуй'. О благоверных царях наших, всей палате и воинстве и о христоролюбивых людях рцем: 'Господи, помилуй'. О избавлении душ наших, и о еже сокрушиться сатане вскоре под ноги наши, и о еже непоколебиму, и неопаленну, и бескровну соблюстися граду нашему и всякому граду, и стране рцем: „Господи, помилуй”.

¹ Фракийский меч — синоним жестокости.

И знаменует людей епископ по обычаю и возглашает: „Яко милос- тив и человеколюбец Бог еси, и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу ныне и...” И по „Амине” говорит: „Оденьтесь и обу- тесь”. Потом сходит (с амвона. — *Н. У.*) и входит в алтарь. И после обычной молитвы диакона о готовящихся к святому просвещению читает епископ молитву, не делая обычного возгласа в конце молит- вы „Владыко Господи Боже, призови рабов Своих к святому Твоему просвещению, и сподобив их великой Твоей сей благодати, омой тех скверну, и породи их в жизнь вечную, и соверши их силою Святого Твоего Духа в соединение с Христом Твоим”.

И по совершении молитвы крещаемых диакон вместо „Главы ваша” говорит: „Елицы ко просвещению приступите к руковозложению и благословитесь”. Епископ возлагает руки на всех мужчин и жен- щин, подходит ближе к престолу и возглашает: „Яко Ты еси просве- щение наше, и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне... Мир всем”. Диакон [возглашает] „Главы ваша Господеви приклоните”. Епископ [говорит] молитву: „Боже Спасителю наш, Иже всем хотяй спастися и в разум истины приити, воссияти свету разума в сердцах наших, и еже ко святому просвещению благоукра- шаемым, и сподоби тех бессмертнаго Твоего дара и совокупи тех святой Твоей соборней и апостольстей Церкви». Возглас: „Твое бо есть еже миловати и спасати, и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу...” — и отпуст».

По существу изложенное представляет чин оглашения, который в современном требнике предшествует крещению. Отличие одного от другого составляют поучительные наставления, которыми со- провождаются важнейшие обряды оглашения в чинопоследова- нии. Почти дословно эти поучительные наставления имеются и в русских требниках XV–XVI столетий¹. По-видимому, они были общепринятыми в Церкви, подобно имеющемуся в современном чине покаяния обращению духовника к исповедникам «Се, чадо, Христос невидимо стоит».

Новым, собственно христианским элементом в предъевхаристи- ческом синаксисе было литургическое оформление входа епископа пением гимна «Святый Боже». Из приведенных выше слов Иоанна Златоуста относительно респонсорного пения псалмов известно, что народ на каждый стих псалма отвечал пением одного и того же сти- ха, «сильного, заключающего в себе какое-либо высокое учение».

¹ Красносельцев. История. С. 121–125.

Такие стихи получили название тропов от греч. ὁ τρόπος — «иносказательное выражение», или, что то же, перифраз. Такого происхождения пасхальное песнопение «Христос воскрес из мертвых, смертью смертью поправ, и сущим во гробех живот даровав». Хотя в современных богослужебных книгах это песнопение названо тропарем, но по существу это только перифраз слов апостола Павла из 1 Кор. 15 «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (стих 20) и «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (стихи 22–23) — троп, которым сопровождалось пение 67-го псалма «Да воскреснет Бог». Такого же происхождения песнопение «Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь». Это перифраз слов апостола Павла «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6, 3), который подпевали новопросвещенные, входя в храм из баптистерия с пением 31-го псалма «Блажени, иже оставишася беззакония». Трисвятое — перифраз 3-го стиха из 41-го псалма: «Возжада душа моя к Богу крепкому, живому». Каждое из последних слов стиха предваряется словом «Святой», заимствованным из 6-й главы книги пророка Исаии, где сказано, что стоящие вокруг Господа серафимы «взывали... друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его» (стих 3). Впервые этот гимн встречается в упомянутом житии Василия Великого, и приведен он в связи со следующим эпизодом.

Император Валент (364–378), встав в церковной политике на сторону ариан, отнял в Никее главный храм у православных и передал его арианам. Православные обратились за защитой к Василию Великому. Василий направился в Константинополь и там пытался склонить императора на сторону учения отцов I Вселенского Собора. Когда его попытки в этом направлении оказались безуспешными, он предложил, чтобы Сам Бог рассудил этот спор о принадлежности храма. Для этого следовало закрыть храм с тем, чтобы ариане в течение трех суток молились Богу и просили в защиту их права на храм знамения свыше. Если таковое было бы явлено, защитники никейского Символа веры тем самым теряли бы право претензии на возвращение им храма. В случае же, если молитва ариан не будет услышана, позволить православным совершить такую же трехсуточную молитву. Валент принял это предложение и поручил выполнение его Василию Великому. Василий отбыл в Никею. Туда же было дано императорское распоряжение закрыть храм с тем, чтобы ариане, а в случае безуспешной их молитвы и православные совершили трехсуточные молитвы. Ариане

провели трехсуточные моления и никакого знамения свыше не получили. Тогда Василий Великий с православным населением города пошел в загородную церковь мученика Диомида и совершил там всенощное богослужение, а затем пошел к закрытому храму, поя с народом «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас». Подойдя к вратам храма, он сказал народу: «Воздвигните руки ваши на высоту небесную и прилежно взывайте: „Господи, помилуй”». Совершив молитву, Василий велел народу умолкнуть и, подойдя к дверям храма, перекрестил их, говоря: «Благословен Бог христиан всегда, ныне и присно и во веки веков». Народ сказал: «Аминь». И вдруг произошло землетрясение и начали рушиться укрепления дверей, отпали печати, двери, словно от ветра и бури, ударились о стены. Василий стал петь: «Возьмите, врата, князи ваша, возьмитесь, врата вечная, и внидет Царь славы» [Пс. 23, 7]. С этими словами он и с ним весь народ вошли в храм, и свт. Василий совершил «Божественную службу», т. е. Евхаристию¹.

Приведенный эпизод из жития Василия Великого носит легендарный характер, но всякая легенда всегда создается вокруг исторических фактов, чем она, собственно, и отличается от мифа, как продукта исключительно творческой фантазии. Возможность фактов отнятия у православных никейцев их соборного храма и вмешательства Василия Великого более чем вероятна. Дискуссия между императором и Василием Великим относительно права православных на владение соборным храмом в Никее и уступка Валента Василию была вполне закономерна, если учесть, что Василий Великий был вождем младоникейцев, объединившим вокруг себя на борьбу с арианами не только православных, но и так называемых полуариан, и не Валенту было бороться с Василием. Григорий Богослов в надгробном слове Василию Великому рассказывает, как император пришел в храм, когда Василий Великий совершал литургию. «Он вошел в храм со всей своей свитой. В тот день был праздник Богоявления и было богослужebное собрание. Когда император вступил в храм, он был оглушен пением; когда же увидел целое море народа и все благочиние, царившее в алтаре и похожее больше на ангельское, чем на человеческое, именно: самого Василия, который стоял впереди всего народа прямо, подобно, как говорит Писание, Самуилу, неподвижно и телом, и очами, и духом, как будто ровно ничего и не случилось, подобно столпу Божию <...> — [увидел] тоже клир,

¹ Житие Василия Великого. Гл. XIV.

стоявший вокруг него со страхом и почтением, то его охватила слабость, в глазах у него помутилось и завертелись круги. Когда же следовало принести Дары к Божественной трапезе, он захотел сделать это сам, и, когда никто не принимал их у него, как это было обычно, потому что не знали, захочет ли он сделать приношение, тотчас же обнаружилась его слабость: он зашатался, и если бы кто-то из клириков не поддержал его, то он упал бы»¹.

Что касается авторства гимна «Святой Боже», которым народ сопровождал Василия Великого, идучи от церкви мученика Диомида до соборного храма, то Никифор Каллист Ксанфопул (XIV век) говорит, что эта песнь принята от самих апостолов². Но в свете существующих научных данных в области церковной истории и гимнографии это сообщение не вызывает доверия. Проф. К. Крумбахер относительно «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула пишет, что существуют некоторые указания на то, что Ксанфопул просто переработал какое-то сочинение, написанное в начале X века и доведенное до 920 года, поставив без дальних околичностей на нем свое имя... В лучшем случае заслугу творца идеи всеобщей истории Церкви следует приписать не Ксанфопулу, а неизвестному автору X века. Но и для того времени идея эта не была уже новой по существу, ибо в подобном же духе были составлены церковные истории Филиппом Сидским (около 430) и Федором Чтецом (около 530)³.

Троп «Святой Боже» выражал две доктрины христианского учения: взятый в основу тропа 3-й стих 41-го псалма служил исповеданием веры в Единого Бога, а слово «Свят», заимствованное из 3-го стиха 6-й главы пророка Исаии, где оно повторялось подряд три раза, будучи заимствовано в троп, оказалось предикатом к словам «Бог», «Крепкий», «Бессмертный». В таком контексте оно явилось исповеданием веры в троичность ипостасей в едином Боге. В несложном со стороны конструкции текста и потому доступном для запоминания всем православным христианам, как грамотным, так и неграмотным, троп содержал глубокие христианские доктрины, против которых выступали ариане разных толков. Такой троп мог появиться только в IV веке, в разгар арианской смуты, и нет никаких оснований сомневаться в принадлежности его творчеству Василия Великого. Василий Великий распевал его, шествуя с народом по улицам, что

¹ Григорий Богослов. Слово Василию.

² Ксанфопул. ЦИ XVIII, 51.

³ Цит. по: Бенешевич. Очерки по истории Византии. Я буду пользоваться этим изданием, указывая в примечаниях Крумбахер и страницы книги (здесь с. 55).

видно из жития его. Общенародным пением гимна «Святой Боже» он стал начинать литургию. В современном Служебнике есть «Молитва Трисвятаго». Большая часть ее текста состоит из фраз, заимствованных из Священного Писания. Это метод, которым пользовался Василий Великий, составляя троп «Святой Боже». В том и другом творении чувствуется один и тот же авторский почерк. «Боже Святой, Иже во святых почиваяй (Ис. 57, 15), Иже трисвятым гласом от серафимов воспеваемый (Ис. 6, 2), и от херувимов (Пс. 79, 2) славословимый, и от всякия небесныя силы покланяемый; Иже от небытия во еже быти приведей всяческая (Прем. 1, 14), создавый человека по образу Твоему и подобию (Быт. 1, 26) и всяким Твоим дарованием украсивый; даей просящему премудрость и разум (2 Пар. 1, 10) и не презираяй согрешающаго, но полагаяй на спасение покаяние; сподобивый нас смиренных и недостойных раб Твоих и в час сей стати пред славою (Иуд. 1, 24) святаго Твоего жертвенника и должное Тебе поклонение и славословие приносить; Сам, Владыко, приими и от уст нас грешных Трисвятую песнь, и посети ны благодистию Твоею; прости нам всякое согрешение, вольное же и невольное, освяти наши души и телеса, и даждь нам в преподобии служити Тебе вся дни живота нашего (Лк. 1, 75), молитвами святых Богородицы и всех святых, от века Тебе благоугодивших». Молитва заканчивается возгласом «Яко свят еси, Боже наш, и Тебе славу воссылаем». Не утверждая, что эта молитва за тысяченятистолетнюю давность не подверглась частичным текстуальным изменениям, сокращениям или дополнениям, нельзя отрицать общности не только ее мыслей, но и лексики с тропом «Святой Боже».

Следы древнего литургического оформления входа епископа, в первую очередь самого Василия Великого, сохранились в современном Служебнике. Это прежде всего слова «Благословен вход святых Твоих, всегда, ныне и присно», которые произносит священник пред входом в алтарь, осеняя при этом крестным знаменем открытые Святые Врата. Василий Великий в данном случае под святыми имел в виду не врата, которых в ту пору не было, а народ, ожидавший его прихода в притворе храма и шествующий вместе с ним к алтарю. Именование христиан святыми восходит к апостольскому времени; им указывалось на освящение человека Духом Святым в таинстве крещения (см. 1 Пет. 1, 15–16; 2, 5–10; Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 2; 14, 33; Еф. 1, 1; Флп. 1, 1; Кол. 1, 2 и др.). Слова «Благословен вход святых Твоих» в данном случае имели значение начального возгласа, за которым следовали молитва «Боже Святой, Иже

во святых почиваяй», которую он произносил по обычаю гласно, и пение Трисвятого. Все это становится ясным в свете богослужбных порядков того времени. В ту пору никто из клириков, даже пресвитеры, не имел права войти в алтарь раньше епископа. «Не подобает пресвитерам прежде входа епископа входить и сидети в алтаре, но с епископом входить, кроме случая, когда епископ немощен или в отсутствии»¹.

Трисвятое как гимн исповедания веры в единого Бога, в Троице славимого, могло скоро получить общецерковное признание. О пении его говорит Иоанн Златоуст: «Из самого настоящего собрания, из того, что вы с усердием посещаете Мать всех — Церковь, из этого всеобщего и непрестанного стояния, я радуюсь, что не напрасно бросаю семена (слова Божии). На этих бдениях вы, подражая лицам ангельским, приносите непрестанно славословие Создателю. О, дарования Христовы! На небе славословят ангельские воинства, на земле люди, в церквах составляя лики, подражают такому их славословию; на небе серафимы взывают Трисвятую песнь, на земле множество людей возносят ту же песнь, составляя общее торжество небесных и земных существ, одну благодать, один восторг, одно радостное ликование»².

Хотя гимн был направлен в первую очередь против ариан всех толков, однако IV Вселенский Собор, созванный в 451 году, когда арианство было уже делом прошлого и в восточной половине Церкви возникли новые ереси — евтихианство и монофизитство, искажавшие православное учение о личности Господа Иисуса Христа как Богочеловека, на одном из первых своих заседаний исповедал Православие пением Трисвятого³. Этот факт свидетельствует как о всецерковной распространенности этого гимна, так и о широком его употреблении.

В свете сказанного о происхождении и значении Трисвятого еще на рубеже IV—V столетий, что подтверждается приведенными выше словами Иоанна Златоуста, автор этих строк считает невозможным обойти молчанием версию о чудесном происхождении этого гимна. Согласно этой версии, во время происходившего в Константинополе в царствование императора Феодосия II (408—450) страшного землетрясения, когда патриарх Прокл (434—447) и сам император вышли

¹ Книга Правил. LVI правило Лаодикийского Собора.

² Иоанн Златоуст. [Беседы на слова Исаии]. Беседа «Похвала тем, которые пришли в церковь» (PG 56, 97).

³ Болотов. Лекции. С. 285.

на площадь босые, с множеством народа, и совершали молебствие, один отрок, поднятый на небо и вскоре опустившийся на землю невредимым, рассказал, что слышал, как на небе ангелы пели «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас». Народ вместе с отроком повторил эту песнь, и землетрясение прекратилось. В разных византийских источниках эта версия излагается с некоторыми дополнениями и расхождениями. В одних говорится, что молебствие совершалось по инициативе патриарха Прокла, другие об этом умалчивают. Еще больше путаницы в датировке землетрясения, с которым связывается эта версия. Филарет, архиепископ Черниговский, пишет: «На тридцатом году царствования Феодосия Младшего, следовательно в 438 или 439 году, в Константинополе и других местах было страшное землетрясение, от которого разрушались храмы, дома, стены. По предложению св. Прокла, решились совершить всенародное молебствие. Император и патриарх шли босые. Это было за двадцать дней до Пасхи. Во время самых молитв земля всколебалась сильнее и народ восклицал: „Господи, помилуй“. Около трех часов дня один отрок поднят был на воздух. Недолго спустя он опять спустился на землю невредимый и сказал, что слышал там: ангелы пели и повелели петь на земле „Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас“. Народ повторил вместе с отроком небесную песнь, и землетрясение прекратилось. Благочестивая Пульхерия, сестра императора, и Феодосий издали повеление об употреблении сей песни при богослужении во всех местах»¹.

Автор «Полного месяцеслова Востока», архиепископ Владимирский Сергей, обратил внимание на неточность датировки сообщения архиепископа Филарета. Если землетрясение было на тридцатом году царствования Феодосия Младшего, то это был 438 или 439 год. В действительности землетрясение было 26 января 447 года, в конце царствования этого императора. От этой даты не могло быть двадцать дней до Пасхи, как пишет архиепископ Филарет². Но, указывая на эти неточности, архиепископ Сергей сам впал в заблуждение из-за противоречивости источников. Дело в том, что в некоторых источниках указываются два землетрясения — 26 января и 25 сентября, причем чудо восхищения мальчика на воздух отнесено на 26 января, что было в воскресный день, а в так называемом Никодимовом прологе это же чудо отнесено на 25 сентября, в лицевом же месяце-слове

¹ Филарет, Черниговский архиеп. Исторический обзор. С. 187.

² Сергей, архиеп. Месяцеслов, II. С. 395–396.

императора Василия II (1087–1125) чудо с восхищением на небо отрока связано с землетрясением в царствование Феодосия Великого¹. Но Феодосий Великий скончался 17 января 395 года. Чтобы примирить противоречие историков, автор «Полного месяцеслова» отнес это землетрясение ко времени Феодосия Младшего без указания даты, хотя, согласно «Хронографу» Феофана, землетрясение 25 сентября, «разрушившее многие церкви, дома и портики до самого основания и похоронившее в развалинах бесчисленное множество народа», было в 477 году, т. е. спустя 27 лет после смерти императора Феодосия Младшего, при четвертом преемнике патриарха Прокла патриархе Акакии (471–489)².

Примиришь эти противоречия оказалось невозможным. В заключение своего экскурса архиепископ Сергей писал: «Сообразив все это, приходишь к убеждению, что более данных к тому, чтобы признать два разновременные великие труса, бывшие в царствование Феодосия Младшего. За соединение двух трусов в один нет более или менее ясных указаний в агиологических и исторических памятниках, а за различие есть. Впрочем, этот вопрос требует специального пересмотра, для чего мы не имели ни средств, ни времени. Что касается до песни Трисвятого, то в западной литературе, отчасти и в русской, высказывались мнения, что эта песнь существовала в Христианской Церкви ранее Феодосия Младшего; некоторые возводят ее даже к временам апостольским. Если она была и ранее Феодосия Младшего, то чудо с отроком могло быть для большего утверждения ее, ибо вскоре из-за нее возникли в Церкви споры. В Антиохийской Церкви прибавляли в ней «Святой Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас»³.

Мы оставляем в стороне вопрос хронологии событий. Путаница в этом отношении могла легко возникнуть благодаря неточностям и ошибкам, допущенным в источниках, которые использовал архиепископ Сергей. Нас интересует вопрос о действительности чудесного получения Трисвятого, с которым связывается константинопольское землетрясение 447 года. Ответ автора «Полного месяцеслова Востока», что «чудо с отроком могло быть для большего утверждения» Трисвятого, оставляет впечатление нерешительности. Думается, что этой нерешительности автор избежал бы, если бы подошел с критической оценкой к используемым им источникам. Впрочем, это опущение для него было извинительным, поскольку

¹ PG I [1]7, 72 [см. Месяцеслов императора Василия].

² [Феофан Исповедник]. Хронограф. С. 99. || ³ Сергей, архиеп. Месяцеслов, II. С. 399.

наша отечественная историческая наука до конца XIX века не располагала исследованиями историографического значения.

Первый добротный труд в этом отношении представляла книга заслуженного проф. Московского университета А. П. Лебедева «Церковная историография в главных представителях с IV века по XX». Дав положительную оценку трудам «отца церковной истории» Евсевия и продолжателей его дела — Сократа, Созомена, Феодорита, Феодора Чтеца и Евагрия, он останавливается на последнем. «На Евагрии, церковном историке VI века, — пишет он, — заканчивается развитие церковно-исторической науки в древнегреческой церкви: после Евагрия церковная историография прекратилась... С VI века появляется и продолжается много веков особый род исторической литературы; творцы ее называются византийскими историками... Но кто такие византийские историки?.. Наименование это характеризует известного рода писателей, обладающих некоторыми особенностями. Характеристические черты византийских историков заключаются в следующем: во-первых, все они в существе дела не историки в нашем теперешнем смысле слова, а хронисты, летописцы, так как они большей частью описывают свое время — время, когда они жили; еще точнее их можно назвать составителями мемуаров... К сожалению, труды их не отличаются высокими достоинствами... Почти все труды их — простые компиляции или сборники фактов без надлежащего плана и литературного и научного вкуса; авторам их недостает критического таланта, а часто и способности произносить правильные суждения; они верят в самые нелепые басни; пристрастие и лесть обезображивают их произведения, а суеверия делают чтение этих же произведений неприятным... Для них было все хорошо; они нимало не вглядывались в эпоху, когда они сами жили, не исследовали тех писателей, из которых они выписывали иногда по целым страницам (и даже гораздо более, добавим мы), не давали себе отчета, каков их авторитет. Они даже не заботились о том, чтобы указывать тех авторов, какими они пользуются, они намеренно хоронят концы в воду, чтобы скрыть свой плагиат. И, подобно гарпиям, они искажают и извращают все, до чего коснется их рука»¹.

Нечто подобное о византийских хронистах и методе их работы пишет знаток византийской письменности К. Крумбахер. «Невзирая на огромную затрату остроумия и настойчивости, редко удается установить с полнейшей точностью, сделаны ли известные изменения,

¹ Лебедев. Церковная историография. С. 233—235.

прибавления или пропуски компилятором А, или они были уже в оригинале В, или даже в главном или побочном источнике С, которым пользовался ВА. Как раз от уверенности в этом зависит часто получение точных и убедительных результатов. Примем при этом во внимание особенно фатальное в подобных областях исследования различие в субъективных представлениях и понятиях достоверности, вероятности и возможности, и мы поймем весь комизм положения судьи, который должен дать точное разрешение этому хаосу фактов, предпосылок и запутанных комбинаций»¹. Кроме общей оценки литературной деятельности хронистов, К. Крумбахер дает и характеристику творчества каждого хрониста в отдельности. В частности, о хронике Иоанна Малалы, которому, как считают, принадлежит версия о чуде с воздетым на небо отроком во время молебствия по случаю землетрясения в царствование императора Феодосия Младшего, Крумбахер говорит: «Характеристика этого труда разъяснит понимание этого вида литературы. Малала отличается по своей историографической технике, концепции и изображению грубостью, неслыханной до этого времени в исторической литературе. Будучи сам лишен всякой утонченной образованности, он пишет не для высокообразованной публики, а для огромной массы монахов и мирян, которые хотят быть осведомлены удобным и занимательным образом о ходе всемирной истории, для тех кругов, которые находят удовольствие в простодушных живых легендах... Его критерием является потребность и удовольствие толпы. Чисто народным языком сбивчиво перечисляется здесь громадная масса фактов. С одинаковой серьезностью излагается как важное, так и незначительное... Немалое внимание привлекает вопрос, из каких источников составилось такое редкое и стройное произведение. К сожалению, Малала сделал исследование своих источников довольно-таки тяжелой задачей; его произведение и в этом отношении настоящая популярная книжка, в которой широко проявился грубый расчет на простые верования простодушного круга читателей... О критическом рассмотрении или даже об осмысленной обработке источников не может быть и речи. Можно было бы написать целую книгу при желании указать причудливые искажения фактов и смешные ошибки этого рассказчика»².

Отрицательный отзыв К. Крумбахера о хронике Иоанна Малалы нельзя представлять как обвинение последнего в сознательном искажении истории. Думается, что дело было проще.

¹ Крумбахер. С. 72–73. || ² Там же. С. 77–79.

Малала, имея в виду написать хронику церковно-общественной жизни для простого народа, народным же языком, обращался к соответствующим источникам. Это были местные анналы, в данном случае константинопольские.

Народный эпос тем отличается от исторической литературы, что в нем фактическая фабула облекается в то, что называется народной молвой, возникающей в устной передаче того или другого события. Так было и в Византии. Составители анналов далеки были от абсолютно точного изложения исторических фактов. Они могли заносить в анналы и ту народную молву, которая обычно возникает вокруг тех или иных событий общественной жизни. Этот источник сведений имел в виду и Иоанн Дамаскин, когда он, изъяснив Трисвятое как исповедание равночестного почитания трех ипостасей в едином Божестве, начинает изложение версии о чудесном происхождении Трисвятого словами: «Говорят, конечно, и составители церковной истории»¹. Строго научное сообщение о землетрясении 449 года имеется только у Евагрия, земляка и современника Иоанна Малалы. Приводим это сообщение дословно.

«В царствование того же Феодосия случилось величайшее и страшное землетрясение почти в целой вселенной и превосходило все прежние землетрясения, так что в столице обрушились многие башни и повалилась длинная, так называемая херсонская стена, на некоторых же местах разверзлась земля и поглотила множество селений. Вообще неисчислимы были бедствия на суше и на море: там высохли источники, богатые водою; а здесь явилось множество воды, которой прежде не было; инде сами собою с корнями исторглись из земли деревья и, громадно скупившись, получили вид гор; море выбрасывало мертвую рыбу и поглотило множество лежавших на нем островов; стоявшие на море корабли вдруг очутились на суше, потому что воды отступили назад. Это бедствие поразило многие места Вифинии, Геллеспонта и обеих Фригий и довольно долго повторялось на земле, хотя уже не с такой силою, как в самом начале; но ослабевало мало-помалу, пока совсем не прекратилось»².

На Евагрии, как сказано было выше, «заканчивается развитие церковно-исторической науки». Поэтому мы должны обратиться к другому виду византийской письменности — к литургической литературе той эпохи. Здесь мы имеем записи в типиконе Великой

¹ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры [III, 10].

² *Евагрий*. ЦИ I, 17.

константинопольской церкви, непосредственно касающиеся службы 26 января. Это прежде всего рукопись Патмосской библиотеки IX века № 266. Здесь читаем: «26. Святого Ксенофонта и супруги его Марии и детей Аркадия и Иоанна. В сей же день память преподобных отцов наших Дометия и Пафнутия и труса, бывшего в Екзакионе. Поэтому спешим в священный дом Пречистой нашей Богородицы. После утрени приходит патриарх и входит боковой дверью в алтарь, и бывает молитва Трисвятого, и начинают певцы на амвоне тропарь гласа 5-го „Пославый, Господи, день, в онъже праведно нас наставивый, и со страхом вси к Тебе припадаем, глаголюще: „Святой, Святой, Святой Господи, Спасителю наш, помилуй нас”. И на форуме певцы славословят, и диакон [говорит] великое „Господи, помилуй” (т. е. великую ектению). И таким образом снова начинают литию, т. е. поют тот же тропарь. По входе в Екзакион певцы опять славословят и тотчас начинают Трисвятое. [Далее]: прокимен гласа 7-го „Господь крепость людем”, стих „Принесите Господеви”, Апостол „Братие, его же Господь любит” Евр. [12, 6], „Аллилуиа” гласа 5-го „Боже, отринул ны еси и низложил еси нас”, Евангелие от Матфея „Во время оно спящу Иисусу в лодке” [8, 24] причастен „Чашу спасения”»¹. Итак, 26 января в воспоминание землетрясения, бывшего в царствование Феодосия Младшего, утром направлялась лития из храма Святой Софии в церковь Пресвятой Богородицы, что на загородном поле (Екзакион). Шествие возглавлял патриарх, который приходил в храм Святой Софии после утрени. Он входил в алтарь боковой дверью и здесь читал молитву Трисвятого, после чего певцы пели тропарь, посвященный воспоминанию события землетрясения. На пути шествие останавливалось на городском форуме; здесь певцы пели какое-то славословие и диакон произносил ектению. Затем шествие направлялось в Екзакион с пением того же тропаря и славословия, с тем чтобы войти в церковь Богородицы с пением Трисвятого.

Другой список устава Великой константинопольской церкви (рукопись X века Иерусалимской патриаршей библиотеки № 40²) гласит: «Месяца того же (разумеется январь. — Н. У.) 26 память великого

¹ Дмитриевский. Описание, I. С. 45—46.

² Выписки из нее были опубликованы в трудах проф. А. А. Дмитриевского (Древнейшие типиконы; начало устава приводится в Описании, III). Критическое издание этого устава с комментариями в двух томах опубликовал проф. Восточного Папского института в Риме Х. Матеос в 1962 году (*Le Typicon de la Grande Eglise*). Я буду пользоваться той и другой публикациями, как взаимно восполняющими одна другую.

землетрясения, бывшего в конце царствования Феодосия Младшего, сына Аркадия и Евдоксии. В воскресенье 26 числа января месяца в девятом часу дня упали стены города и большая часть зданий, особенно же от Тroadисиевых портиков до медного тетрапила. Землетрясение продолжалось до трех месяцев, вследствие чего царь совершал литанию со слезами, говоря: „Избавь нас, Господи, от праведного Твоего прещения за грехи наши ради покаяния. Поколебавший землю и смесивший (ее) за грехи наши, влагающий страх Твой в сердца наши славить Тебя едино[го] благого и человеколюбивого Бога нашего”¹. Последование совершается так. «Утренняя совершается дома. Патриарх приходит и входит боковой дверью в алтарь, и по исполнении антифона полагается молитва Трисвятого. И архонты и певцы начинают на амвоне тропарь литии гласа 8-го „Пославый, Господи, день, в оньже праведно нас наставивый” (тот же, что и в Патмосской рукописи). На форуме певцы славословят и диакон произносит великую ектению. И снова архонты и певцы поют тот же тропарь. И по входе литии в Экзакион славословят и идут в дом Пресвятой и Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии близ Еленианов (Еленинский дворец). И тотчас архонты поют Трисвятое»². Дальнейшее последование литургии — как в Патмосской рукописи.

К этой эпохе принадлежит толкование литургии Германа, патриарха Константинопольского (715–730), под названием «Последовательное изложение церковных служб и обрядов и таинственное умозрение о значении их»³. Как видно из самого заглавия, труд патриарха Германа весьма пространный и автор обстоятельно толкует все обряды и песнопения литургии.

В частности, толкованию Трисвятого он уделил две с лишним страницы книги. Он говорит, что Трисвятое подобно ангельскому гимну «Слава в вышних Богу», которым ангелы возвестили пастухам о рождении Господа. Далее он объясняет, почему «Святой Крепкий» относится к Сыну Божию, — потому, что Он «связал крепкого» (Мф. 12, 29), т. е. дьявола, а «Святой Бессмертный» относится к Духу Святому, «Которым всякое создание животворится, и пребывает, и взывает, говоря: „Помилуй нас”». Св. Герман толкование Трисвятого заканчивает словами: «Но, слыша эти свидетельства Трисвятого, да не подумает кто-нибудь, что Трисвятое получило

¹ Дмитриевский. Древнейшие типиконы. С. 233.

² Mateos. Le Typicon, I. P. 212.

³ Русский перевод см. в: Писания святых отцов.

начало от вочеловечения Христа и Бога нашего, — оно еще древле было таинственно провозглажено Духом через богоглаголивых пророков, ибо, его вид и слова провидя, Давид кратко выражает его, говоря: „Возжада душа моя к Богу крепкому, живому” (Пс. 41, 3), — и в другом месте: „Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их” (Пс. 32, 6), — и еще в другом: «Во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10). И песнь Серафимская, взглаголанная Исаией, и троекратное «Свят», сводимое к единому Господству и Божеству, чем отличается от воспеваемого нами Трисвятого?»¹.

Итак, св. Герман, весьма обстоятельно изъясняя смысл Трисвятого, ничего не сказал о чудесном происхождении этого гимна. Напротив, приводя ряд текстов из псалма и утверждая на этом основании существование Трисвятого до воплощения Сына Божия, он тем самым косвенно говорит против версии, внесенной Иоанном Малалой в его «Хронограф». Более того, патриарх не выражает удивления в связи с тем, что люди на земле поют то, что поют на небе серафимы. Кстати, эту мысль высказал еще Иоанн Златоуст, говоря: «На небе серафимы взывают Трисвятую песнь, на земле множество людей возносят ту же песнь». Все сказанное о Трисвятом Германом тем более убедительно, что это говорит патриарх Константинопольский, толкователь богослужения и церковный гимнограф, творец стихир, канонов, прекрасно знавший историю церковной жизни Константинополя.

Из данного обзора византийской письменности следует вывод, что последняя создавалась на основе разных источников. Хроники создавались на основе народного эпоса, и здесь молва, возникшая вокруг того или иного события, вносилась хронистом без всякого смущения относительно ее правдоподобности; в собственно же церковную письменность: церковные уставы, толкования богослужения, народные «сказания», — хотя бы то было благочестивого содержания, не вносились.

Что касается возникновения версии о чудесном происхождении Трисвятого, то более вероятным кажется отнести это на царствование Юстиниана I (527–565). Царствование этого василевса было беспокойным. Не говоря уже о частых войнах, которые далеко не всегда были успешными для Византии, во внутренней жизни страны существовали свои отрицательные обстоятельства. В 532 году на ипподроме произошло восстание, в результате подавления которого

¹ Русский перевод см. в: Писания святых отцов. С. 381–383.

погибло около тридцати тысяч народа. Во внутренней политике императора беспокоило монофизитство. Монофизитов в государстве было слишком много, и их нельзя было не рассматривать как политическую силу. Поэтому правительство Юстиниана стало строить новую внутреннюю политику, которая получила название униональной. Юстиниан по-прежнему оставался защитником Православия, а императрица Феодора открыто стала на сторону монофизитов. Монофизиты это учли, и нужен был толчок извне, чтобы выступить с демонстрацией. Через год после поражения бунта на ипподроме в Константинополе произошло землетрясение. Перепуганные жители выбежали из жилищ и всю ночь провели на форуме, поя «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, распныйся за нас, помилуй нас». Проведя всю ночь на форуме, ранним утром весь народ пошел с криком «Да будет победа христианам! Распныйся, спаси нас и город! Августейший Юстиниан, здравствуй! Разорви и сожги томос, утвержденный епископами Халкидонского Собора!»¹

Вскоре после этой демонстрации монофизитов последовал императорский указ, которым предавались анафеме Несторий и Евтихий. Говорилось также, что Одному и Тому же Христу принадлежат чудеса и страдания², а в 534 году Юстиниан «заповедал петь в церкви „Единородный Сыне и Слове Божий”»³. Составленный императором гимн представлял суммарное изложение 2, 3, 4-го членов Символа веры. Слова «непреложно вочеловечивыйся» были направлены против монофизитов, вождя которых Диоскора Юстиниан (очевидно, из дипломатических соображений) в упомянутом выше указе не предал анафеме вместе с Несторием и Евтихием. Около этого же времени Феодора сумела поставить на Константинопольскую кафедру монофизита Анфима (535 год). В условиях церковно-политической неустойчивости в кругах православного населения легко могла возникнуть версия о чудесном происхождении Трисвятого как контроверса монофизитской приставке «распныйся за ны».

Показательно, что во всех источниках, сообщающих о константинопольском землетрясении 447 года (хрониках, месяцесловах, патериках), до исторических исследований Георгия Кодина (XIV–XV века) включительно, при расхождении в деталях (датировка события, момент взятия отрока на небо и обстоятельства прекращения землетрясения) красной нитью проходит мысль о том, что молитва

¹ *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*. P. 629. || ² *Ibid.* P. 630–633.

³ *Феофан Исповедник. Хронограф*. С. 167.

еретиков не была услышана и чудесное прекращение землетрясения было связано со смиренной молитвой православных. Поэтому во всех сообщениях наблюдается единый план повествования. Сначала говорится о еретиках, которые поют Трисвятое с приставкой «распныйся за ны», затем — о православных, которые смиренно молятся, многократно повторяя «Господи, помилуй». Во время этой краткой молитвы происходит чудо. Восхищенный на небо отрок слышит там ангелов, поющих «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас» (без приставки). Отрок опускается на землю невредимый и рассказывает о слышанном пении. Народ начинает петь Трисвятое (без приставки), и землетрясение прекращается. В некоторых источниках при этом подчеркивается, почему молитва еретиков не была услышана. Так, в месяцеслове императора Василия II, где ошибочно дата землетрясения обозначена 25 сентября, сказано, что народ вместе с царем и патриархом вышел из города в поле близ Евдома, потому что землетрясение не прекращалось. Еретики же, феопасхиты, хулившие, якобы Божество, страдало, пели: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, распныйся за ны, помилуй нас», — а православные зывали «Господи, помилуй». Некий же отрок был восхищен на небо. И когда все со страхом зывали: «Господи, помилуй», — отрок тихо спустился из облаков и, обратясь к народу, сказал, что хоры ангелов поют Трисвятое без приставки «распныйся за ны». И как только он это сказал, тотчас землетрясение прекратилось. И все дивились, прославляя Бога¹.

Последний из вышеупомянутых византийских писателей, Георгий Кодин, говорит, что, когда началось землетрясение, царь и патриарх Прокл вышли с народом на дорогу, ведущую к Трибуналу (городская площадь). Еретики же, которых Кодин называет амалекитянами², стали изрыгать хулы на Трисвятое (*διὰ τὸ βλάσφημεῖν σφοδρῶς εἰς τὸ τρισάγιον*). Царь же с патриархом и всем народом долгие часы зывал «Господи, помилуй». Во время этой молитвы отрок был поднят на воздух и слышал хоры ангелов, поющих и славословящих (*μελοδοούντων καὶ ὑμνοούντων*) «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас». Когда же отрок спустился на землю, народ тоже запел, и тотчас землетрясение прекратилось.

¹ PG 117, 72.

² Никифор Каллист Ксанфонул говорит, что это были еретики, восстававшие против Халкидонского Собора и существовавшие до времени Константина, сына императора Ираклия, около 640 года (ЦИ XVIII, 56). У Миня PG 157, 472 (nota 39).

Царь же после этого изгнал всех еретиков из города¹. При этом Кордин замечает, что причиной землетрясения было богохульство. В чем заключались хулы на Трисвятое, это понятно в свете приведенного выше места из месяцеслова императора Василия, где еретики названы феонасхитами как хулившие, якобы Божество страдало. Короче говоря, хула на Бога этих еретиков заключалась во вставке в Трисвятое слов «распныйся за ны», а это значит, что Трисвятое уже существовало в Константинополе по крайней мере при императоре Феодосии Младшем (408–450), если не раньше.

Возможно, что хронисты и позднейшие переписчики их трудов не придавали должного значения точности датировки землетрясения. Целью их повествования было ограждение православных от еретических заблуждений, что особенно нужно было ввиду шаткой церковной политики правительства императора Юстиниана I. Сопоставляя в повествовании действия еретиков и православных, оказавшихся в одинаковых условиях стихийного бедствия, и связывая прекращение землетрясения с молитвой православных, они тем самым укрепляли веру в победу Православия над ересями. Поэтому не случайно легенда о чудесном происхождении Трисвятого получила место в хрониках, месяцесловах и патериках — книгах назидательного чтения и не упоминается в типиконах, в толкованиях богослужения и в строго исторических трудах.

Что касается песнопения «Единородный Сыне», то его пение предшествовало чтению молитвы Трисвятого и целью внесения его в богослужение было свидетельство приходящим в храм о принадлежности его православным. Поэтому в Константинопольском патриархате «Единородный Сыне» пели также на вечерне и на утрени в первом случае: в конце второго малого антифона, а во втором случае — в связи с исполнением 50-го псалма².

¹ Там же [PG 157, 472].

² См. Симеон Солунский. *Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς*. У Миня PG 155 соответственно 633 и 648.



ГЛАВА ВТОРАЯ
АНТИФОНЫ, МАЛЫЙ ВХОД И ТРИСВЯТОЕ

ИСТОЧНИКИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Типиконы

Список устава Великой константинопольской церкви (рукопись библиотеки Патмосского монастыря № 266 конца IX века) — опубликован *проф. А. Дмитриевским* (Описание, I. С. 1—152).

Список того же устава (рукопись Иерусалимской патриаршей библиотеки (бывшей библиотеки Крестного монастыря) № 40), датируемый 950—970 годами — опубликован *проф. Х. Матеосом* (интродукция, критический текст, перевод и примечания) (Le Typicon I, II).

Список того же устава (рукопись бывшей Королевской библиотеки в Дрездене № 140), датируемый не позже первой половины XI века — частично опубликованный *проф. А. Дмитриевским* (Древнейшие типиконы).

Типикон Константинопольского Еввергетидского монастыря (рукопись библиотеки Афинского университета № 788 XII века — опубликован *проф. А. Дмитриевским* (Описание, I. С. 256—656. Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1913.

Евхологионы и архиератиконы. Толкования

Литургии святых Василия Великого и Иоанна Златоуста (рукопись Ватиканской библиотеки № 336(77), VIII — начала IX века — опубликованы в: *Swainson. The Greek Liturgies.*

Литургия Иоанна Златоуста — опубликована *проф. Н. Красносельцевым* (Сведения. С. 283—295).

Дополнительный материал по Византийскому обряду опубликован в: *Brightman. Liturgies.*

Евхологион Ленинградской публичной библиотеки (собрание епископа Порфирия (Успенского)), № 226, IX—X веков.

Манускрипт иеродиакона Патмосского монастыря Исидора Пиромалиса, датируемый XII веком (не позднее), — опубликован *Гоаром* (Εὐχολόγιον. Ρ. 153—156).

Диаконикон Синайской библиотеки № 1040 XII века — опубликован *проф. А. Дмитриевским* (Описание, II).

Илитарий Синайской библиотеки № 1020 XII—XIII веков — опубликован *проф. А. Дмитриевским* (Описание, II).

Илитарий Патмосской библиотеки № 709 1260 года — опубликован *проф. А. Дмитриевским* (Описание, II).

Ἐπιτηδεῖα τῆς Θείας Λειτουργίας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου (свиток библиотеки Пантелеимонова русского монастыря на Афоне, семидесятые годы XIII века — опубликован *проф. Н. Красносельцевым* (Материалы). С. 9—15.

Толкование литургии св. Германа, патриарха Константинопольского, в редакции VIII—IX века на греческом языке (рукописи Ватиканской библиотеки № 790 XV—XVI веков и Московского исторического музея (Синодальное собрание, № 327(314) XV века) и на славянском (рукопись того же музея (Синодальное собрание, № 163(262)) — опубликовано *проф. Н. Красносельцевым* (Сведения. С. 323—375).

Taft. The Pontifical Liturgy.

Διάταξις τῆς τοῦ πατριάρχου λειτουργίας, πῶς γίνεται ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ (рукопись библиотеки лавры преп. Саввы Освященного (ныне Патриаршей библиотеки) № 362(607)) — опубликована *проф. А. Дмитриевским* (Описание, II. С. 301—319).

Τάξις, γινομένη ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τε τῷ ἐσπερινῷ τῷ ὄρθρῳ τῇ Θείᾳ καὶ ἱερᾷ Λειτουργίᾳ καὶ ἐπὶ τῇ χειροτονίᾳ τοῦ ἐπίσκοπου. Канонический сборник XV века русского Андреевского скита на Афоне — опубликован *проф. А. Дмитриевским* (Описание, I. С. 164—172).

Habert. Ἀρχιερατικόν.

Constantinus Porphyrogenitus imp. De cerimoniis.

В заключение считаю своим приятным долгом выразить благодарность проф. Папского Восточного института в Риме о. *Хуану Матеосу*, презентовавшему мне экземпляр опубликованного им в двух томах с комментариями Иерусалимского списка (№ 40) устава Великой константинопольской церкви и очерк, посвященный истории эволюции литургии (*Evolution historique. P.1 et s. a.*). Иерусалимский список устава позволил мне обстоятельно осветить стациональное богослужение Константинополя, что было бы трудно, имея под руками только Патмосский список и отдельные эпизоды из Дрезденского. В этом же очерке я нашел некоторые дополнительные сведения из истории образования триады антифонов.

Также сердечно благодарю профессора того же Института о. Роберта Тафта за присланные мне его труды. Опубликованный им

«Диатаксис патриаршей литургии Великой церкви» из кодекса Британского музея № 34060 я полагаю в основу рассмотрения обрядовой стороны Трисвятого на архиерейской литургии.

Кодекс Британского музея № 34060 как единица музейного хранения датируется XV веком, однако в него частично вошли манускрипты более раннего времени. В частности, листы 511–547 и 563–579 как по писчому материалу (веленевая бумага), так и по почерку относятся к XII веку. Используемый мной «Диатаксис патриаршей литургии Великой церкви» изложен на 511–515-х листах. Косвенным доказательством столь раннего существования диатаксиса является запись на 515-м листе о богословских дискуссиях с лидерами манихеев и павликиан, которые проводились по инициативе императора Алексея I Комнина в 1114 и 1118 годах, и чиноприем обращаемых манихеев (л. 517 об.). Таким образом, диатаксис можно спокойно назвать синхронным царствованию этого императора (1081–1118). Прототип же диатаксиса, по мнению проф. Тафта, восходит к более раннему времени, «по крайней мере к X веку»¹.

АНТИФОНЫ, МАЛЫЙ ВХОД И ТРИСВЯТОЕ

VI век знаменовал собой начало нового, весьма продолжительного периода в истории христианского богослужения. Особенностью этого периода было появление в богослужении новых обрядов, которые дополняли и углубляли смысл последнего, но вместе с тем до неузнаваемости изменили веками сложившуюся во всей вселенской Церкви структуру предъевхаристического синаксиса. Центральным пунктом в восточной половине Церкви, где происходило это преобразование, был Константинополь, откуда само преобразованное богослужение получило в науке название византийского.

Характерной чертой нового византийского богослужения было углубление богословского содержания его обрядовой стороны. В частности, в литургии эта обрядность концентрировалась вокруг входа в храм епископа и момента принесения к престолу приготовленных для евхаристического освящения хлебов и вина. Придание этим двум моментам особой торжественности было логичным и глубокомысленным. Древнехристианский предъевхаристический синаксис имел своей целью слушанием слова Божия и общей молитвой подготовить верных к достойному причащению Святых Таин. В богословском

¹ Taft. The Pontifical Liturgy. P. 279–281.

понимании уже в «Тайноводстве» преп. Максима Исповедника «первый вход архиерея в святую церковь для совершения священнодействия литургии служит образом и подобием первого пришествия во плоти в этот мир Сына Божия, Христа Спасителя нашего»¹. Итак, древний предъевхаристический синаксис в двадцатых годах VII века становится известным с новым идейным значением. Позднее это значение подчеркивается введением дополнительного «прилежного моления», т. е. литии, которая в богослужебных книгах получила название «Три антифона».

Еще более молитвенной сосредоточенностью должен был сопровождаться момент принесения к престолу Евхаристических Даров, потому что «входом Святых Таин, — читаем в том же «Тайноводстве», — (означается) совершеннейшее и таинственнейшее новое учение и познание о Божественном по отношению к нам домостроительстве... Святым причастием Пречистых и Животворящих Таин (совершается) то общение и единение с Богом, которое восприедем через причастие и по которому человек, будучи человеком, удостоивается обожения»². Из соображений наибольшей молитвенной сосредоточенности во время совершения величайшего таинства Евхаристии молчаливое приношение к престолу хлебов и вина постепенно приобретает характер таинственного и вместе с тем торжественного шествия, превосходящего торжественность входа епископа. В результате развития богословского понимания обряда появляется нарочитое чинопоследование проскомидии.

Много позднее, когда торжественная обстановка того и другого обряда достигла апогея развития (XII—XIII века), первый получил в богослужебных книгах именование «малый вход», а второй — «великий вход»³.

Процесс развития обрядовой стороны византийской литургии нельзя назвать реформой, поскольку с понятием реформы вообще связывается представление о тех или иных изменениях, происходящих в краткие сроки, исчисляемые годами, но не столетиями. В данном случае имела место метаморфоза, источником которой была глубокая религиозность и набожность греческого народа, его многовековая культура, своеобразная тяга к философии и, наконец, высокое национальное самосознание.

Византийская империя возникла на базе римской языческой. Та империя, которая до Миланского эдикта 313 года не признавала

¹ *Максим Исповедник. Тайноводство*, VIII. || ² Там же. XXIV.

³ *Mateos. Evolution historique*. P. 47, note 5.

за христианством законности его существования наряду с другими религиями и на этом основании преследовала христиан, предавая их жестоким пыткам и мучительной смерти, после эдикта, давшего ей свободу вероисповедания, благодаря явному расположению к христианам императора Константина Великого скоро фактически приобретает значение государственной. Император Константин, активно участвующий в церковной жизни страны, перед кончиной принимает крещение, и с того времени во главе государства стоят монархи-христиане. Вместе с тем по унаследованному от языческой империи порядку вещей император был Понтифекс Максимус, т. е. Верховный Первосвященник. Странное сочетание в одном лице монарха-христианина с титулом, а следовательно, и с известными правами языческого императора объясняется тем, что сами греки, занимавшие ведущую роль в политической жизни империи и пользовавшиеся как в официальной документации, так и в письменности вообще греческим языком, а не латинским, называли себя не греками, а ромеями, т. е. потомками древних римлян. В представлении грека христианский император был «прямым наследником» и продолжателем власти римских императоров, и под небом не было власти, равной власти императора ромеев¹.

Император Маркиан (450—457) утверждает идею власти императора ромеев установлением коронации (450)². Он принимает корону из рук патриарха Анатолия (449—458). По примеру ветхозаветных израильских царей патриарх помазывает императора святым миром. Тем самым Понтифекс Максимус получает освящение на управление христианским государством. В свою очередь он обязуется заботиться о чистоте веры и нравственности народа. Он же защитник христианского населения империи от иноверцев. Позднее патриарх Фотий (858—867 и вторично 878—886) в своем «Номоканоне» развивает теорию христианского государства, обосновывает приоритет власти христианского императора и уточняет правовые отношения между царем и патриархом³.

Если императоры Константин Великий (324—337) и Феодосий Великий (379—395) предоставляли Церкви материальные средства и правовые льготы, содействовавшие интенсивному распространению христианства в империи, то коронованные императоры проявляют деятельность во всех областях внутренней жизни Церкви. Император Юстиниан издает указ, в котором предаёт анафеме Нестория

¹⁻³ Успенский. История Византийской империи, III. С. 805.

и Евтихия, он же составляет вероучительный гимн «Единородный Сыне», ему же принадлежит ряд новелл (новых законов), касающихся брачного права, церковной дисциплины и даже чисто литургических вопросов. Так, например, когда в нарушение древней традиции гласного чтения анафоры некоторые епископы и священники стали читать их тайно, Юстиниан издал распоряжение: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не тайно совершали Божественное приношение и бывающую при святом крещении молитву, но таким голосом, который хорошо бы был слышим верным народом, дабы души слушающих приходили от того в большее благоговение, богохваление и благословение»¹.

Многие императоры писали поучения народу по тому или иному вопросу веры и нравственности². Некоторые сочиняли церковные гимны. Юстиниан, кажется, был первым императором — церковным гимнографом. Позднее Лев Мудрый (886—911) написал одиннадцать евангельских стихир соответственно одиннадцати утренним воскресным евангельским чтениям. Сочинение этих стихир имело целью подготовить народ к слушанию соответствующего утреннего Евангелия. Он же написал стихиру «Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся»³. Стихира была предназначена для пения в день Святой Троицы и со стороны содержания представляла суммарное изложение ипостасных свойств Троице единого Бога. Льву принадлежит и канон Божией Матери гласа 4-го «Отверзу уста моя»⁴. Сын Льва Мудрого император Константин VII Порфирородный (913—959) сочинил экзапостиларии к одиннадцати евангельским стихирам⁵. Кроме того, он писал духовные беседы, в которых наставлял народ в христианском доброделании (см., например, беседу о проведении Великого поста, сказанную императором в Мангаврском дворце⁶).

Патриарх Фотий, развивая в «Номоканоне» теорию приоритета верховной власти христианского монарха, исходил из идеальных представлений об этом союзе. В действительности же гармоничность союза Церкви и империи нередко нарушалась. Далекое не все императоры соответствовали этому идеалу. Напротив, среди них были аморальные личности и даже враждебно настроенные к Церкви, как, например, Константин V (741—775) — ярый иконоборец, ополчившийся

¹ Юстиниан. Новелла CLXXIV, 6.

² Успенский. Указ. соч. С. 806—807.

³ Филарет, архиеп. Черниговский. Исторический обзор. С. 379.

⁴ Дмитриевский. Описание, I. С. 263.

⁵ Филарет, архиеп. Черниговский. Исторический обзор. С. 381.

⁶ Константин Порфирогенит. Обрядник, [1,] 10.

с кровавыми пытками на сторонников иконопочитания, за что народ дал ему кличку Копроним, или Михаил III (842—867) по кличке «Пьяница» — распутный человек и кошунник.

Монофизитство, монофелитство, а позднее иконоборчество как церковные смуты, потрясавшие основы государственности, в значительной мере вызывались придворными интригами и сочувствием еретикам самих императоров. Возможно, что одной из причин, побудивших патриарха Фотия к составлению «Номоканона», была необходимость ликвидации последствий иконоборчества, поскольку, несмотря на соборное определение, иконоборческая партия была еще очень сильна и не теряла надежды на новое торжество. Только в этом аспекте можно понять, почему патриарх спустя 25 лет после Собора, осудившего иконоборчество, в Великую Субботу 867 года в беседе, произнесенной в Великой церкви (соборный храм Святой Софии Премудрости Божией), сказал, что этот храм до настоящего времени оставался без священных изображений, которые были замазаны иконоборцами¹. Позднее император Константин VII Порфирородный, в прошлом ученик Фотия, вносит в книгу «О царских установлениях», или «Обрядник», обстоятельные указания о тех литургических действиях, которые входят в функцию императора как участника богослужения и таким образом узаконяет за ним особое право на это участие.

Укажем некоторые из них. В Великую Субботу император участвовал вместе с двенадцатью старейшими архиереями (архонтами)² в обряде омовения святого престола, а по окончании литургии шел в скевофилакию и кадил хранящиеся там святыни и богослужебные сосуды³. Всякий раз, когда император присутствовал на литургии, войдя на малом входе в алтарь, он целовал престол, полагал на нем свои пожертвования, кадил его крестообразно и правой стороной шел к восточной конхе, где стоял крест, и кадил перед ним⁴. Затем, выйдя из алтаря Святыми Вратами на солею, троекратно осенял народ дикирием и трикирием на три стороны⁵.

¹ *Красносельцев*. Типик Великой церкви. С. 13 и примеч. 1.

² Архонт — старейший из равных по сану или по служебному положению. В данном случае были старейшие епископы. В корпорации певчих также были архонты, по-видимому, так называли наиболее опытных певцов (см., например, *Mateos. Le Typicon*, I. P. 6). Архонты были и среди детей — певчих из сиротских домов (см. *Ibid.* P. 138).

³ *Константин Порфирогенит*. Обрядник, 34* [I, 35] и 182* у *Беляева*. *Byzantina*, II. С. 141 и 224—226.

⁴ *Константин Порфирогенит*. Обрядник. 16* [I, 1] и [I,] 28; см. также *Беляев*. Указ. соч. С. 223, 242.

⁵ *Константин Порфирогенит*. Обрядник, [II, 10] p. 547.

Эпоха царствования Македонской династии (867–1025), четвертым представителем которой на императорском троне был составитель «Обрядника» император Константин VII Порфирородный, была временем расцвета византийской культуры после упадка ее в эпоху иконоборчества. Для эпохи Македонской династии характерным является живой интерес к письменности, желание сохранить в записи достижения в разных областях культуры, в том числе и в церковной¹. Здесь, в частности, появляются евхологионы и типиконы, которые дополняют сообщаемые Константином VII сведения о богослужении Великой константинопольской церкви, причем, как правило, более поздние по времени их написания оказываются более полными благодаря внесению в них новых молитв и рубрик, отражающих изменения, происходившие в чинопоследованиях.

Но если для эпохи царствования Македонской династии характерно постепенное накопление памятников литургической письменности, то от VI, VII веков и даже до последних десятилетий VIII века наука не располагает ни одним литургическим памятником, подобным VIII книге «Постановлений апостольских» или иерусалимским лекционарам V века, несмотря на то, что в царствование императора Юстиниана в Константинополе жил выдающийся мелод Роман (в церковно-славянских книгах — преп. Роман Сладкопевец), оставивший немалое количество талантливо написанных многострофных поэм. Последние частично уцелели и до сих пор украшают наше праздничное богослужение, например, кондак на Рождество Христово «Дева днесь Пресущественнаго раждает», кондак на праздник Крещения Господня «Явился еси днесь вселенной» и многие другие. К этой же эпохе принадлежали основоположники нового гимнографического жанра — канона: патриарх Иерусалимский Софроний, Андрей, епископ Критский, Иоанн Дамаскин, Косма, епископ Маюмский, два брата Студиты — Феодор и Иосиф, чьи песнопения также сохранились до настоящего времени. От этой же эпохи сохранились труды с толкованием литургии преп. Максима Исповедника (630-е годы) и патриарха Константинопольского Германа (первая четверть VIII века). Не сохранились только уставные записи.

Отсутствие их можно объяснить медленным формированием новых, богословски обоснованных обрядов и чинопоследований, что, в свою очередь, было вызвано неустойчивостью церковной политики со стороны императоров в отношении православной части

¹ Успенский. История Византийской империи, III. С. 802–803.

населения Константинополя. Константинопольское правительство императора Юстиниана после подавления бунта на ипподроме в 532 году взяло курс на униональную политику в отношении как православных, так и монофизитов. Ближайшие преемники Юстиниана Юстин II, Тиверий II, Маврикий и Фока держались теории балансирования между православными и монофизитами в зависимости от этнической и религиозной принадлежности большинства населения на той или иной окраине империи. Император Ираклий (610–641) предпринимает в 628 году попытку объединить православных с монофизитами. Попытка оказалась неудачной и вызвала новую ересь — монофелитство. Второй преемник Ираклия Константин II, видя, что попытка унии между православными и монофизитами не удалась и вызывает новые осложнения в самой церковной политике, спустя десять лет после издания Ираклием его «Экфесиса», в 648 году, дает новый указ, запрещающий всякие споры о количестве воли и энергий у Христа. Несмотря на указ, споры, однако, продолжались и после смерти Константина, до 680 года, когда третий преемник Константина Константин IV Погонат (668–685) созывает VI Вселенский Собор. Собор осуждает монофелитство и его главных вдохновителей — патриарха Сергия и папу Гонория и восстанавливает Православие как государственную религию. Около 45 лет Церковь имела благоприятные условия для вероучительной деятельности.

С воцарением императора Льва Исавра (717–741) наступает эпоха, получившая в истории Церкви название иконоборчества. Корни иконоборчества историки находят в оторвавшихся от Церкви сектантских общинах монтанистов¹ и павликиан², которые отвергали иконопочитание, как идолопоклонство. Оккупировавшие в 639 году Палестину и Сирию арабы-магометане также относились к христианству как к языческому многобожию. Чуждый Православию взгляд

¹ Монтанизм — секта, возникшая в середине II века. Ее основатель Монтан (Фригия), в прошлом языческий жрец, принявший христианство, объявил себя пророком, а двух своих последовательниц, Прискиллу и Максимиλλу, — пророчицами. Вызывая экстаз искусственным возбуждением нервной системы, иногда доводившим их до потери сознания, они изрекали нечленораздельные звуки и бессвязные слова и такое «пророчество» оправдывали словами пророка Давида: «Аз рех во исступлении моем: всяк человек ложь» (Пс. 115, 2). Монтанизм распространялся главным образом среди простого народа. Монтанисты отрицали церковную иерархию и таинства. В VIII–IX столетиях они выступили единым фронтом с иконоборцами против иконопочитания.

² Павликиане — секта, возникшая в VII веке в Сирии. Некто Константин объявил себя Тимофеем, слугником апостола Павла. Его учение было направлено против государственной Церкви в Византийской империи. Он отрицал всякую организованность

проник в среду высшего духовенства, и епископ Наколийский Константин (Фригия) в первой половине VIII века объявил себя приверженцем этого взгляда. Новый император, сириец по происхождению и христианин по вероисповеданию, хороший стратег и администратор, но прагматик в политике, чтобы подорвать идейную основу арабской экспансии, решается ликвидировать в стране иконопочитание и сами иконы. В 726 году он издает эдикт, запрещающий иконопочитание. Ему, во всем опирающемуся на грубую физическую силу, выполнение этого эдикта казалось нетрудным делом. В действительности оно оказалось нелегким и в конечном итоге напрасным. То, что он считал пережитком язычества, в действительности было продуктом многовековой духовной культуры греческой нации. Воспитанные на философии неоплатоников и христианских философов — Климента Александрийского, Оригена, Григория Богослова, Григория Нисского, учивших в духе наставления апостола Павла о познании невидимого мира через рассмотрение видимого («невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» — Рим. 1, 20), греки выработали особый стиль иконописи, характерный выразительностью глаз изображаемых¹. «Глаза — зеркало души» — это аксиома психологии, и грек, молясь перед одухотворенно написанной иконой, переносился мыслью к тому, чьи глаза смотрели на него с этой иконы.

Греческий народ встретил императорский эдикт физическим сопротивлением. Когда солдат пытался снять икону, висевшую над дверями храма в Халкопратии, кто-то из собравшейся толпы опрокинул лестницу. Упавший солдат был убит. Защитники иконы были схвачены и зверски замучены. Гонение усилилось².

Сын Льва Исавра Константин V Копроним (741–775) продолжал гонение на иконопочитателей с бóльшим упорством, нежели его отец. Конфискация имущества у иконопочитателей и кровавые

христиан, подобную государственной, церковную иерархию, таинства и почитание Богородицы и святых. После смерти основоположника секты его преемники именовали себя спутниками апостола Павла (Тит, Лука) и членами христианских общин, основанных апостолом Павлом (см. Рим. 16, 16–23). Отсюда происходит название секты «павликиане». Павликианство было особенно широко распространено на пограничных территориях империи. Во время иконоборчества павликиане поддерживали императоров-иконоборцев. Особенно широко павликианство было распространено в Сирии, Армении, а позднее и во Фракии, где цитаделью их был Филиппополь (ныне г. Пловдив в Болгарии). Здесь император Алексей Комнин в 1114 и 1118 годах проводил богословские дискуссии с лидерами павликиан.

¹ См. наст. изд. выше, с. 44 и примеч. 2 и 3.

² *Успенский*. История Византийской империи, II. С. 27.

пытки были бессильны, чтобы сломить веру народа, и император предпринимает в 754 году созыв имперского собора с участием епископата; поддерживавшего его политику. Собор торжественно санкционировал иконоборческую политику императора. Заметим, что ни патриархи, ни папа не признали законными постановления этого собора. Император же после собора усилил преследование иконопочитателей с решительной настойчивостью и жестокостью¹.

Сын Константина Копронима Лев VI* [IV] (775–780) придерживался законодательства деда и отца в отношении иконопочитателей. Его кратковременное царствование не было кровопролитным. К тому же пограничные войны с арабами завершились победой греков. Затея с ликвидацией иконопочитания не оправдала надежд. После смерти Льва [IV] престол перешел к его несовершеннолетнему сыну Константину VI. Бразды правления приняла мать Константина Ирина. Несмотря на упорное противодействие партии военных и большей части высшего духовенства, императрица добилась созыва Вселенского Собора, который в Никее в 787 году отменил решения лжесобора 754 года и вменил верующим почитание икон как обязательное².

В 802 году произошел придворный переворот и с ним прекратилась династия Исавров. Новый император Никифор I (802–811) разумно пользовался правом высшего духовного надзора. Новый патриарх, тоже Никифор, умел направить деятельность императора во благо Церкви. Последнему наследовал зять его Михаил I Рангаве, расположенный к Церкви. Неудачная война с Болгарией вынудила его передать престол генералу, по национальности армянину, Льву V (813–820)³.

Император Лев, искренне благочестивый человек, прислушиваясь к настроению войска и части духовенства, оставил разумную политику императора Никифора I и открыто выступил как противник икон. В 815 году он созвал новый собор, который восстановил постановления лжесобора 754 года и анафематствовал иконопочитателей. Все это было сделано исключительно в угоду военным и некоторой части духовенства без тех перспективных соображений, какими руководствовался Лев Исавр, запрещая иконопочитание. При этом император действовал против своих церковных противников с большим терпением и умеренностью.

Преемник императора Льва Михаил II (820–829) в религиозном отношении был индифферентен. Сохраняя в существенном политику

¹ Гельцер. Очерк истории Византии, I. С. 65–67. || ² Там же. С. 67–68. || ³ Там же. С. 69.

предшественника, он в то же время шел навстречу православным широкой терпимостью¹.

Последним гонителем иконопочитателей был сын Михаила II Феофил (829—842). Это был фанатик-иконоборец. Разумная терпимость к православным его отца выродилась в мрачное и жестокое притеснение духовенства. В 832 году он издает новый эдикт, в котором подчеркивает запрещение иконопочитания и пытается лишить святых Православной Церкви их почетных предикатов. Он сам выступает на диспутах с иконопочитателями и терпит от них поражение из-за своей неподготовленности в области диалектики, он же и казнит их за свое поражение².

По смерти Феофила правление государством взяла в свои руки вдова императора, так как наследник Михаил III, впоследствии за свою распутную жизнь получивший кличку «Пьяница», был еще несовершеннолетним. Последний император-иконоборец Феофил своими неразумными действиями в отношении иконопочитателей дискредитировал и себя, и само иконоборчество. Более чем столетняя борьба с иконопочитанием ничего не дала в области противоисламской политики. Она всем надоела, все устали от нее. С ведома императрицы ее правительство объявило об отказе от борьбы с религиозными убеждениями, как «свойственной низменным душам». После этого в 843 году состоялся собор, торжественно восстановивший иконопочитание³.

Что же могли делать в условиях напряженности в отношениях между Церковью и государством константинопольцы? Заметим, что иконоборцы, как видно из самого слова «иконоборец», боролись с иконопочитанием и позволяли себе уничтожение икон, но на богослужение не посягали и храмы не закрывались. Это обстоятельство давало возможность православным укреплять свою веру таким же образом, каким укреплял ее Иоанн Златоуст в условиях распространения арианства, о чем писал Сократ Схоластик: «Ариане, как я сказал, делали свои собрания вне города. Для сего в праздничные дни каждой недели, т. е. в субботу и воскресенье, когда обыкновенно бывали церковные собрания, они сходились в городских воротах, около портиков, и на двух противоположных сторонах пели гимны, составленные применительно к учению арианскому. Это происходило большей частью ночью... Иоанн, опасаясь, как бы кого-нибудь из простых такими песнями ариане не отторгли от Церкви, противопоставил им

¹ Там же. С. 70—71. || ² Там же. С. 72—73. || ³ Там же. С. 73—74.

песнопения собственного народа — приказал, чтобы исповедники единосущия упражнялись также в пении ночных гимнов... Исповедники единосущия ночные свои песнопения совершали гораздо торжественнее, ибо Иоанн придумал сопровождать их ношением серебряных крестов при свете восковых свечей»¹.

Борьба с арианством была одной из причин к установлению Златоустом ночных шествий с несением крестов и пением гимнов. Другой причиной послужило бедствие землетрясения, о чем он сам говорит в «Беседе после землетрясения»: «Вы не знаете дня и ночи, но то и другое время обращаете в день, не воздух изменяя, а все-нощными бдениями просвещая ночи: у вас ночи без сна, и власть сна прекратилась, так как любовь ко Христу победила слабость естества... Вы отринули ненависть, удалили низкие страсти, насадили добродетели, имели силу провести целую ночь в священном бдении... Наступает ночь, и все идут в церковь... Я думал, что после первого и второго дня бессонница изнурит ваши тела, но теперь, чем более продолжается бдение без сна, тем более усиливается ваше усердие»².

Благочестивый обычай совершения ночных литий, введенных Иоанном Златоустом, не прекратился после его ссылки, потому что ереси существовали и после Златоуста, а землетрясения в Константинополе бывали многократно. Напомним, что при императоре Юстиниане I спустя год после бунта на ипподроме произошло сильное землетрясение. Жители выбежали из своих жилищ и всю ночь провели на форуме, поя Трисвятое с монофизитской приставкой «распныйся за ны», а с наступлением утра пошли с демонстрацией, требуя, чтобы император разорвал и сжег томос Халкидонского Собора³. Проводя униональную церковную политику, Юстиниан не мог запретить шествий и православных, тем более что защита интересов православной части населения в униональной политике входила в его обязанности. Что касается землетрясений, то в его царствование их было несколько, и об одном из них Роман Сладкопевец упоминает во «Второй поэме о десяти девах», где описал ужасы разбушевавшейся стихии и призывал сограждан к покаянию⁴. Более того, есть основание считать, что постройка императором храма Святой Софии Премудрости Божией, не могла не повлиять

¹ Сократ Схоластик. ЦИ VI, 8.

² Иоанн Златоуст. [Беседа после землетрясения] (PG 50, 713–715).

³ См. выше, с. 70–72.

⁴ Роман Сладкопевец. Вторая поэма о десяти девах. Строфы 3–5, 7–9.

на улучшение организации уличных хождений с крестом или другими святынями. Археологи-византинисты видят в величественности здания храма, в сводах его колоссального купола выражение идеи первого христианского государства, которое, по мысли строителя, является земным отражением космоса, сотворенного Премудростью Божией¹. Единство мира небесного и земного в церковной жизни столицы выражалось в богослужении храма Софии Премудрости Божией.

Наука располагает тремя списками устава Великой церкви (так в них называется храм Святой Софии Премудрости Божией).

¹ Проф. Н. В. Покровский, описывая константинопольский храм Святой Софии Премудрости Божией, говорит: «Все внутренние поверхности храма в притворе, средней части и в алтаре, стены, своды, арки и купол, допускали в изобилии живописные и мозаичные изображения. Скульптура составляла здесь довольно редкое явление. Блеск разноцветных мраморов, мозаики, золота и живописи — все это направлено было к тому, чтобы возвышать дух молящегося христианина. Этот блеск является отражением славы Божией, а великолепная живопись представляла христианину наглядно всю историю Божественного домостроительства. В этом символизме и условной обработке деталей храма обнаружилось весьма резко его отличие от сооружений античной древности... И действительно, в храме Софии нашли свое полное выражение и необычайная мощь художественного гения Византии, и сила религиозного воодушевления, и богатство страны, и высокое состояние техники, и благолепие церковной обрядности. Храм Юстиниана блеснул золотом и серебром, мозаикой, разноцветными мраморами... Мы вступаем в наружный портик храма с массивными мраморными колоннами; отсюда обширные Царские врата ведут внутрь храма; через эти врата входили в Святую Софию византийские императоры, откуда произошло и само наименование их Царскими. Опытный глаз увидит над этими вратами, под тонким слоем турецкой замазки, мозаичные изображения Богоматери, архангела и коленопреклоненного императора, вероятно Льва Мудрого. Тут же до сих пор сохранилось сделанное из бронзы греческое Евангелие, в котором начертаны слова: «Мир вам, Аз есмь свет миру». Но вот мы в самом храме. Пред нами вдруг, как на ладони, выступают его внушительные размеры и его простота: все здесь ясно, легко, изящно, симметрично; нет ничего излишнего, никаких режущих глаз контрастов, столь обычных в произведениях новейших. Строгое единство стиля, его выдержанность и оригинальность производят впечатление спокойного, невозмутимого величия и важности. Огромные столбы, поддерживающие своды и купол, не вредят его внутреннему простору и не стесняют кругозор наблюдателя. Огромный купол (104 фута в диаметре), чудо древнего искусства, почти висит на воздухе; он необыкновенно легок и строен; его многочисленные окна разливают обильный свет по всем частям храма. На всем здесь лежит печать искусства; всюду заметно выражение искренней любви к делу искусства, отличающее древний художественный памятник от нового ремесленного произведения. Пройдем по всему храму и оживим наши исторические воспоминания: вот место древнего алтаря, жертвенника и диаконника с невысокой, но обширной солеей, возле которой некогда находилась низкая алтарная преграда из мрамора, теперь уже не существующая; вот хоры, или гинекеи, предназначавшиеся для женщин... Всмотритесь пристальнее в эти запыленные стены и своды, и вы увидите под тонким слоем замазки ясные следы православных изображений: на алтарной стене просвечивает лик Богоматери, в парусах сводов видны херувимы, в сводах боковых нефов видны мозаичные кресты и монограммы, то же и на верхушках колонн» (Церковная археология. С. 40–42). О размерах грандиозного сооружения храма Святой Софии Ф. И. Успенский пишет: «Святая София представляет собой обширный четырехугольник с двумя нарфисками длиной 77, шириной 71, 7 метра без нарфисков. Архитектурное чудо храма — это центральный купол в 31 м в диаметре» (История Византийской империи, II. С. 532).

Первый, наиболее ранний, известный как Патмосский № 266 по месту его хранения на острове Патмос; датируется концом IX века¹, опубликован проф. А. А. Дмитриевским². Второй — Иерусалимский № 40 библиотеки монастыря Святого Креста в Иерусалиме; опубликован проф. Х. Матеосом в 1962 и 1963 годах в двух томах, с комментариями и параллельным переводом на французский язык; датируется 950—970 годами³. Выписки из этого списка были опубликованы А. А. Дмитриевским (Древнейшие типиконы; Описания, III (начало списка). Петроград, 1917). Третий список — Дрезденский по месту его прежнего хранения в Дрезденской королевской библиотеке под № 140; датируется второй половиной X — первой половиной XI века⁴; частично опубликован открывшим его А. А. Дмитриевским (Древнейшие типиконы). Все перечисленные списки были составлены на основе неизвестных манускриптов константинопольского происхождения. Во всех трех списках, кроме богослужения субботних, воскресных дней и общецерковных праздников, в которые богослужение совершалось во всех храмах города, существовало еще богослужение, за редкими исключениями начинавшееся в Великой церкви и заканчивавшееся литургией в каком-то другом храме, иногда отдаленном от Великой церкви. Чаще всего это были храмовые праздники. Шествие сопровождалось пением псалмов и тропарей, произнесением ектений и чтением молитв. От греч. ἡ λῑτή, что значит «моление, прошение, молитва» (общенародная, вне храма), шествие в списках устава называется литией. На пути шествия могли быть остановки: одна, две и даже три, не считая конечного пункта литии. Отсюда храм, при входе в который заканчивалась лития, в литургической литературе получил название стационального. При близком расположении стационального храма от Великой церкви остановок на пути могло не быть.

Литию начинали в разное время суток: вечером, ночью, утром — на рассвете, после утрени, в первом или во втором часу дня (время-исчисление имеется в виду восточное).

Литию совершали в государственные праздники: начало индикта (1 сентября), в день основания Константинополя (11 мая), в дни

¹ Проф. Н. Красносельцев на основании содержания этого манускрипта датирует его концом IX века (Типик Святой Софии. С. 12). Проф. А. А. Дмитриевский не возражает против этой даты, но публикуемый проф. Н. Красносельцевым список по почерку письма относит к X веку (Описание, I. С. 1).

² Дмитриевский. Описание, I. С. 1—152.

³ Mateos. Le Typicon, I. P. XVIII—XIX.

⁴ Дмитриевский. Древнейшие типиконы. С. 267—268.

имевших место в истории Константинополя землетрясений, великих пожаров и избавлений Константинополя от нашествия варваров. В некоторые праздники совершалось две литии — одна с вечера под праздник и другая в сам праздник утром¹.

Лития в день основания Константинополя имела одну остановку. По Иерусалимскому списку, «около часа дня» приходил в храм патриарх. Он шел боковой дверью в алтарь и здесь читал молитву Трисвятого. Архонты и певцы на амвоне пели тропарь «Город Богородицы благочестно вверяет Богородице свой покой, ибо Ею он утвержден и доселе существует, Ею спасается и одолевает, взывая Ей: „Радуйся, надежда всех концов земли“». С пением тропаря лития направлялась на Форум Константина. Здесь читалась молитва, и за ней следовали три антифона. Антифон первый из псалма 45-го «Бог нам прибежище и сила» с припевом «Молитвами Богородицы»; второй — из 46-го псалма «Все языцы, восплещите руками» с припевом «Аллилуиа» двойная, вечерняя; третий — из 47-го псалма «Велий Господь и хвален зело» с тропарем 4-го гласа «Божественно и истинно, Богородице». Патриарх читал обычные молитвы и преподавал мир. Далее [следовали] прокимен, Апостол, аллилуиарий и Евангелие. Диакон произносил великую ектению, и архонты и певцы пели тропарь гласа 4-го «Город Твой, Господи, яко око вселенной от всякаго праведнаго Твоего прещения свободы и украси его всячески скипетрами царства, подая ему Богородицею варваров низложение и бед отгнание». Певцы, возвращаясь в церковь, славословят «δοξαζουσιν». Этот термин встречается во всех списках устава и указывает на завершение части литии, а в данном случае — всей литии, пением малого славословия («Слава, и ныне»), за которым еще раз повторяли тропарь. Этим лития заканчивалась. Придя в храм, начинали литургию пением Трисвятого².

Лития с двумя остановками была описана выше по Патмосскому и Иерусалимскому спискам в связи с вопросом о дате великого землетрясения, происшедшего в царствование императора Феодосия Младшего. Лития начиналась, как и вышеизложенная, утром, когда патриарх приходил в храм. Пройдя боковой дверью в алтарь, он читал молитву Трисвятого, после чего певцы пели тропарь, посвященный воспоминанию события великого землетрясения. С пением его приходили на Форум, славословили с тем же тропарем, диакон произносил великую ектению, и вновь пели тот же

¹ *Mateos. Le Typicon*, II. P. 304–305. || ² *Mateos. Le Typicon*, I. P. 288.

тропарь, направляясь на поле Екзакион, где во время землетрясения укрывались жители города. Здесь вторично славословили и шли в храм Пресвятой Богородицы близ Еленианов (Еленинский дворец). Войдя в храм, тотчас пели Трисвятое и прочее последование литургии¹.

В данном случае при наличии двух остановок шествие ограничивалось пением тропаря. По Иерусалимскому списку, пели один антифон до молитвы Трисвятого, в Патмосском же вообще нет упоминания о пении антифонов.

Пример литии с тремя остановками представляет шествие 7 октября. В этот день совершалась память мучеников Сергия и Вакха и воспоминание великого землетрясения, бывшего в царствование Юстиниана в 525 году. После утрени в Великой церкви патриарх направлялся с процессией в церковь Святого Воскресения, что в портике Домнина.

Здесь пели три антифона. Первый из 119-го псалма «Внегда скорбети ми, ко Господу возвах» с припевами «Помилуй мя, Господи Человеколюбче» и «Спаси нас, Христе Боже наш»; второй — из 120-го псалма «Возведох очи мои в горы» с припевом «Молитвами Богородицы»; третий — из 121-го «Возвеселихся о рекших мне» с припевом «Аллилуиа» простая. После третьего антифона читалась молитва Трисвятого, и певцы начинали петь на амвоне литийный тропарь 6-го гласа «Помилуй нас, Господи, помилуй нас». Процессия направлялась на Форум, певцы славословили, диакон произносил великую ектению, а архонты и певцы пели тропарь 5-го гласа «Чудеса святых Твоих мучеников». Придя в церковь Святого Сергия, что в Новом дворце, славословили с этим тропарем. Тотчас [за этим читали] Трисвятое².

В Дрезденском списке излагается лития, совершаемая в четверг после Недели всех святых. Шествие начиналось около девятого часа ночи из Великой церкви. Стациональным храмом, где должна была быть литургия, являлась церковь Богородицы в монастыре «Древняя Петра». Шествие начиналось в конце утрени пением покаянного тропаря «Помилуй нас, Господи». Пение тропаря продолжалось до Форума. Здесь совершалось «обычное последование», т. е. чтение молитв и пение антифона. С пением тропаря «К Богородице прилежно» направляясь к храму в квартале Кира, затем,

¹ См. выше, с. 68–69.

² *Mateos. Le Typicon*, I. P. 62–64.

пройдя мимо этого храма с пением тропаря «Мати Божия, Пречистая», шли к храму Святой Анны, что в Девтороне. При входе в храм пели тропарь «Стена непобедимая» и славословили. Произносилась обычная ектения. При выходе из храма снова пели этот тропарь и с ним славословили, и произносилась великая ектения. Идя далее до храма в квартале Гераниев, пели тропарь «Тя, стену нерушимую», потом до Фермополиса — тропарь «О Тебе радуется, обрадованная», затем до Херсапа — «Взбранной Воеводе», потом до квартала Ставриосов — тропарь Господу «Благоутробне и долготерпеливе» и «Предстательство христиан». Затем славословили, диакон произносил великую ектению и пели тропарь «Непоколебимое основание» до самого храма в «Древней Петре». Здесь, немного отдохнув, начинали литургию¹.

Итак, лития из Великой церкви в храм Богородицы в «Древней Петре» имела на пути три остановки, не считая стационального храма — на Форуме, в храме Святой Анны, что в Девтороне, и в квартале Ставриосов. Это первая особенность литии. Вторую особенность составляло пение многочисленных тропарей, из которых только два были обращены к Господу, семь же — к Богородице. Первый из Господних, «Помилуй нас, Господи», пели на многих литиях. В частности, он назван литийным тропарем (τῆς λίτης τὸ τροπάριον) в упомянутой выше литии в день мучеников Сергия и Вакха. Тропарь же «Благоутробне и долготерпеливе» можно назвать в данной литии нарочитым. Шествие двигалось к кварталу Ставриосов. Прилагательное σταβριός от существительного ὁ σταυρός — «крест» в родительном падеже множественного числа соответствует русскому «крестовых». Возможно, что в квартале, к которому подходила лития, были евктирионы, т. е. малые церкви или небольшие личные молельни, которые отличались от немолитвенных зданий крестом, водруженным над кровлей или над входом. (В Русской Церкви до сих пор домовые церкви при жилищах архиереев называются крестовыми.) Ассоциация названия места, по которому проходила лития, со словом крест естественно побуждала к пению тропаря «Благоутробне и долготерпеливе». Обратим внимание на то, что вторая остановка происходила не у церкви Богородицы в Кировых, а в церкви Святой Анны. (Кировы — гористая окраина Константинополя в северо-западной части города, заселенная и внесенная в черту города защитной стеной в царствование императора Феодосия Младшего епархом

¹ Дмитриевский. Древнейшие типиконы. С. 201–202.

Киром. Отсюда ее название «Кировы».) В Иерусалимском списке под 9 октября читаем: «Того же месяца 9-го числа память святых Анны и Елизаветы и их встречи. Совершается же синаксис их в возвышенном доме (имеется в виду храм. — Н. У.) Всесвятой Пречистой Владычицы нашей Богородицы в Кировых»¹. Указание устава о совершении синаксиса в «возвышенном доме» (ἐν τῷ ἐξαιρέτῳ οἴκῳ) Пресвятой Богородицы в Кировых совпадает с топографией и названием данной части города и имеет в виду уточнить место синаксиса, поскольку в Кировых была не одна церковь Богородицы. Расхождение остается в названии праздника. В уставе указана «память святых Анны и Елизаветы и их встречи», евангелист же Лука говорит о встрече праведной Елизаветы с Пресвятой Девой Марией, а не с Анной (Лк. 1, 39—56). Это очевидная описка переписчика Иерусалимского списка.

Перечисление кварталов и церквей в Дрезденском списке указывает на константинопольское происхождение этой литии. В Патмосском списке эта лития вовсе не упоминается. В Иерусалимском синаксис в честь Пресвятой Богородицы указан в среду после Недели всех святых, а место совершения его в — «Древней Петре». Указано также время сбора участников литии в Великой церкви около девятого часа ночи, шествие на Форум, где совершались общие молитвы, но не упомянуто ни об одной церкви на пути шествия литии². Очевидно, в Иерусалимском списке указание на константинопольские городские кварталы и храмы было бы нереалистичным. По той же причине в Патмосском списке вообще нет упоминания об этой литии.

Чем было вызвано совершение этой необычной литии в Константинополе? Ответ на этот вопрос следует искать в церковной действительности «Второго Рима».

В христианском государстве и церковная власть, и государственная были взаимно заинтересованы в сохранении единства веры, хотя вероучительные основы этого единства могли быть понимаемы различно, как и цели последнего. Поэтому и богословы, и политики были вовлечены в борьбу с ересями. Церковная власть боролась с ними во имя сохранения чистоты принятого от святоотеческой эпохи Православия, государственная — во имя сохранения единства империи, так как ереси особенно успешно распространились на окраинах империи, где они служили поддержкой

¹ *Mateos. Le Typicon*, I. P. 64. || ² *Mateos. Le Typicon*, II. P. 146.

для сепаратистских стремлений национальностей этих окраин и тем самым создавали угрозу целостности империи. Поэтому в столице империи не только богословы и политики, но и народ зорко следили за течением церковно-политической жизни страны, так как каждому греку было понятно, что отпадение окраин государства вызовет опасность для существования самого Константинополя, а с ним и империи, не говоря уже о том, что окраины служили материальной базой для столицы.

Поэтому не случайно из семи Вселенских Соборов три (II, V и VI) заседали в самом Константинополе и три — в ближайших к столице городах (I и VII — в Никее, а IV — в Халкидоне). Общецерковное значение Вселенских Соборов подтверждалось установлением в память их ежегодных празднеств. Празднество I Собора было отнесено на последнее воскресенье перед праздником Пятидесятницы (Неделя святых отец иже в Никее)¹, память II — на 3 августа², память IV — на 16 июля³, память V — на первое воскресенье после воспоминания IV Собора⁴, память VI — на 15 сентября⁵ и VII — на 11 октября⁶.

Отсутствует в Патмосском списке только празднество в честь III Вселенского Собора. Проф. Н. Ф. Красносельцев по этому поводу пишет: «Только III Вселенский Собор заседал в городе, более отдаленном от столицы, в Ефесе, может быть, потому, что предмет его рассуждений был слишком близок населению Константинополя: это было достоинство Богородицы — патронессы города. Но за то константинопольцы, по-видимому, и не считали его своим»⁷.

Давнишние расхождения между александрийской и антиохийской богословскими школами в методе толкования Священного Писания и споры между александрийскими и антиохийскими епископами, носившие характер защиты местных интересов, не позволили Ефесскому Собору прийти к единому мнению. Более того, они вызвали созыв в 449 году нового собора в самом Константинополе, получившего в истории название «разбойничьего».

При такой неблагоприятной ситуации константинопольцам трудно было признать Ефесский Собор Вселенским. Указание на совершение памяти этого Собора появляется только в Иерусалимском списке под 9-м сентября: «В сей день святых отцов, собравшихся

¹ Дмитриевский. Описание, I. С. 146.

² Там же. С. 100. || ³ Там же. С. 92. || ⁴ Там же. С. 93. || ⁵ Там же. С. 6. || ⁶ Там же. С. 13.

⁷ Красносельцев. Типик Святой Софии. С. 69.

в Ефесе на Соборе и осудивших нечестие Нестория»¹. Созванный в 551 году в Халкидоне IV Вселенский Собор подтвердил православное учение о двух природах — Божественной и человеческой, соединенных неслитно, нераздельно, неизменно и неразлучно в единой личности Богочеловека, и утвердил почитание Пресвятой Девы Марии как Богородицы. Но в то же время в самом Константинополе распространяется новая ересь. Некто игумен Евтихий стал учить, что «Родившийся от Марии Девы есть совершенный Бог и совершенный человек, не имеющий плоти, единосущной нам». Если ересь Нестория можно определить как отклонение от православного учения влево, то ересь Евтихия была отклонением вправо. Евтихий был осужден на Константинопольском Соборе в 448 году, но его учение вскоре вызвало монофизитство — ересь, исключавшую участие человеческой природы Господа Иисуса Христа в деле нашего спасения.

Верность Православию константинопольцы исповедовали в молитвах к Богородице и в прославлении Ее святости. Поэтому данную литию можно рассматривать как позитивную реакцию православного населения города на заблуждение еретиков. Не случайно это чинопоследование оказывается насыщенным тропарями с молитвенным и хвалебным обращением к Богородице. В свете сказанного логичным является и посещение участниками литии церкви Святой Анны.

Евтихий не отрицал зачатия Господа Иисуса Христа по наитию Духа Святого. В этом он следовал повествованию евангелиста Луки о явлении Пресвятой Деве Марии архангела Гавриила, но по его учению тело родившегося Христа не было единосущным человеческому. Евангелист же Лука говорит, что «когда Елисавета услышала приветствие Марии (Которая была ее родственницей, Лк. 1, 36. — *Н. У.*), взыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа, и воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего! И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне» (Лк. 1, 41–43). Так чтением в церкви праведной Анны евангельского повествования о рождении Господа обличалась ересь Евтихия.

Есть богословская закономерность в самом совершении этой литии в четверг (по Дрезденскому списку) и в среду (по Иерусалимскому) после Недели всех святых. Поскольку Пятидесятница

¹ *Mateos. Le Typicon*, I. P. 22.

завершает круг праздников, раскрывающих спасительное значение пришествия на землю Сына Божия, в Неделю же всех святых вселенная приносит Богу «яко начатки естества... богоносныя мученики», логичным было, завершая таинственное приношение Церкви, прославить Пресвятую Богородицу как «Ходатайствующую спасение рода нашего».

В тех случаях, когда стациональный храм находился неподалеку от Великой церкви, лития ограничивалась пением тропарей, пения же антифонов, чтения их молитв и произнесения ектений не было. Так, 29 июня, в праздник апостолов Петра и Павла, стациональной являлась церковь апостола Петра, расположенная близ Великой церкви. Относительно литии в том же Иерусалимском списке сказано: «Во втором же часу (утра. — *Н. У.*) исходит лития из церкви с пением того же тропаря (имеется в виду тропарь «Апостолов первопрестольницы», который был положен на вечерне, на панихиде и на утрене), во Святом же Петре (храм апостола Петра. — *Н. У.*) певцы славословят с тропарем „Какая темница не имела тебя узником, какая церковь не имеет тебя учителем? Дамаск возвышается тобой, Павле; Рим принял твою кровь и этим хвалится; но более радуется и ликует Тарс, почитая твои пеленки (*τὰ σάβυρανα*); Петре, камень веры, Павле, похвала вселенной, выйдя вместе из Рима, укрепите нас”. И прочее. Трисвятое»¹.

Заметим, что упомянутые в тропаре апостолам пеленки Павла — это одна из многочисленных священных реликвий Константинополя, или, как называли их греки, «символов»². По-видимому, эти священные реликвии появились после VII Вселенского Собора как реакция православного населения столицы на гонение императоров-иконоборцев.

Основанием к их появлению служил «Догмат трехсот шестидесяти семи святых отец Седмаго Вселенскаго Собора Никейскаго, о иконопочитании». Согласно «Догмату», допускалось почитание изображения, согласующееся с «повествованием евангельской проповеди... служащее нам к уверению истиннаго, а не воображаемаго воплощения Бога Слова, и к общей пользе». Общую пользу иконопочитания Собор видел в том, когда позднейшие указания соответствуют и таким образом подтверждают предыдущее. («Яже бо едино другим указуются, несомненно едино другим уясняются».) Собор

¹ Ibid. P. 324–326.

² *Константин Порфирогенит.* Обрядник, I, 16* [I, 1].

установил почитание изображений не только Господа Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы, но и бесплотных ангелов, и всех святых и праведных. Кроме икон в собственном смысле этого слова, Собор допустил такие изображения на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и при дорогах. Само иконопочитание Собор указал выражать целованием и почитательным поклонением «по тому образу, якоже изображению Честнаго и Животворящаго Креста и Святому Евангелию и прочим святыням, фимиамом и поставлением свещей честь воздается».

Странное на первый взгляд появление священной реликвии в виде пеленок апостола Павла имело глубокий смысл. В духе догмата VII Вселенского Собора оно было обосновано тем, что сам апостол о себе говорил: «Я иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе, ревнитель по Боге, как и все вы ныне» (Деян. 22, 3). Скованный цепями, апостол этими словами начал свою речь к иудеям, в которой говорил о чудесном его обращении из гонителя христиан в апостола (Деян. 22, 4–21).

Кроме апостола Павла, о Гамалииле упоминает Деяписатель (Деян. 5, 34) как о мудром законоучителе, который, будучи членом синедриона, выступил в защиту апостолов. Итак, с реликвией пеленок апостола Павла связаны два имени, «повествованию евангельския проповеди согласующий»: апостол Павел, который сам о себе говорил, что он «даже до смерти гнал последователей сего учения, связывая и предавая в темницу и мужчин и женщин» (Деян. 22, 4), и его учитель Гамалиил, который, увещевая членов синедриона не преследовать апостолов, говорил: «Если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян. 5, 38–39). Кровавое гонение на иконопочитателей по ассоциации вызывало воспоминание о гонении в Иерусалиме на апостолов, а мудрые слова Гамалиила не преследовать апостолов, чтобы не оказаться богопротивниками, воспринимались как пророческие в отношении иконоборцев.

Как известно, между VII Вселенским Собором и Собором Константинопольским 842 года, на котором было окончательно осуждено иконоборчество и который потому вошел в историю под названием «Торжество Православия», было еще два кровопролитных гонения на иконопочитателей. Первое при императоре Льве Армянине (812–820), который в 815 году созвал новый собор, восстановивший

постановления иконоборческого собора 754 года и анафематствовавший иконопочитание. Второе, не менее ужасное, происходило при императоре Феофиле (829—842). Интересующий нас тропарь первоверховным апостолам мог появиться, как и сами священные реликвии, в одно из последних гонений.

Со стороны содержания тропарь представляет прославление апостола Павла не только как узника за имя Христово и общецерковного учителя, принявшего святое крещение в Дамаске и мученическую кончину в Риме, но еще более как избранника Божия от рождения, что засвидетельствовал Сам Господь в видении святому Анании, повелевая ему идти крестить ослепшего Савла: «Иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое перед народами и царями и сынами Израилевыми» (Деян. 9, 15). Это промыслительное действие Божие о будущем апостоле составитель тропаря и выразил словами «но более радуется и ликует Тарс, почитая его пеленки». Прославление заканчивается обращением к обоим первоверховным апостолам прийти на помощь гонимым христианам: «Петре, камень веры, и Павле, похвала вселенной, выйдя вместе из Рима, укрепите нас».

Литературная форма тропаря не обычная для этого жанра гимнографии. Это скорее вдохновенное обращение проповедника, в котором он на примере апостолов, скончавшихся мученически, призывал слушателей к мужественному перенесению гонения и на явно видимом Промысле Божиим в судьбе гонителя Савла укреплял веру в конечную победу Православия.

Автор тропаря остался неизвестным, но вдохновение, с каким был написан и произносим этот тропарь, сделало его бессмертным. Он дошел до нашего времени в службе первоверховным апостолам Петру и Павлу (29 июня), где его можно найти после третьей песни канона с надписанием «Ипакои, глас 8-й». И хотя славянский перевод его значительно уступает ясному греческому тексту оригинала в рукописи середины X века, однако и в таком виде он остается свидетельством пережитой Церковью мрачной эпохи иконоборчества и предметом благочестивой любознательности.

День апостолов Петра и Павла был храмовым праздником и в церкви этих апостолов, что в орфанотрофине (сиротский дом). Туда совершали литию накануне праздника вечером. Об этой литии в том же списке устава сказано: «Вечером накануне приносится крест из орфанотрофина (и по отпусе вечерни в Великой церкви, когда придет патриарх), полагается молитва и исходит лития из (церкви. — Н. У.)

Святого Петра с патриархом. (И архонты и певцы [поют] тропарь „Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвале”). И поются тропари, имеющие быть написанными. Патриарх же, проводив литию до фиала Великой церкви, возвращается в (храм. — *Н. У.*) Святого Петра. Лития же шествует в орфанотрофион с крестом, принесенным оттуда, совершают же литию епарх и орфанотроф и все государственные и народные чины».

В основу изложения этой литии автор положил запись из Иерусалимского списка¹, незначительные же дополнения, поставленные в скобки, внесены из Дрезденской рукописи². По Иерусалимскому списку, «поются тропари, имеющие быть написанными», по Дрезденскому — тропарь «Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвале». Возможно, что пели и тропарь апостолам, и тропари, которые составлялись нарочито для этой литии. Особенностью литии было то, что патриарх полагал начало литии чтением молитвы и сопровождал литию до фиала Великой церкви, возглавляли же литию миряне: епарх города, орфанотроф и все чины государственных и народных учреждений.

Активное участие мирян в богослужении до возглавления литии включительно объясняется широкими правомочиями народа в церковной жизни Византии. Православный грек, будет ли то мужчина или женщина, вне зависимости от его социального положения мог построить на принадлежащей ему земле евктирион, храм и даже монастырь. Строитель монастыря имел право дать последнему особый ктиторийский устав, определяющий уклад жизни монашествующих, распорядок богослужений. Более того, ктиторий имел право внести в этот устав коррективы. Это один фактор. Другой заключался в широкой благотворительности Константинопольской Церкви. В Константинополе были разного рода богоугодные заведения: больницы, орфанотрофии (сиротские дома), ксенодохии (странноприимные дома). Они содержались за счет церковной казны и находились в непосредственном ведении патриарха³.

В Дрезденском списке излагаются богослужения, совершаемые самим патриархом в таких богоугодных заведениях: например, 24 июня, в день рождения Иоанна Предтечи, — в больнице Еввула⁴, 27 июня — в странноприимном доме, построенном самим преп. Сампсоном

¹ *Mateos. Le Typicon*, I. P. 324.

² *Дмитриевский. Древнейшие типиконы*. С. 239–240.

³ Там же. С. 318–319. || ⁴ Там же. С. 319–321.

Странноприимцем¹. В орфанотрофиях содержались дети-сироты. Здесь их растили и давали им первоначальное образование; если не было известно, был ребенок крещен или нет, его готовили ко крещению. Крещеных и музыкально одаренных подготавливали как будущих церковных певцов. В том же Дрезденском списке дети-певчие из сиротских домов принимают участие в обряде оглашения готовящихся ко святому крещению в Великую Субботу, совершаемому самим патриархом. «Певцы из сиротовоспитательных домов восходят на амвон и начинают петь псалом „Господи, кто обитает в жилищи Твоем“. Аколуфы (привратники) готовят оглашаемых детей и приводят их в церковь. Дается знак певцам вторично, и они славословят и сходят с амвона»².

В Иерусалимском списке дети-певчие из сиротского дома 18 декабря участвуют в литии в день обновления храма Пресвятой Богородицы в Халкопатии. Им поручается в торжественный момент обряда, когда лития войдет в нарфикс и стоит в ожидании открытия дверей храма, петь «Возьмите, врата, князи ваша». Этот момент отмечен в уставе: «И входит (лития. — *Н. У.*) в притвор. И по исполнении тропаря приютские архонты [поют] „Возьмите, врата“, и открывается церковь, и архонты и певцы славословят»³. То же — в Патмосском списке 23 декабря, в день обновления Великой церкви⁴.

В свете указанных факторов становится понятным на первый взгляд странное сообщение устава Великой церкви о возглавлении литии епархом и орфанотрофом с участием чинов государственных и народных учреждений без клира. Закономерность такой литии с точки зрения церковного устава подтверждается указанием в Иерусалимском списке на то, что во время литии «поются тропари, имеющие быть написанными». Это надо понимать в том смысле, что возглавление мирянами литии не означало их права на выбор тропарей из принятых Церковью и тем более на составление новых. Для каждой такой литии ее совершители получали тексты, какие давал патриарх.

Заметим, что литию, совершаемую ночью епархом города, видел посетивший Константинополь в последние годы XII или в первые XIII века архиепископ Новгородский Антоний. В своем «Путешествии в Царьград» он оставил заметку: «А оттоле святой Стефан Новый в монастыри лежит; и на память его главу приносят к погребу, идеже

¹ Там же. С. 321. || ² Там же. С. 154.

³ *Mateos*. Op. cit. I. P. 138.

⁴ *Дмитриевский*. Описание, I. С. 32.

седел ввержен; главу же его носит епарх чрез всю ночь со множеством людей со свечами, зовуще: „Киролесу”»¹.

В данном случае носимой святыней являлся не крест, а голова преп. Стефана Нового. Преп. Стефан был уроженцем Константинополя, подвизался в пещере преп. Авксентия в Вифинии, мученически скончался в Константинополе за иконопочитание в царствование Константина Копронима². Почитание его как мученика могло быть установлено вскоре после Собора 843 года, известного в истории как событие Торжества Православия. В эти годы в сознании православного населения Константинополя особенно оживилось почитание мужественных защитников иконопочитания — мучеников и исповедников. В 845 году в Константинополь были принесены мощи преп. Феодора Студита и брата его, епископа Солунского Иосифа, скончавшихся в изгнании³. В 846 году были принесены мощи Никифора, патриарха Константинопольского, скончавшегося в заточении 2 июня 829 года⁴. В Константинополе же был погребен патриарх Герман. После издания эдикта, запрещающего иконопочитание (726 год), и кровавой расправы с иконопочитателями (727 год) патриарх пытался удержать Льва Исавра от иконоборчества и, не достигнув желаемого, 22 января 730 года сложил с себя патриаршество вместе с омофором, за что был изгнан из патриаршего дома посланными императором солдатами⁵. В Константинополе в монастыре св. Дия лежала голова и мощи мученика Димитрия, осмелившегося низвергнуть с лестницы воина, который по приказу Льва Исавра пытался снять образ Спасителя, висевший над воротами храма в Халкопратии⁶. О нем архиепископ Антоний пишет: «А толе святыи Димитрий лежит в теле белец»⁷, т. е. мирянин. Также в Константинополе в женском монастыре лежали мощи мученицы девицы Феодосии, вместе с другими женщинами и вышеназванным Димитрием препятствовавшей воину снять образ Спасителя и принявшей мученическую кончину. Об этой мученице архиепископ Антоний пишет: «Святая Феодосия в женском монастыри в теле лежит во сребряне гробе, и на перенос выносят ю, и на человеки поставляют, и больным исцеления от нея бывают»⁸.

¹ *Савваитов*. Путешествие. С. 117–118.

² Житие преп. Стефана Нового. Кроме того, упоминается в житии патриарха Германа.

³ Житие преп. Феодора Студита.

⁴ Житие преп. Никифора.

⁵ Житие патриарха Германа.

⁶ Житие мученика Димитрия.

⁷ *Савваитов*. Указ. соч. С. 123. || ⁸ Там же. С. 135.

В свете сказанного о возрождении духовной жизни православного населения Константинополя — принесении мощей мучеников и исповедников, строительстве в их честь храмов и даже монастырей — краткое сообщение архиепископа Новгородского Антония о целонощной литии с несением головы мученика Стефана Нового следует понимать как частную заметку паломника о том, что он мог случайно наблюдать, но не как информацию об исключительном явлении. Такие литии могли иметь место и закрепиться как обычай в связи с принесением в Константинополь мощей мучеников и исповедников и в прославлении погребенных в Константинополе мучеников Димитрия, Феодосии и иных, не только преп. Стефана. Совершение этих литий епархом города с участием множества народа, разумеется, санкционировалось патриархом.

Знаменательным является тот факт, что архиепископ Антоний видел в Константинополе литию, возглавляемую епархом в последние годы перед оккупацией Константинополя крестоносцами, когда лития с тремя антифонами уже получила значение интегральной части литургии. Это еще раз подтверждает самобытность происхождения литии как внехрамового богослужения.

От обзора литий перейдем к истории службы трех антифонов. Многократные указания в Иерусалимском списке на то, что по входе литии в стациональный храм антифоны уже не поются, но следует непосредственно пение Трисвятого (Ἀντίφωνα δὲ οὐ γίνονται, ἀλλ' εὐθὺς τὸ Τρισάγιον), а также общее указание в том же списке устава о совершении службы трех антифонов в субботные и воскресные дни и в общецерковные праздники в самом храме Великой церкви¹, дают основание рассматривать эту службу в X веке как интегральную часть литургии.

Когда и при каких обстоятельствах возникла служба трех антифонов, еще не известная автору «Тайноводства», и какова была идейная связь ее с обрядом входа епископа, литургическое оформление которого было связано с именем Василия Великого? Чтобы осветить эти вопросы при полном отсутствии уставно-литургических записей от VI–VII столетий и даже до последних десятилетий VIII века литургисту-историку приходится, подобно реставратору-зодчему, восстанавливающему разрушенный памятник при помощи уцелевших осколков и обломков, пользоваться не только историческим, но и археологическим методом исследования — разыскивать детали одного

¹ *Mateos. Le Typicon*, II. P. 110.

и того же предмета в памятниках разного времени и места происхождения и на основе этих находок восстанавливать византийскую литургию.

В основу службы трех антифонов был положен гимн «Единородный Сыне», о происхождении и догматическом значении которого было сказано ранее¹. В памятнике VII века «Иерусалимском канонаре» мы видим его в иерусалимском патриаршем богослужении, где им начинается литургия в первый день Пасхи, как первое песнопение этого дня². В этом был глубокий богословский смысл, поскольку Единородный Сын и Слово Божие вочеловечился близ Иерусалима и в Иерусалиме же Он был распят и смертью смертью попрал, т. е. воскрес из мертвых. Еще папа Лев I Великий (440—461) после Халкидонского Собора в 454 году обращался с нарочитым посланием к патриарху Иерусалимскому Ювеналию. Он советовал патриарху собрать и записать все, что касается мест, связанных с земной жизнью Господа, в обличение монофизитов³. Вполне возможно, что этот гимн стал известен в Иерусалиме вскоре после его появления в Константинополе и его приняли армяне, сирийцы, совершители литургий апостола Иакова и апостола Марка⁴ в ту пору, когда еще не было обычая полагать Евангелие на престоле и оно хранилось, как и прочие священные книги, в пастофории — отдельном помещении, предназначенном для хранения богослужебных книг и не имеющем непосредственного входа в алтарь. Когда наступало время чтения священных книг, диаконы приходили сюда за ними и сюда же относили их по прочтении. Процессию несения Евангелия в алтарь сопровождали пением гимна «Единородный Сыне». Эта общехристианская традиция когда-то имела место и в Константинополе, потому что в толковании литургии патриарха Германа (редакция VIII—X веков) малый вход еще назван входом с Евангелием: Εἰσοδος τοῦ εὐαγγελίου (рукопись бывшей Синодальной библиотеки XVI века, греч. № 327) и Въхоженье евнгельское (рукопись той же библиотеки XII века № 163)⁵.

Жан-Батист Тибо приводит среди памятников экфонетической и святоградской нотации Греческой Церкви запись гимна «Единородный

¹ См. выше, с. 71.

² Кекелидзе. Иерусалимский канонарь. С. 94.

³ Leo Magnus. Lugduni, MDCLII. Epistola LXXII. P. 144.

⁴ Brightman. Liturgies (армянская — р. 421, сирийская — р. 77, апостола Иакова — р. 33, апостола Марка — р. 116—117).

⁵ Красносельцев. Сведения. С. 343.

«Сыне» в исполнении domestica и народа. Domesticus поет постишно гимн, а народ на каждый стих отвечает припевом «Един Сый Святыя Троицы»¹. Это простейший вид освоения псалмодии, существовавший у ветхозаветных евреев в эпоху первых царей. Памятником этой школы канторов является 135-й псалом «Исповедайтесь Господеви, яко благ, яко в век милость Его», последняя фраза которого «яко в век милость Его» повторяется в конце каждого стиха псалма. Это был хороший метод заучивания священных текстов, и им воспользовался неизвестный domestica, чтобы народ знал наизусть этот гимн. Факт существования такой записи подтверждает значимость гимна «Единородный Сыне» в православном богослужении в послеюстиниановскую эпоху.

От краткой информации о значении гимна «Единородный Сыне» перейдем к рассмотрению источников, так или иначе относящихся к истории службы трех антифонов. Это прежде всего молитвы трех антифонов, которые имеются в современном чине литургии как Иоанна Златоуста, так и Василия Великого. Впервые они встречаются в евхологионе Ватиканской библиотеки под № 336/77, известном в науке под названием Барбериновского, по имени прежнего ее владельца кардинала Барберини. Рукопись датируют концом VIII — началом IX века. Дж. Квастен относит ее написание к 785 году².

Текст литургии Василия Великого в этом манускрипте имеет надпись «Литургия святого Василия». Затем следует молитва с надписью «Молитва, которую читает иерей в скевофилакии о хлебе, положенном на дискосе»: «Боже, Боже наш, небесный хлеб». Молитва заканчивается возгласом: «Яко освятися и прославися всечестное и великолепое имя Твое, Отца». Далее следуют молитвы трех антифонов. Перед каждой из них — надпись «Молитва антифона (такого-то)», а перед возгласом — одно слово «Возглас». Эти молитвы в современном служебнике и архиерейском чиновнике даны в литургиях как Иоанна Златоуста, так и Василия Великого с тем же надписанием и с теми же возгласами, поэтому нет надобности их здесь приводить.

Молитвы отличаются одна от другой со стороны их структуры. Структуру первой молитвы можно назвать классической, как соответствующую молитвам эпохи Василия Великого и Иоанна Златоуста,

¹ *Thibaut. Monuments. P. 7.*

² *Quasten. Patrology, III. P. 227.*

когда начало молитв представляло восхваление величия Божия, затем следовали прошения и в конце — славословие. Молитва второго антифона представляет ряд прошений, тождественных прошениям заамвонной молитвы св. Василия. Но у Василия Великого дедукция мысли плавно переходит от прошений к славословию: «Яко всякое даяние благо и всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Тебе, Отца светов; и Тебе славу и благодарение и поклонение воссылаем». В молитве же, опубликованной Гоаром, свойственная Василию Великому дедукция мысли отсутствует. После ряда прошений непосредственно следует возглас «Яко Твоя держава и Твое есть царство, и сила и слава». Подобная неувязка наблюдается и в молитве третьего антифона. Слова молитвы «Иже и двема или трием, согласующимся о имени Твоем, прошения подати обещавай» указывают на обращение к Господу Иисусу Христу (Мф. 18, 19–20), возглас же обращен ко всем лицам Святой Троицы.

В итоге литературного анализа упомянутых молитв проф. Папского Восточного института в Риме Х. Матеос пришел к выводу, что «эта триада молитв когда-то имела совершенно иное значение. К тому же простота позволяет нам причислить их к эпохе, намного предшествовавшей VII–VIII столетиям, т. е. ко времени, предшествовавшему появлению антифонов в литургии»¹.

Проф. Матеос видит в этих молитвах соответствующие тем, которые согласно XIX правилу Лаодикийского Собора читались в конце предъевхаристического синанксиса по отпусте оглашаемых и кающихся, как гласит это правило: «Тогда совершати молитвы верных три: едину, т. е. первую, в молчании, вторую же и третью с возглашением исполняти». Он склонен видеть в этих молитвах древние молитвы Василия Великого. «Эти три молитвы, — пишет он, — которые сначала появляются в литургии св. Василия Великого, являются древними молитвами верных этой литургии и молитвой благословения, которой когда-то заканчивался предъевхаристический синанксис»². Исходя из этого предположения, он считает, что первоначально первое место в синанксисе занимала современная третья молитва и что она ввиду своего древнего назначения, раскрывающегося в продолжение текста, не имела славословия. Второе место занимала современная первая молитва и третье — современная вторая.

Нельзя не согласиться с тем расположением молитв, которое предлагает проф. Матеос как первоначальное, а равно и с указанием

¹ *Mateos. Evolution historique. P. 34.* || ² *Ibid. P. 35.*

ею на отсутствие в них связи с пением антифонов. Начало молитвы «Иже общыя сия и согласныя (объединенные в один голос. — Н. У.) молитвы» (греч. 'Ο τὰς κοινὰς ταύτας καὶ συμφώνους προσευχὰς — «Ты, даровавший нам общие (объединенные в один голос) молитвы») указывает не на антифонное пение, а на общую молитву, читаемую всей общиной. То же можно сказать и о молитве «Господи Боже наш, Егоже держава несказанна»: ее слова «и сотвори с нами и молящимся с нами» (греч. μεθ' ἡμῶν καὶ τῶν συνευχομένων ἡμῖν) указывают на участие в общих молитвах клира и народа, и только. Они могли быть произносимы в предъевхаристическом синаксисе самим Василием Великим. Но этого нельзя сказать в отношении молитвы «Господи Боже наш, спаси люди Твоя». При сопоставлении ее с заамвонной молитвой Василия Великого «Благословляяй благословлящия Тя, Господи» она выглядит работой школьника. Талантливый ученик знаменитого ритора Ливания, усвоивший от учителя «замечательный тип культуры... и литературные, поразительно богатые формы» и вливший в эти формы «новые, подлинно жизнеутверждающие идеи»¹, — так характеризует молитвотворчество свт. Василия Л. Буйэ, — не мог написать такую молитву, в которой добрая половина текста совпадает в точности с текстом заамвонной молитвы (хотя бы и собственного сочинения) и на долю самостоятельного творчества приходится три слова в начале молитвы и возглас в конце ее. Кто автор этой молитвы и когда она написана, остается неизвестным. Если эта молитва была написана в пору действия XIX правила Лаодикийского Собора как молитва главопреклонения, завершающего предъевхаристический синаксис, допустим, даже в VI веке, в таком случае нельзя не согласиться с тем расположением трех молитв антифонов, которое проф. Матеос считает первоначальным. Заметим, что в халдейской церкви такая молитва главопреклонения еще существует².

Следует заметить, что первоначальное расположение молитв, о котором говорит проф. Матеос, могло измениться и получить существующее в настоящее время только по сформировании трех антифонов, формирование же этой триады происходило постепенно.

В рукописи Ватиканской библиотеки № 1970, датируемой концом XI — началом XII века, когда-то принадлежавшей греческому монастырю Пресвятой Богородицы Одигитрии в Россано (Италия),

¹ Bouyer. Eucharist. P. 246.

² Brightman. Liturgies. P. 265–267.

в литургии апостола Петра после возгласа «Благословено царство» диакон произносит ектению до прошения «О избавитися нам». Священник читает молитву входа «Владыко Господи, уставивый на небесех чины и воинства ангелов». Диакон — «Заступи, спаси... Пресвятую, Пречистую». Иерей — «Яко подобает Тебе всякая слава, честь» и тотчас «Премудрость, прости» и «Приидите, поклонимся и припадем Ему», «Единородный Сыне и Слове Божий»¹. Проф. Матеос характеризует эту литургию как «итало-греческую... являющуюся приспособлением к римской литургии. Здесь имеется только третий антифон (псалом 94). Подобно римскому интроиту, из этого псалма взято только начало 6-го стиха и к нему прибавлен гимн «Единородный Сыне»². Опубликовавший эту рукопись С. А. Свайнсон считает, что если не вся рукопись, то «некоторые части содержания почти так же древни, как и содержание Барбериновской рукописи»³.

В новейшем критическом издании толкования литургии патриарха Германа с латинским переводом Анастасия Библиотекаря (869—870) в оригинале приводятся слова патриарха: «Антифоны литургии суть предречения пророков, предвозвещающие пришествие Сына Божия от Девы на землю и взывающие: „Бог наш на земли явился (Вар. 3, 38) и в лепоту облечется (Пс. 92, 1)”, т. е. проповедающие Его воплощение». Эти слова патриарха можно принять как комментарий на гимн «Единородный Сыне». О количестве же антифонов Герман не говорит. Анастасий Библиотекарь приводит текст этого гимна и указывает два псалма: 92-й «Господь воцарися» и 94-й «Приидите, возрадуемся Господеви»⁴. Отсюда можно сделать вывод, что триада антифонов завершилась дополнением 91-го псалма «Благо есть исповедатися Господеви» после кончины патриарха Германа.

Постепенное образование триады было вызвано необходимостью заполнить время, нужное для приготовления Евхаристических Даров [протесиса], когда последнее было перенесено от Херувимской к началу литургии. Это подтверждается тем, что формирование триады и перенесение протесиса совпадают во времени. Максим Исповедник вовсе не упоминает о приготовлении даров, к тому же при одновременном входе в храм епископа вместе с народом исключалась воз-

¹ Swainson. The Greek Liturgies. P. 191—192.

² Mateos. Evolution historique. P. 26.

³ Swainson. Op. cit. P. XV.

⁴ Труд *N. Borgia* «II commentario liturgico», к моему глубокому сожалению, для меня оказался недоступным. Я пользуюсь сведениями из труда проф. Матеоса «Evolution historique» (P. 23).

возможность предварительного протесиса до начала литургии. Патриарх же Герман уделяет немало места объяснению устройства жертвенника, его принадлежностей и их символического значения, причем делает это до толкования значения антифонов.

Для наглядного представления о процессе формирования триады антифонов как интегральной части литургии привожу начало литургии Иоанна Златоуста из рукописи IX—X веков Ленинградской публичной библиотеки № 266 (собрание епископа Порфирия Успенского). По совершении протесиса и каждении приготовленных даров диакон [говорит:] «Благослови, владыко»; иерей — «Благословено начало (!) и царство». Диакон: «Миром Господу помолимся»; иерей: молитва первого антифона «Господи Боже наш, Егоже держава несказанна». Диакон: «Заступи, спаси... Пресвятую, Пречистую»; иерей: возглас «Яко подобает Тебе всякая слава». И первый антифон, псалом 91-й «Благо есть исповедатися». Диакон: «Паки и паки»; иерей: молитва второго антифона «Господи Боже наш, спаси люди Твоя». Диакон: «Заступи, спаси»; иерей: возглас «Яко Твоя держава». Второй антифон, псалом 92-й «Господь воцарися». Диакон: «Паки и паки»; иерей: молитва третьего антифона «Иже общыя сия и согласныя даровавый молитвы». Диакон: «Заступи... Пресвятую»; иерей: «Яко благ и человеколюбец» и третий антифон, псалом 94-й «Приидите, возрадуемся Господеви». Входит (очевидно, диакон. — *Н. У.*) и говорит: «Премудрость, прости», «Аллилуиа», «Единородный Сыне и Слове Божий».

Во время пения гимна «Единородный Сыне» диакон поднимает Святое Евангелие и кадило и вместе с иереем идет перед святую трапезу и, глядя на иерея, держит Святое Евангелие в руках. Иерей же читает молитву входа «Благодетелю и всея твари Создателю» и кланяется Евангелию. Тогда диакон возглашает: «Премудрость, прости. Приидите, поклонимся».

Во время пения этого стиха диакон произносит прошения: «Миром Господу помолимся. О свышнем мире и спасении его Господу помолимся. О мире всего мира и благостоянии святых... Об отце и епископе... О благочестивейших и богохранимых... О избавитися нам от всякия скорби». И иерей тотчас — молитву Трисвятого (отличную от современной): «Святе святых, Боже наш, Един Свят и во святых почивай»; диакон же: «Заступи, спаси, помилуй и сохрани... Пресвятую, Пречистую». Иерей: «Яко свят еси, Боже наш». И тотчас — Трисвятое. Во время пения Трисвятого иерей целует святую трапезу, мысленно говоря (*ἐν μυστηρίῳ λέγων*): «Благословено царство

Отца» — и, обратясь к народу, говорит: «Вонмем. Мир всем». Далее следовали: произношение прокимна, чтение Апостола (из книги Деяний), пение аллилуиария и чтение Евангелия, затем — ектения «Рцем вси»¹.

Начало этой литургии можно назвать уникальным. Литургии предшествует возглас «Благословено начало и царство» (Εὐλογημένη ἡ ἀρχὴ καὶ βασιλεία). Проф. Н. Красносельцев говорит, что «слово ἀρχὴ ни в каких других списках не встречается»². Многозначительна рубрика после возгласа Трисвятого «Яко свят еси, Боже наш», указывающая священнику во время пения Трисвятого целовать престол и при этом «в тайне» говорить «Благословено царство Отца». Двукратное произношение начального возгласа в первом случае со вставкой слова «начало» и во втором без этой вставки, но с тайным произношением, может быть объяснимо тем, что Порфирьевский евхологион был написан в ту пору, когда триада антифонов не являлась еще общепризнанной интегральной частью литургии. Совершающий литургию по данному евхологиону считал началом литургии пение Трисвятого, как это было введено Василием Великим, триаду же как внехрамовое богослужение он не считал интегральной частью литургии. Это только ἔναρξις — введение в литургию, истинным же царством Святой Троицы на земле является Евхаристия. Ее началом является тот момент, когда «на небе славословят ангельские воинства, на земле — люди, в церквах составлялики, подражают такому их славословию; на небе серафимы взывают Трисвятую песнь, на земле множество людей возносят ту же песнь, составляя общее торжество небесных и земных существ, одну благодать, один восторг, одно радостное ликование»³. Эту разницу между триадой антифонов и Евхаристией он подчеркивает тем, что в первом случае называет благословенным и начало, и царство Отца и Сына и Святаго Духа, во втором же, хотя произносит начальный возглас литургии тайно, но говорит мысленно то, что в данном случае указано в тексте.

Структура трех антифонов, как она изложена в рассматриваемой литургии, напоминает структуру литии, совершаемой в Константинополе на Форуме, где по исполнении антифонов диакон произносил ектению, которая обычно называется великой (μεγάλη ἐκτενή),

¹ Красносельцев. Сведения. С. 283–286. || ² Там же. С. 284, примеч. 2.

³ Иоанн Златоуст. [Беседы на слова Исаии]. Беседа «Похвала тем, которые пришли в церковь» (PG 56, 97).

⁴ Mateos. Le Typicon, II. P. 200.

хотя она состояла из нескольких прошений: «О свышнем мире... () мире всего мира... Об отце и епископе... О благочестивейших и богохранимых... О избавитися нам от всякия скорби»⁴. Поскольку Форум Константина Великого являлся олицетворением государственности многовековой империи, произнесение на нем этой ектении было логичным. В Порфирьевском евхологионе эта ектения также сохранена после молитвы входа, поскольку ее содержание не противоречит древней молитве входа «Благодетелю и всея твари Создателю, приими приходящую церковь, исполни во благо дело каждаго, и всех введи в совершенство, и сподоби Царствия Твоего благодатию и человеколюбием Единороднаго Сына Твоего, с Нимже благословен сси»¹. Более того, молитва получила название Αἴτησις τοῦ Τρισσάγιου, т. е. «Моление Трисвятого».

И наконец, в Порфирьевском евхологионе мы впервые встречаемся с тем расположением молитв верных и главопреклонения, о котором предположительно высказался проф. Х. Матеос.

Поскольку 94-й псалом завершал триаду и заканчивался пением христологического гимна «Единородный Сыне», было признано целесообразным отнести к пению этого гимна и молитву «Иже общыя сия и согласныя». Вторая же молитва — «Господи Боже наш, Егоже держава несказанна» и третья — «Господи Боже наш, спаси люди Твоя» были подняты соответственно на одно место вверх. Представим это графически:

В ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОМ СИНАКСИСЕ

1-я молитва

«Иже общыя сия и согласныя даровавый нам молитвы»

2-я молитва

«Господи Боже наш, Егоже держава несказанна»

3-я молитва

«Господи Боже наш, спаси люди Твоя»

В ТРИАДЕ АНТИФОНОВ

1-я молитва

«Господи Боже наш, Егоже держава несказанна»

2-я молитва

«Господи Боже наш, спаси люди Твоя»

3-я молитва

«Иже общыя сия и согласныя даровавый нам молитвы»

¹ *Brightman. Liturgics. P. 312.*

В таком расположении эти древние молитвы имелись уже в Барбериновском евхологионе и были опубликованы Гоаром в его «Евхологионе». Без каких-либо изменений они вошли в греческий евхологион и архиератикон, а оттуда — в русский служебник и архиерейский чиновник, тогда как литургическое значение этого гимна менялось.

В X веке это был гимн, которым в Константинополе завершался вход патриарха не только на праздничной литургии, но даже на великопостной службе тритекти в среду Сырной седмицы¹. С пением «Единородный Сыне» в среду по Пятидесятнице совершалась лития из Великой церкви в церковь Архангелов Михаила и Гавриила, что в Новом дворце². Исключение могло быть в том случае, когда в один день совпадали два великих праздника. В Иерусалимском списке указан такой случай во второй понедельник после Пасхи. В этот день в Великой церкви был обычный праздник, в Халкопатии же был главный праздник в честь Божией Матери и здесь литургию совершал патриарх. В Великой церкви пели антифоны как обычно: первый — 91-й псалом с припевом «Молитвами Богородицы», второй — псалом 92-й с «Аллилуиа» троекратной и третий — 94-й псалом с гимном «Единородный Сыне». В Халкопатии же — к первому антифону был припев «Молитвами Богородицы», ко второму — «Аллилуиа» троекратная, и на «Славу» — «Единородный Сыне», к третьему — тропарь «Преблагословенна еси, Богородице Дево» и на «Славу» — тропарь 5-го гласа «Святейшую херувим»³. Гимн «Единородный Сыне» переносили на «Славу» ко второму антифону также в Господские великие праздники. Так делали в Пятидесятницу, поскольку на третьем антифоне в этот день пели тропарь «Благословен еси, Христе Боже наш»⁴. В праздник же Вознесения Господня «Единородный Сыне» вовсе опускали и вместо него при третьем антифоне пели тропарь «Вознеслся еси во славе»⁵. Так же в Неделю ваий третий антифон заканчивали тропарем «Общее воскресение», гимн же «Единородный Сыне» опускали⁶.

Это же следует отнести к празднику Преображения Господня, о котором в том же Иерусалимском списке читаем: «Преображение великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, которое святая Божия Великая церковь празднует и святые церкви во всех городах и странах». В изложении богослужения этого праздника три антифона

¹ *Mateos. Le Typicon*, II. P. 4.

² *Ibid.* P. 142. || ³ *Ibid.* P. 110. || ⁴ *Ibid.* P. 138. || ⁵ *Ibid.* P. 128. || ⁶ *Ibid.* P. 64.

не упоминаются, но общая фраза «Утренняя совершается на амвоне, и утром на 50-м (псалме. — Н. У.) и на входе литургии поется тот же тропарь (имеется в виду тропарь «Преобразился еси на горе, Христе Боже»)» говорит о том, что «Единородный Сыне» если пели, то только на «Славу» при втором антифоне¹. В праздник Воздвижения Креста Господня вообще антифонов не было, потому что в конце утрени совершался чин воздвизания Креста и поклонение ему, что занимало много времени. В связи с этим устав говорит: «Антифонов не бывает, но тотчас певцы вместо Трисвятого поют на глас 6-й «Кресту Твоему покланяемся, Владыко»².

Присоединение к литургии литии, в которой, как правило, после трех антифонов произносилась великая ектения, с одной стороны, и, с другой — отсутствие надобности в чтении молитв об оглашаемых в связи с постепенным исчезновением этой категории участников литургии и исчезновение на рубеже нашего тысячелетия самих молитв об оглашаемых, например, в иерусалимской литургии апостола Иакова и в александрийской литургии апостола Марка³, вызвали перестановку великой ектении в византийской литургии. Так, в Порфирьевском евхологионе, кроме ектении из нескольких прошений с надписанием «Этисис Трисвятого», по прочтении Евангелия дана еще ектения, некоторые из прошений которой уже упоминались в предыдущей ектении: «Рцем вси „Господи, помилуй“ от всея души и от всего помышления... Господи Вседержителю, не хотяй смерти... О святем храме сем... Об отце и епископе нашем... О пособити и покорити под нозе их всякаго... О избавитися и покорити... О всех требующих... Помилуй нас, Боже, по велицей». Далее следует рубрика «И тотчас ектения... прошения о милости и мире, и благорастворении и прочие прошения. И тотчас обращается иерей и читает молитву этой ектении». Дано начало молитвы «Господи Боже наш, прилежное сие моление»⁴. Кодекс Гроттаферратской библиотеки X века № 324 (Г. β VII) указывает произношение великой ектении после входа, перед Трисвятым⁵. Устав Евергетидского монастыря (рукопись библиотеки Афинского университета № 788 XII века) указывает великую ектению до Трисвятого в великие праздники: 24 декабря (на вечерие Рождества Христова)⁶, 29 декабря (день освящения главного

¹ *Mateos. Le Typicon*, I. P. 360. || ² *Ibid.* P. 30–32.

³ См. выше, с. 49–50.

⁴ *Красносельцев. Сведения*. С. 287.

⁵ *Mateos. Evolution historique*. P. 3, note 8.

⁶ *Дмитриевский. Описание*, I. С. 355.

храма монастыря в честь Божией Матери)¹, 5 января (навечерие Богоявления)², 25 марта (Благовещение)³, в Преображение⁴, в Великий Четверг⁵, в Великую Субботу⁶ и в первый день Пасхи⁷. По рукописи Гроттаферратской библиотеки № 319 (Г. β II), в том же XII веке великая ектения произносится в начале литургии⁸, а по диаконикону Синайской библиотеки № 1040 того же века (книге, содержащей в основном только диаконские прошения), на литургии Василия Великого — после входа до Трисвятого, а на литургии Иоанна Златоуста — в начале⁹. По-видимому, в этом случае имело значение то обстоятельство, что Василий Великий начинал литургию молитвой Трисвятого, поэтому найдено было уместным великую ектению на его литургии произносить перед Трисвятым. Состав же молитв литургии Иоанна Златоуста создавался постепенно вокруг его анафоры. В Барбериновском евхологионе ему приписываются только две молитвы: об оглашаемых — «Господи Боже наш, на высоких живый» и молитва проскомидии по перенесении даров на престол — «Господи Боже, Вседержителю»¹⁰.

Следует заметить, что, несмотря на повсеместное закрепление в XIII веке великой ектении в начале литургии, в отдельных храмах в некоторые дни года допускалось произнесение великой ектении, как это было в древности. А. Стриттматтер указывает такие случаи в типиконе итало-греческого монастыря в Мили 1292 года и в типиконе собора в Бово (Калабрия), датированном 1552 годом¹¹.

Чтение молитв вызвало появление между ними и последующими псалмами малых ектений. Эти ектении формировались также постепенно. Изначальным было диаконское возглашение «Господу помолимся». В настоящее время без ответного «Господи, помилуй» оно неоднократно произносится во время проскомидии. Вскоре появилось и ответное «Господи, помилуй», но без дальнейших прошений. Так в настоящее время предваряется чтение заамвонной молитвы, молитвы хлебоблагословения на всенощном бдении, освящения ваий и в ряде чинопоследований требника. Затем появилось прошение «Заступи, спаси, помилуй», но без «Пресвятую, Пречистую». В таком виде сохранились литургийные молитвы об оглашаемых и о верных.

¹ *Дмитриевский*. Описание, I. С. 367. || ² Там же. С. 379. || ³ Там же. С. 432.

⁴ Там же. С. 481. || ⁵ Там же. С. 549. || ⁶ Там же. С. 555. || ⁷ Там же. С. 559.

⁸ *Муретов*. История чинопоследования литургии. С. 3.

⁹ *Дмитриевский*. Указ. соч. С. 133.

¹⁰ *Swainson*. The Greek Liturgies. P. 89, 90.

¹¹ *Mateos*. Evolution historique. P. 4.

Прибавление прошения «Пресвятую, Пречистую» и иерейский возглас завершили малую ектению. Поэтому Х. Матеос охарактеризовал малые ектении как развитие диаконского «Помолимся» или «Помолитесь». В некоторых случаях диакону предоставлялось произносить или не произносить отдельные прошения. В Порфирьевском Евхологионе по поставлении даров на престоле диакон, кадя, говорил: «Исполним молитву нашу Господеви... О предложенных и освящаемых... О святем храме сем... О избавитися нам от всякия скорби, гнева» (перед этим прошением имеется рубрика «И если желает диакон»)¹. Такого же происхождения условность произнесения второй ектении о верных в русской литургии. Если иерей служит без диакона, то он в последней ектении о верных произносит первое прошение — «Паки и паки» и последнее — «Заступи, спаси». Если же служит диакон, то он произносит все прошения этой ектении. Условность возникла в связи с внесением великой ектении в начале литургии.

Что представляла собой служба трех антифонов, когда она стала приобретать значение интегральной части литургии в самом Константинополе? Гоар опубликовал в своем «Евхологионе» манускрипт, который принес ему с Патмоса его друг Исидор Пиромалис, иеродиакон Смирнского монастыря св. Иоанна на Патмосе. В общих чертах манускрипт следует уставу Великой церкви. Согласно этому документу, священники и диаконы, долженствующие сослужить с патриархом, приходят в храм до прибытия последнего. Стоя в нефе перед Святыми Вратами, первый из них, наклонив голову, тайно читает молитву первого антифона и очень тихо произносит ее возглас. Певцы поют три или четыре стиха из псалма 91-го «Благо есть исповедатися Господеви». Стоящий позади их диакон поднимается на вторую ступеньку амвона и произносит: «Миром Господу помолимся».

Патриарх в неуточненное время приходит в храм и садится на троне, в противоположной части нефа. Служба продолжается без его участия.

Священник читает тайно вторую молитву. Диакон — «Заступи, спаси, помилуй». Священник возгласно — «Яко Тебе подобает всякая слава». Певцы на амвоне [поют] два или три стиха из псалма 92-го «Господь воцарися» с «Аллилуиа» и «Слава Отцу». Священник читает «Единородный Сыне». Диакон на своем обычном месте произносит: «Миром Господу помолимся». Народ: «Господи, помилуй».

¹ На Православном Востоке вообще не произносят ектений об оглашаемых и о верных. Сугубую ектению завершают возгласом «Яко да под державою Твоею всегда храними».

Священник тайно читает молитву третьего антифона. Диакон — «Заступи, спаси». Священник возгласно — «Яко Бог милостив еси». Певцы на амвоне поют стихи из 94-го псалма «Приидите, возрадуемся Господеви» с припевом «Спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых, Аллилуиа». Патриарх встает со своего трона и идет в алтарь.

В дальнейшем упоминается уже не патриарх, а архиерей. По-видимому, в этой части излагается не патриаршая константинопольская литургия, а неизвестного города¹.

Второй источник наших сведений о службе трех антифонов в Великой церкви — древний перевод литургии Василия Великого на латинский язык. Он был опубликован Г. Морелем в Париже в 1560 году. Отличительная особенность этого документа от манускрипта Пиромалиса заключается в том, что в данном случае патриарх присутствовал в храме с самого начала службы трех антифонов, но он находился в диакониконе, где кадил приготовленные дары и читал молитву приношения. В это время священник и диакон становились перед решетками, отделяющими алтарь. Священник с преклоненной головой тихо читал молитву первого антифона и негромко произносил возглас. Певцы пели три или четыре стиха из псалма 91-го «Благо есть исповедатися Господеви». В остальном перевод близок к тексту Пиромалиса².

Итак, в обоих случаях мы видим церковную службу, совершаемую даже в присутствии патриарха без начального благословения. Служба происходит вне алтаря. Священник читает молитвы тайно и тихо дает возгласы их. Все это напоминает современные входные молитвы священнослужителей перед архиерейской литургией.

Возможно, что введение службы трех антифонов как предваряющей литургию первоначально имело целью молитвенное приготовление клира к совершению Евхаристии в духе наставления апостола Павла (1 Кор. 11, 28). На необходимость такого приготовления указывается уже в «Дидахэ»³, у Климента Римского⁴, у Климента Александрийского⁵, в «Постановлениях апостольских»⁶, не говоря уже о святоотеческой письменности. Самые же ранние манускрипты

¹ *Goar*. Εὐχολόγιον. P. 150—153.

² *Liturgiae — Missae Sanctorum Patrum*. Этот нужный для моего исследования труд оказался для меня недоступным. Поэтому цитирую его по труду *проф. X. Матеоса* «*Evolution historique*» (P. 15).

³ *Дидахэ*, IV и XIV.

⁴ *Климент Римский*. Коринфянам, XXIII, XXIX, LI.

⁵ *Климент Александрийский*. Строматы, VII.

⁶ ПА VII, 17.

с краткими входными молитвами перед Святыми Вратами становятся известными только в XIII веке, когда три антифона уже составляют повсеместно интегральную часть литургии. Они афонского происхождения и найдены были проф. Н. Ф. Красносельцевым в библиотеках Пантелеимоновского русского и Есфигменского монастырей¹. Афонские греческие монастыри до настоящего времени руководствуются рукописными уставами, в которых отражены местные монастырские особенности богослужения².

Когда три антифона вошли в состав литургии и, таким образом, утратили свое первоначальное назначение, афонские монастыри в силу существующей у них свободы литургического творчества ввели для священнослужителей новые входные молитвы.

Как в манускрипте Пиромалиса, так и в латинском переводе литургии Василия Великого мы видим гимн «Единородный Сыне» отнесенным на конец второго антифона. В конце же третьего появляется стих «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу; спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых, поющая Ти: „Аллилуиа”». Стих этот назван антифоном. Этот термин, как известно, применялся к припевам, которыми сопровождалось пение стихов того или иного псалма. Стих представляет собой начало 6-го стиха 94-го псалма «Приидите, поклонимся и припадем Ему», которым обычно заканчивалось пение третьего антифона. В данном случае он адаптирован в христологическом смысле: слово «Ему» заменено словами «ко Христу» с последующим дополнением молитвенного содержания: «Спаси нас, Сыне Божий». Уточнить время происшедшего изменения невозможно, потому что в некоторых манускриптах указание на пение 6-го стиха из 94-го псалма дается сокращенно. Так, в Порфирьевском евхологионе: «Премудрость, прости. Приидите, поклонимся». В арабской и грузинской версиях толкования литургии патриарха Германа начало 6-го стиха дано неадаптированным, хотя обе версии XI века³. Кстати, в арабской версии гимн «Единородный Сыне» помещен при втором антифоне.

В Порфирьевском же евхологионе чья-то рука зачеркнула первоначально записанные в связи с третьим антифоном слова «Приидите,

¹ Красносельцев. Материалы. С. 6–16.

² Дмитриевский. Описание, III. С. 508–748.

³ Арабская версия была опубликована К. Бахом с переводом на французский язык в «Хрисостомике» [*Bacha. Notions générales*] (арабский текст — с. 418, французский — 449). Грузинскую версию опубликовал А. Жакоб в «Музеоне» 77 (1964). С. 92. [*Jacob. Une version géorgienne.*] За отсутствием этих изданий цитирую их по труду Х. Матеоса «*Evolution historique*» (Р. 23).

поклонимся. Единородный Сыне и Слове Божий»¹. Зачеркнувший их не оставил никаких следов, по которым можно было бы уточнить время сделанной им ремарки.

По-видимому, и закрепление гимна «Единородный Сыне» за вторым антифоном, и адаптация начала 6-го стиха 94-го псалма в христологическом значении происходили синхронно на рубеже XI—XII столетий. Какой из этих двух факторов являлся причиной и какой следствием — иначе говоря, перенесение ли гимна ко второму антифону вызвало адаптацию стиха или, наоборот, адаптация стиха в христологическом значении вызвала перенесение гимна, — ответа на этот вопрос у толкователей литургии мы не находим.

Гимн «Единородный Сыне» в истории еретических движений монофизитства и монофелитства был голосом Православия, обличающим эти ереси, но ко второму тысячелетию истории Церкви эти ереси, как и иконоборчество, были делом прошлого. В то же время богословская мысль сосредоточивается на значении Евхаристии как трапезы Господней. Уже в Барбериновском евхологионе № 336/77 литургия начинается протесисом (ἡ πρόθεσις), т. е. приготовлением Евхаристических Даров, связанным с чтением особой молитвы. На литургии Василия Великого священник, полагая хлеб на дискос, читал молитву «Боже, Боже наш, небесный хлеб, пищу всему миру, Господа нашего и Бога Иисуса Христа ниспославый, Спасителя, и Искупителя, и Благодателя, благословляющего и освящающего нас, Сам благослови предложение сие и приими в пренебесный Твой жертвенник; помяни, яко Благ и Человеколюбец, принесших и ихже ради принесоша, и нас неосужденных сохрани в священнодействии Божественных Твоих Таин, яко освятися и прославися всечестное и великолепое имя Твое»².

В том же евхологионе для литургии Иоанна Златоуста положена особая молитва: «Господи Боже наш, предложивый Себе Агнца непорочна за живот мира, призри на нас, на хлеб сей и на чашу сию, и сотвори их пречистым Телом Твоим и честною Твоею Кровию в причащение душ и телес, яко освятися и прославися всечестное и великолепое имя Твое»³.

В Порфирьевском же евхологионе дана еще молитва кадила, что указывает на завершение протесиса каждением приготовленных даров: «Кадило приносим пред Тобою, Господи Боже наш, егоже

¹ Красносельцев. Сведения. С. 285.

² *Goar. Eucharologion*. P. 135. || ³ *Ibid.* P. 83.

приняв, Владыко, в воню благоухания духовнаго на святыи Твои пренебесный, мысленный и духовный жертвенник, ниспосли нам милости Твоя благия и даруй нам, рабам Твоим, сия, призывающим имя Твое. Яко освятися и прославися»¹.

Богословская значимость молитв протесиса, в которых Христос именуется «Небесным хлебом» (Ин. 6, 32 и 33), «Хлебом жизни» (Ин. 6, 35 и 48), «Агнцем Божиим, берущим на Себя грех мира» (Ин. 1, 29), превышает значимость гимна «Единородный Сыне», представляющего собой перифраз 2, 3 и 4-го членов Символа веры. Поэтому гимн в конечном итоге был перенесен ко второму антифону, а в некоторых случаях вовсе опускался, будучи заменяем тропарем праздника.

Адаптированный в христологическом значении 6-й стих 94-го псалма «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу» завершался молитвенным обращением «Спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых поющая Ти: „Аллилуиа”»; причем «Аллилуиа» была не троекратной, а однократной, чем подчеркивалось значение Евхаристии как трапезы Господней, установленной на Тайной вечере для спасения человечества через страдания Самого Господа Иисуса Христа. Поэтому же ни в уставе Великой церкви², ни в типиконе Евергетидского монастыря, который составлялся на основе устава Великой церкви, нигде не указан в неделю Пятидесятницы припев «Спаси ны, Утешителю благий, поющая ти: „Аллилуиа”»³.

Третий антифон во всех случаях завершался пением тропаря праздника, а на воскресной литургии или на литургии в малый праздник заключительным тропарем служил гимн «Единородный Сыне». С отнесением же этого гимна на «Славу» второго антифона третий завершали воскресным тропарем, а в седмичный день — тропарем святого. При совпадении празднуемого святого с воскресным днем пели два тропаря. Два тропаря пели еще в том случае, когда в службе празднуемого святого имелись два тропаря. В этом случае второй тропарь пели на «Слава, и ныне». (Такой случай см. выше, в праздник первоверховных апостолов Петра и Павла.)

Несколько слов из истории происхождения входного стиха. По уставу Великой церкви в великие Господские праздники Святой Пасхи, Вознесения Господня, Пятидесятницы, Рождества Христова

¹ Красносельцев. Указ. соч. С. 283–284.

² Mateos. Le Typicon, II. P. 284–285; Evolution historique. P. 31, note 52.

³ Дмитриевский. Описание, I. С. 594.

и Богоявления и их навечерий полагались особые антифоны. Последние, как и антифоны всего года, формировались постепенно. Сначала был один антифон, который наиболее соответствовал содержанию праздника. Затем возникла триада антифонов.

Как правило, дополнительными псалмами служили ближайшие к основному в Псалтири. Важно было, чтобы ближайший псалом со стороны его содержания соответствовал идейному значению праздника. Так, в триаде обычных литургийных антифонов к основному 94-му псалму были добавлены 92-й «Господь воцарися» и позднее — 91-й «Благо есть исповедатися Господеви». Псалом же 93-й оказался опущенным из-за его сурового содержания: «Бог отмщений Господь, Бог отмщений не обинулся есть».

Для праздника Пасхи основным псалмом был 67-й «Да воскреснет Бог», к нему были прибавлены 66-й «Боже, ущедрни ны» и 65-й «Воскликните Господеви, вся земля»¹.

На Вознесение Господне основным был 46-й псалом «Вси языцы, восплещите руками», к нему добавлены были 45-й «Бог нам прибежище и сила» и 41-й «Имже образом желает елень на источники водныя»².

В Пятидесятницу основным был 20-й псалом «Господи, силою Твоею возвеселится царь» и к нему добавлены 19-й «Услышит тя Господь в день печали» и 18-й «Небеса поведают славу Божию»³.

В навечерие Рождества Христова основным был 109-й псалом «Рече Господь Господеви моему»; к нему добавили псалом 1-й «Блажен муж» и псалом 2-й «Вскую шаташася языцы»⁴. В сам праздник основным был тот же 109-й псалом, к нему добавили 110-й «Исповемся Тебе, Господи, всем сердцем моим» и 111-й «Блажен муж, бойся Господа»⁵.

В навечерие Богоявления основным был 28-й псалом «Принесите Господеви, сынове Божии», к нему добавили 26-й псалом «Господь просвещение мое» и 27-й «К Тебе, Господи, воззову»⁶. В сам праздник основным был 117-й «Исповедайтесь Господеви, яко благ», к нему были прибавлены 113-й «Во исходе Израилеве от Египта» и 114-й «Возлюбих, яко услышит Господь»⁷.

В навечерие Рождества Христова к первому антифону был припев «Заступи меня, Господи», ко второму — «Молитвами Богородицы» и к третьему — «Аллилуиа» вечерняя. В навечерие Богоявления

¹ *Mateos. Le Typicon*, II. P. 94. || ² *Ibid.* P. 128. || ³ *Ibid.* P. 138. || ⁴ *Ibid.* P. 150–152.

⁵ *Ibid.* P. 156–158. || ⁶ *Ibid.* P. 178–180. || ⁷ *Ibid.* P. 186.

к первому — «Помоги мне, Господи», ко второму — «Молитвами Богородицы» и к третьему — «Аллилуиа» двойная. Поскольку в дни навечерий совершался вечерний вход, а после него — чтение паремий, чередующееся с пением особых тропарей, по исполнении литургийных антифонов следовали ектения и пение Трисвятого¹.

В сами же праздники Пасхи, Вознесения Господня, Пятидесятницы, Рождества Христова и Богоявления к первому антифону был припев «Молитвами Богородицы», а в Пасху и в Пятидесятницу прибавляли и второй припев: «Молитвами святых». Ко второму в Пасху, в Вознесение и в Пятидесятницу — «Спаси нас, Сыне Божий, поющая Ти: „Аллилуиа”». В Рождество Христово — «Спаси нас, Сыне Божий, рождется от Девы, поющая Ти: „Аллилуиа”». В Богоявление — «Спаси нас, Сыне Божий, во Иордане крестивыйся, поющая Ти: „Аллилуиа”». К стихам третьего антифона прилагали тропарь праздника.

При такой конструкции праздничных антифонов они не имели того завершающего момента, который в антифонах всего года имел место благодаря 6-му стиху 94-го псалма «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу». Этот ущерб компенсировали произнесением входного стиха, который для данного праздника являлся наиболее выразительным. В Пасху это был стих «В церквах благословите Бога, Господа от источник израилевых» (67, 27); в Вознесение Господне — стих «Взыде Бог в воскликновении, Господь во гласе трубне» (46, 6); в Пятидесятницу — «Вознесися, Господи, силою Твоею; воспоем и поем силы Твоя» (20, 14); на Рождество Христово — «Из чрева прежде денницы родих Тя, клятсся Господь и не раскается» (109, 3 и 4); в Богоявление — «Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять» (113, 3). В данном случае входной стих взят не из основного псалма, очевидно, потому, что в нем упоминается Иордан².

История литургийных антифонов заканчивается на сведениях, заимствуемых из Иерусалимского списка. В дальнейшем исследователю приходится воспользоваться косвенным свидетельством. Это рукопись Афинской национальной библиотеки № 788, опубликованная проф. А. А. Дмитриевским и содержащая упомянутый выше типикон Константинопольского Евергетидского монастыря³. Устав был составлен первым игуменом монастыря преп. Павлом, скончавшимся

¹ Ibid. P. 152 и 178–180.

² Mateos. Evolution historique. P. 41.

³ Дмитриевский. Описание, I, комментарии XXXIII–LIII, текст с. 256–656.

16 апреля 1054 года. После кончины основателя монастыря устав неоднократно редактировался. Последнюю редакцию относят к периоду между 1143 и 1158 годами¹. Евергетидский устав составлялся под большим влиянием устава константинопольской Великой церкви, о чем упоминает сам составитель его². Проф. А. А. Дмитриевский находит много общего в изложении между Патмосским списком устава Великой церкви и Евергетидским уставом в рукописи Афинского университета. «Нужно поэтому признать за положительный факт, — пишет он, — что составитель Евергетидского типикона создал его на основе патриаршего константинопольского устава Великой церкви. В издаваемой теперь нами рукописи библиотеки Афинского университета мы, таким образом, получаем новый источник для знакомства нашего с богослужбной практикой Великой церкви в Константинополе»³.

В Евергетидском типиконе особые праздничные антифоны сохраняются, как и в уставе Великой церкви, с той разницей, что в праздник Вознесения Господня к основному 46-му псалму «Всязыщы, восплещите руками» были прибавлены 45-й «Бог нам прибежище и сила» и 44-й «Отрыгну сердце мое слово благо» и положен входной стих «Взыде Бог в воскликновении, Господь во гласе трубне» (46, 6)⁴. В праздник Богоявления входной стих взят из основного псалма (Пс. 117, 26.27) «Благословен грядый во имя Господне; Бог Господь, и явися нам»⁵.

Сопоставляя богослужение по Евергетидскому уставу и по Иерусалимскому списку устава Великой церкви, следует отметить, что константинопольская литургия в течение XI и первой половины XII столетий приобрела некоторые новые особенности, касающиеся совершения антифонов и малого входа. Евергетидский устав сохраняет в некоторые Господские и Богородичные праздники обычные антифоны: 91-й псалом «Благо есть исповедатися Господеви», 92-й псалом «Господь воцарися» и 94-й псалом «Приидите, возрадуемся Господеви», — но дополняет их входным стихом, после которого поется тропарь праздника и на «Слава, и ныне» кондак его.

Из Господских праздников это касается Воздвижения Креста Господня, Недели ваий и Преображения Господня. В праздник Воздвижения Креста Господня, согласно Иерусалимскому списку, антифонов вообще не пели из-за продолжительности чина

¹ Дмитриевский. Описание, I, комментарии. С. XXXVI—XXXVII.

² Там же. С. 442. || ³ Там же. С. XLII. || ⁴ Там же. С. 586. || ⁵ Там же. С. 383.

воздвизания Креста и последующего целования его. Чин воздвизания оказывался тесно связанным с литургией, так что пение тропаря «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко» заменяло собой пение Трисвятого¹.

По Евергетидскому уставу в этот праздник положены антифоны всего года; первый — с припевом «Молитвами Богородицы», второй — с припевом «Спаси нас, Сыне Божий, распныйся за ны, поющая Ти: „Аллилуиа”»; к третьему припеву был тропарь «Спаси, Господи, люди Твоя». Но вместо стиха «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу» был положен входной стих «Возносите Господа Бога нашего и поклоняйтесь подножию ногу Его, яко свято есть» (98, 5). По входе же пели «Слава, и ныне», «Вознесыйся на крест волею»².

В Неделю ваий, по Иерусалимскому списку, не пели антифонов, потому что в это время патриарх находился в церкви Святых Сорока Мучеников и раздавал там лицам в священном сане и народу ваии. Здесь же он читал молитву Трисвятого и архонты и певцы пели на амвоне тропарь «Общее воскресение», затем на Форуме славословили с этим же тропарем, а затем подобно славословили и в Великой церкви³. По Евергетидскому уставу, в этот праздник полагалось петь изобразительные и Блаженны. Затем произносился входной стих — тот же, что и в Богоявление: «Благословен грядый во имя Господне; Бог Господь, и явился нам», — после чего пели тропарь «Общее воскресение», кондак «На престоле на небеси» и следовало Трисвятое⁴.

В Преображение Господне к первому антифону был припев «Молитвами Богородицы», ко второму — «Спаси нас, Сыне Божий, во славе преобразивыйся», к третьему — тропарь «Преобразился еси на горе, Христе Боже», а по входе — «Слава, и ныне», кондак праздника, затем — ектения и Трисвятое⁵.

Из Богородичных праздников праздник Рождества Богородицы почему-то не имеет особенностей праздничной торжественности. На литургии положены изобразительные, Блаженны праздника и «Помяни нас, Господи», затем — тропарь, Троичен и Богородичен⁶. Если же праздник совпадает с воскресеньем, в таком случае изобразительные и Блаженны воскресные, по входе же — «Слава, и ныне», кондак праздника⁷.

¹ Mateos. Le Typicon, I. P. 32. ||² Дмитриевский. Указ. соч. С. 128.

³ Mateos. Le Typicon, II. P. 66.

⁴ Дмитриевский. Указ. соч. С. 542. ||⁵ Там же. С. 481. ||⁶ Там же. С. 266. ||⁷ Там же. С. 265.

В праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы положены изобразительные от канона Богородицы, на входе, если это воскресенье, — «Приидите, поклонимся», в другой же день — входной стих: «Приведутся Царю девы вслед Ея, искренния Ея приведутся Тебе» (44, 15), тропарь праздника, «Слава, и ныне», кондак, Трисвятое и проч.¹

В Сретение Господне — обычные антифоны. К первому — припев «Молитвами Богородицы», ко второму — «Спаси нас, Сыне Божий, от Девы рождейся», к третьему — тропарь «Радуйся, благодатная Богородице Дево», входной стих «Сказа Господь спасение Свое, пред языки откры правду Свою» (Пс. 97, 2). По входе — тропарь «Радуйся, благодатная Богородице Дево», «Слава, и ныне», кондак².

В Благовещение Пресвятой Богородицы к первому антифону — припев «Молитвами Богородицы», ко второму — «Спаси нас, Сыне Божий, от Девы рождейся», к третьему — тропарь «Днесь спасения нашего главизна», входной стих «Благовестите день от дне спасение Бога нашего» (95, 2) и снова тропарь, «Слава, и ныне», кондак³.

В праздник Успения Божией Матери к первому антифону — припев «Молитвами Богородицы», ко второму — «Спаси нас, Сыне Божий, от Девы рождейся», к третьему — тропарь «В рождестве девство сохранила еси» (входной стих не указан). Устав ограничивается заметкой «И прочее. Вход. Прокимен»⁴. При совпадении праздника с воскресеньем указаны изобразительные и Блаженны воскресные. По входе — тропарь воскресный, «Слава, и ныне», кондак Богородицы⁵.

Позднее Греческая Церковь расширила круг праздников с особыми антифонами. Были составлены антифоны на праздники Рождества Богородицы, Введения Ее во храм, Благовещения и Успения, а также на праздники Обрезания Господня и Сретения, на Неделю Православия и на Крестопоклонное воскресенье. Антифоны составлены из стихов разных псалмов, взятых оттуда выборочно. Исключение составляют антифоны на праздник Сретения Господня, составленные из стихов одного 44-го псалма «Отрыгну сердце мое слово благо».

Во все праздники к первому антифону был припев «Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас», ко второму антифону в праздник Рождества Богородицы — припев «Спаси нас, Сыне Божий, во святых дивен Сый, поюция Ти: „Аллилуиа”», третьему — тропарь

¹ Дмитриевский. Описание, I. С. 322.

² Там же. С. 407. || ³ Там же. С. 432. || ⁴ Там же. С. 488. || ⁵ Там же. С. 489.

«Рождество Твое, Богородице Дево»; входной стих «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу... во святых дивен Сый поющая Ти: „Аллилуиа”»; тропарь «Рождество Твое, Богородице Дево» и кондак «Иоаким и Анна»¹.

В праздник Введения во храм ко второму антифону — припев «Спаси нас, Сыне Божий, во святых дивен Сый», к третьему — тропарь «Днесь благоволения Божия предображение»; входной стих «Приидите, поклонимся... во святых дивен Сый»; еще раз — тропарь «Днесь благоволения Божия предображение» и кондак «Пречистый храм»².

В праздник Обрезания Господня ко второму антифону — припев «Спаси нас, Сыне Божий, плотию обрезавшийся, поющая Ти: „Аллилуиа”», к третьему антифону — тропарь «Образ неизменно человеческий принявый, Бог же Сый по природе, многомилосердный Господи, закон исполняя, обрезание плоти приял волею, да изгониши мрак и покров страстей наших. Слава благости Твоей, слава милосердию Твоему, слава несказанному, Слове, Твоему снисхождению»; входной стих «Приидите, поклонимся... Спаси нас, Сыне Божий, плотию обрезавшийся»; тропарь «Образ неизменно», святого «Во всю землю» и святого храма, кондак «Всех Господь обрезание терпит»³.

В Сретение Господне ко второму антифону — припев «Спаси нас, Сыне Божий, во объятиях праведнаго Симеона носивыйся, поющая Ти: „Аллилуиа”» (в Евергетидском уставе было «от Девы рождейся»), к третьему — тропарь «Радуйся, благодатная Богородице Дево»; входной стих «Сказа Господь спасение Свое пред всеми языки», припев «Спаси нас, Сыне Божий, во объятиях праведнаго Симеона носивыйся, поющая Ти: „Аллилуиа”», тропарь «Радуйся, благодатная Богородице Дево» и кондак «Утробу девичу»⁴.

В Благовещение ко второму антифону — припев «Спаси нас, Сыне Божий, нас ради воплотивыйся (в Евергетидском уставе было «от Девы рождейся») поющая Ти: „Аллилуиа”», к третьему — тропарь «Днесь спасения нашего главизна»; входной стих «Благовестите день от дне»; и еще раз «Спаси нас, Сыне Божий, нас ради воплотивыйся»; тропарь «Днесь спасения нашего главизна» и кондак «Взбранной Воеводе»⁵.

В Успение ко второму антифону — «Спаси нас, Сыне Божий, во святых дивен Сый», к третьему — тропарь «В рождестве девство»;

¹ Τυτικόν. Σ. 68.

² Αὐτόθι. Σ. 101–102. || ³ Αὐτόθι. Σ. 137–138.

⁴ Αὐτόθι. Σ. 172–173. || ⁵ Αὐτόθι. Σ. 207–208.

входного стиха нет, по входе — тропарь «В рождестве девство» и кондак «В молитвах неусыпающую»¹.

В Неделю Православия по втором антифоне — «Спаси нас, Сыне Божий, воскресый из мертвых, поюция Ти: „Аллилуиа”», к третьему — «Пречистому образу Твоему»; входного стиха нет; по входе — воскресный тропарь, тропарь «Пречистому образу Твоему», тропарь храма и кондак «Взбранной воеводе»².

В Крестопоклонное воскресенье антифоны отличаются от антифонов Недели Православия, в остальном же всё как в Неделю Православия³.

Достаточно подробно записанный в илитарии⁴ Синайской библиотеки № 1020 XII—XIII века⁵ порядок пения антифонов дает возможность получить представление о способе их исполнения. Отчетливо проявившаяся уже в VII веке тенденция к сокращению псалмов за счет выборочного пения наиболее выразительных стихов и отдельных фраз к XII веку достигла своего апогея. В это время антифон состоял из двух или трех фраз. Такими были и иллюстрируемые антифоны. Их исполнителями, как правило, были доместик и народ. Доместик пел стих или фразу из псалма, народ же отвечал ему припевом. В данном случае доместик пел одну часть стиха, а народ отвечал ему второй. При таком способе исполнения от народа требовалось большее знание священных текстов, нежели при респонсорном пении, где на все стихи народ отвечал одним и тем же припевом. Значение такого способа исполнения было более важно потому, что в основе конструкции текстов древнееврейской священной поэзии лежало не метрическое сложение, а сопоставление фраз как тезы и антitezы или тезы и гипертезы. В том и другом случае мысль псалмопевца выступала с наибольшей выразительностью. (Автор считает необходимым заметить, что в изданном тексте во втором антифоне пропущена вторая половина первого стиха, в результате чего происходит смещение дальнейших стихов, теряется смысл и нарушается силлабика стихосложения. Кроме того, пропущены одно слово в первом антифоне и два слова во втором. Автор внес их в скобках со знаком вопроса.) Каждый стих псалма или каждая пара фраз завершались совместным пением припева доместиком и народом.

¹ Τολκόν. Σ. 307—308.

² Αὐτόθι. Σ. 337—338. || ³ Αὐτόθι. Σ. 342—343.

⁴ Илитарий — богослужебная книга, содержащая чинопоследование только литургии. В данном случае имеется в виду илитарий литургии Василия Великого.

⁵ Дмитриевский. Описание, II. С. 140.

ПЕРВЫЙ АНТИФОН (псалом 91) пели напевом 2-го гласа.

Доместик:

«Благо есть исповедатися Господеви»

Народ:

«И пети имени Твоему, Вышний»

Совместно припев: «Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас».

«Возвещати заутра милость Твою и... (истину?)»

«Яко прав Господь Бог наш»

Совместно припев:

«Слава, и ныне. Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас».

ВТОРОЙ АНТИФОН (псалом 92), глас не указан.

Доместик:

«Господь воцарися»

Народ:

(«В лепоту облечеса»?)

«Ибо утверди вселенную»

«Дому Твоему (подобает святыня?)»

Совместно: «Слава, и ныне. Единородный Сыне».

ТРЕТИЙ АНТИФОН (псалом 94) пели напевом 2-го гласа.

Доместик:

«Приидите, возрадуемся Господеви»

Народ:

«Воскликнем Богу, Спасителю нашему»

Совместно:

«Спаси нас, Сыне Божий (воскресый из мертвых или иная вставка, соответственно празднику), поюция Ти: „Аллилуиа”».

«Предварим лице Его во исповедании»

«Яко Бог Велий Господь, и Царь»

Совместно:

«Спаси нас, Сыне Божий»

«Яко в руце Его вси концы земли»

«Яко Того есть море»

Совместно:

«Спаси нас, Сыне Божий».

Псалом 94-й «Приидите, возрадуемся Господеви» послужил основой формирования триады антифонов, и он остается кульминационным моментом входа в храм, которому Василий Великий придал литургическое значение. С того времени в обряде этого входа произошло много изменений. Свт. Василий входил в неф храма

из притвора вместе с клириками и народом, ожидавшими там его прихода. Первым, что положило начало литургическому оформлению входа, было прославление Бога за «малую церковь», т. е. за тех, кто пришел в храм и ожидает великого таинства Евхаристии. Их он называл святыми в духе апостольского учения о святости христиан, как принявших в таинстве крещения Духа Святого (см. 1 Пет. 1, 15–16; 2, 5–10; Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 2; 14, 33; Еф. 1, 1; Флп. 1, 1; Кол. 1, 2 и проч.), и возглашал: «Благословен вход святых Твоих». Так как началом литургии он полагал пение Трисвятого, то, войдя в храм, он читал во всеуслышание молитву «Боже Святой, Иже во святых почиваяй», после чего начиналось пение Трисвятого.

В современной литургии как в Русской Церкви, так и на Востоке молитву входа иерей читает во время третьего антифона. Такой порядок мы видим уже в Порфирьевском евхологионе.

Утратив свой первоначальный смысл, обряд входа оказался связанным с принесением из пастофория священных книг Апостола и Евангелия для предстоящего чтения их. Отсюда он получил название «вход с Евангелием» («Въхоженъ евнгльское» — так называет его патриарх Герман в толковании литургии). При этом он упоминает заключительным в пении антифонов стих [6-й] 94-го псалма: «Приидите, поклонимся и припадем Ему. Спаси нас, Сыне Божий». Его слова «и въсемь певающеъ», которые он приводит перед упомянутым стихом, можно принять как указание на то, что этот стих сначала произносил сам патриарх, а затем пел весь народ¹.

Так как в пастофорий не было непосредственного входа из алтаря и диакону нужно было идти туда или обратно по солею, вход имел свой смысл. Когда же пастофорий, как и диаконикон, где совершалось приготовление Евхаристических Даров, оказались внутренними помещениями алтаря, малый вход из алтаря через горнее место и северную дверь ко Святым Вратам утратил и это назначение.

Сохранился смысл третьего антифона только в архиерейской литургии благодаря многократному пению «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу», сопровождаемому каждением престола, алтаря и молящихся.

Впрочем, в илитарии литургии Иоанна Златоуста (рукопись Патмосской библиотеки № 709, датирована 1260 годом), по-видимому, принадлежавшем неизвестному храму, где участниками богослужения были иерей и народ, пение антифонов возглавлял священник.

¹ Красносельцев. Сведения. С. 343–345.

Иерей:

«Благо есть исповедатися».

Народ:

«И пети имени Его».

«Возвещати заутра».

«Яко праведен Господь Бог».

«Слава».

«И ныне... Молитвами Богородицы».

Так же исполняли второй антифон. Во время третьего антифона он совершал вход.

«Приидите, возрадуемся Господеви... Предварим лице Его».

«Яко Бог велий Господь».

«Яко в руце Его вси концы земли».

«Яко Того есть море».

После пения тропаря и кондака иерей благословлял народ, произнося возглас Трисвятого «Яко Свят еси, Боже наш»¹.

Трисвятое знаменует начало Евхаристии. Но им завершается и пение великого славословия. Симеон Солунский говорит, что его пели в конце песенной вечерни в связи с третьим малым антифоном². Трисвятое же в некоторых случаях заменяло собой пение антифонов при шествии литии вне храма. В Иерусалимском списке устава под 25 сентября указано совершение литии по случаю воспоминания великого землетрясения, происшедшего в 477 году. В этот день утром в Великой церкви совершалась «ектения Трисвятого» и шествие направлялось на Форум. Вместо антифонов пели Трисвятое. Придя на Форум, славословили. И после великой ектении направлялись к Золотым воротам, и на пути снова пели Трисвятое, и в Золотых воротах снова славословили, снова пели Трисвятое до Марсова поля, и на Трибунале опять славословили³.

В государственный праздник — первый день индикта (1 сентября) также совершалось шествие с литией на Форум. В рукописи Афонского Пантелеимонова монастыря № 68 XI века в изложении порядка этой литии читаем: «Певцы же на амвоне (поют. — *Н. У.*) начало великого Трисвятого. Оно же поется до Форума. Когда же лития придет на Форум, певцы славословят это же Трисвятое, а потом исполняет его народ»⁴.

¹ Дмитриевский. Описание, II. С. 157.

² Симеон Солунский. Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς. PG 155, 633.

³ Mateos. Le Typicon, I. P. 44–48.

⁴ Дмитриевский. Описание, I. С. 152–153.

В некоторых случаях при пении тропаря после «Слава, и ныне» исполнялась еще перисса (ἡ περὶσσά — «дополнение»). Для Трисвятого периссой являлся конец тропаря: «Святой Бессмертный, помилуй нас». Как правило, за периссой следовало завершающее повторение тропаря (τὸ τελευτέον). (В современном богослужении сохранилось исполнение Трисвятого с периссой в конце великого славословия и перед чтением Апостола.)

Первоначально Трисвятое представляло собой тропарь к стихам 79-го псалма «Пасый Израиля, вонми; наставляяй яко овча Иосифа». Ко времени расцвета византийской гимнографии (условно IX—X века) он не избежал той участи, которая постигла древнюю традицию псалмопения, когда сформировался новый вид антифонов, где из псалмов употреблялись лишь отдельные стихи и даже отдельные фразы. Так, из 79-го псалма сохранились слова «Призри с небесе, Боже, и виждь, и посети виноград сей; и утверди и, егоже насади десница Твоя», заимствованные из 15 и 16-го стихов.

Согласно кодексу Британского музея № 34060, литургия начинается пением антифонов. Когда же наступит время входа, архиерей, стоя перед Святыми Вратами, делает три поклона к востоку. Затем, когда архидиакон, держащий Евангелие, скажет «Господу помолимся» и присутствующие — «Господи, помилуй», архиерей, преклонив голову, читал молитву «Владыко Господи, Боже наш», затем целовал Евангелие без поклона и, поддерживаемый под руки двумя идущими архонтами, подходил к Святым Вратам. Поклонившись и поцеловав святые иконы, он входил в алтарь, делал поклон перед престолом, целовал индитию, приподнятую канстрисием¹, и становился перед престолом. Архидиакон принимал благословение на начало входа, певцы «славословили» и «совершали уставное последование» (имеется в виду пение «Приидите, поклонимся» и тропаря). Затем архидиакон снова испрашивал благословение. Архиерей преподавал ему благословение, говоря так, чтобы было слышно только архидиакону: «Благословен Бог наш всегда, ныне». Архидиакон [отвечал] «Аминь», и певцы начинали петь Трисвятое. Архиерей, наклонив голову, читал молитву «Боже Святой». Если не было литии, полагалась сначала ектения, если же лития была, ектении не было. Прочитав молитву, архиерей отдавал контакион канстрисию¹. После того как певцы пропоют

¹ Канстрисий — должностное лицо при патриархе или архиерее, а также и в некоторых монастырях. В обязанность канстрисия входило подавать архиерею кадило, свечи, ладан, сосуд для елеопомазания и вестить материальной частью этих священнодействий.

славословие, канстрисий подавал архиерею дикирий и трикирий. Архиерей, приняв их, совершал поклон, говоря в себе (λέγων καθ' ἑαυτοῦ): «Господи Боже сил, призри с небесе и виждь, и посети виноград сей; и утверди и, егоже насади десница Твоя». И вторично совершал поклон, опять говоря это. На третий же поклон говорил: «Троице Святая, призри с небесе и виждь и посети виноград сей и утверди и, его же насади десница Твоя». По третьем поклоне он, начертав единожды крест над серединой престола и отдав дикирий и трикирий, стоял, сложив (δεσμήσας) руки на груди. Один из архонтов, стоящий слева от него, подавал ему кадило, и он кадил перед престолом. Когда певцы заканчивали последнее Трисвятое, архиерей шел на горнее место и оттуда благословлял народ. И когда народ повторял Трисвятое, архиерей благословлял его трижды¹.

Богословский смысл вышеприведенных молений архиерея вытекает из слов Самого Господа, сказанных Им в прощальной беседе с Его учениками: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода» (Ин. 15, 1–2). Первые слова молитвы «Господи Боже сил» заимствованы из 79-го псалма (стт. 5, 8, 20). В третьем чтении молитвы епископ обращался к Святой Троице. Итак, в Троице славимый Бог — виноградарь, а виноградник — Церковь. Слова молитвы «Призри с небесе и виждь, и посети виноград сей», как и последняя фраза «егоже насади десница Твоя», не требуют разъяснения. Но что означают слова «и утверди и»? Ударение, поставленное над четвертым в тираде «и», не раскрывает смысла этих слов. В греческом им соответствуют слова καὶ καθαρτίσαι αὐτήν. Глагол καθαρτίζω, производный от κατά и ἀρτίζω, соответствует русскому «восстанавливать, вновь приводить в порядок» и имеет в виду слова Господа о том, что Бог как виноградарь всякую ветвь, «приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода». Так именно понимал значение входа народа с епископом преп. Максим Исповедник. Ему принадлежат слова: «Не одно только обращение неверных к истинному Богу (и от зла) знаменует вход в церковь, но и покаяние и исправление каждого из нас, верующих, преступающих заповеди Господа несообразным

Контактионом греки называли свиток с богослужебным текстом, в отличие от книги, прикрепленный к палочке (τὸ κοντάκιον). Отсюда происходит слово «кондак». Но контактион мог содержать не только кондаки, но и другие песнопения и целые чинопоследования (см.: *Дмитриевский*. «Отзыв: Орлов», где приведены манускрипты-контактионы, содержащие служебник и требник (С. 217–222)).

¹ *Taft*. The Pontifical Liturgy. P. 284–288.

с заповедями поведением и достойною стыда жизнью. Ибо о всяком человеке, — убийца ли он или прелюбодей, вор, кичливый, гордый, досадитель, любостыжатель, сребролюбец, клеветник, злопамятный, гневливый, хульник, злоумышленник, шепотник, завистник, пьяница, — словом (чтобы не исчислять подробно всех видов зла), о всяком человеке, подверженном какому-нибудь пороку, коль скоро он перестанет добровольно поддаваться ему и намеренно совершать его и переменит жизнь свою к лучшему, предпочитая добродетель пороку, справедливо и воистину можно думать и говорить, что он совступает со Христом, Богом и Архиереем, в добродетель, которую изображает мысленно Церковь»¹.

Обрядовая сторона пения Трисвятого, как она изложена в манускрипте Британского музея № 34060, соответствует значению Трисвятого, как представлял его Иоанн Златоуст². Стоящий на крипиде³ перед престолом с дикирием и трикирием в руках и сосредоточенно молящийся о своей пастве архиерей и одновременное с его молитвой многократное пение Трисвятого певцами, а затем и народом воистину «составляло общее торжество небесных и земных существ, одну благодать, один восторг, одно радостное ликование».

Проф. А. А. Дмитриевский, публикуя древние литургические манускрипты, имел обычай заслуживающее особого внимания печатать вразрядку. Публикуя чин литургии Василия Великого из илитария Синайской библиотеки № 1020 XII—XIII веков, он выделил вразрядку слова Λόγεται Πνεύμα Ἅγιον, т. е. «Примите Духа Святаго», с которыми иерей обращался к народу, произнеся возглас «Яко Свят еси, Боже наш»⁴. Народ на это отвечал пением «Святый Боже», иерей же читал молитву. Проф. архимандрит Киприан (Керн), касаясь вопроса действия благодати Божией в литургии, пишет: «На протяжении всей литургии можно найти несколько призываний Святого Духа, нарастающих по напряженности вложенного в них освятительного содержания»⁵. В ту эпоху схоластическое богословие еще не успело внести рецидив в сознание православных греков. Будучи верными святоотеческому учению, они не ограничивали благодатного действия Святого Духа Евхаристическим канонem или отдельными фразами «тайно-совершительного» значения.

¹ *Максим Исповедник*. Тайноводство, IX.

² *Иоанн Златоуст*. [Беседы на слова Исаии.] Беседа «Похвала тем, которые пришли в церковь» (PG 56, 97).

³ Так называется приподнятое от общего пола алтаря основание престола, выступающее в виде ступенек.

⁴ *Дмитриевский*. Описание, II. С. 140. || ⁵ *Киприан (Керн)*. Евхаристия. С. 152.

XIII и XIV века были временем формирования таксиса литургии, когда на основе существовавших в евхологионах рубрик создавался единый чин совершения литургии с уточнением всех деталей обрядового значения. Этот «Устав Божественных служб» с именем вселенского патриарха Филофея (1354–1355 и вторично 1364–1376) получил широкое распространение на всем Православном Востоке, был переведен на сербский и болгарский языки. В Русскую Церковь его принес митрополит Киприан (1380–1382 и 1390–1406)¹. «Устав Божественных служб» оказал влияние и на архиератиконы, в которых были детально разработаны функции священнослужителей и младших клириков, участвующих в архиерейском богослужении.

Для ознакомления читателей с обрядами малого входа и пения Трисвятого в константинопольском патриаршем богослужении эпохи распространения устава патриарха Филофея автор использует «Диатаксис патриаршей литургии, как она совершается в Великой церкви», изложенный в евхологионе библиотеки лавры преп. Саввы Освященного № 352(607) XIV века (ныне патриаршей Иерусалимской библиотеки)².

Согласно этому памятнику, патриарх приходит и становится на обычном месте с правой стороны от Царских врат (имеются в виду не Святые Врата, а центральные из притвора в храм). Иерей, совершивший проскомидию, дает возглас «Благословено Царство». Диакон [говорит] «Миром Господу помолимся» и проч., патриарх же читает молитвы трех антифонов. То же делают и сослужащие ему архиереи, стоя на своих местах. Иерей же, совершавший проскомидию, дает возгласы антифонов. Диакон идет в алтарь, берет из рук иерея Евангелие; и совершают вход медленно, впереди идущих из нарфиска. Диакон передает Евангелие второму из диаконов, совершавший же проскомидию иерей кланяется патриарху, принимает от него благословение и становится слева от патриарха, среди прочих иереев, по чину. Все наклоняют головы. Вторствующий диакон, держа орарь поднятым, говорит: «Господу помолимся». Патриарх и все архиереи и иереи тайно читают молитву входа. Диакон, показывая орарем к востоку, говорит: «Благослови, владыко, святой вход». Патриарх, начертав крест к востоку, говорит: «Благословен вход святых

¹ Полный список «Устава Божественной службы» с именем патриарха Филофея в переводе с греческого на славянский нашел проф. Н. Ф. Красносельцев в служебнике Ватиканской библиотеки № 14 конца XIV или начала XV века и опубликовал его (см. Сведения. С. 172–194).

² Дмитриевский. Указ. соч. С. 301–306.

Твоих», — и целует Евангелие. Диакон же, встав на середине против амвона и воздев Евангелие, возглашает: «Премудрость, прости». И совершается вход. Епископиане (?) возглашают: «Ис полла эти, деспота». В продолжение входа они «потокком» (ἐρχομένης δὲ τῆς εἰσόδου κατὰ ἕνα ποταμόν), т. е. непрерывно, возглашают «Ис полла эти, деспота». Тогда встают архиереи, и иереи, и диаконы, и сам патриарх. Когда же они идут близ святых икон и кланяются им, певцы обоих хоров начинают «вперекличку» (εἰς καθ' εἰς) «Ис полла эти, деспота», пока не пройдут по солее. Проходя Святыми Вратами, одни целуют правую дверь, а другие — левую. Диаконы же целуют престол. Когда же входит патриарх, остиарии¹ прикрывают двери — сначала правую, а затем левую, — чтобы дать патриарху целовать их, и потом раскрывают их, и он входит. Подобно ему архиереи, иереи и диаконы целуют Святые Врата. Патриарх же, войдя, берет у кантрисия кадило и в то время, когда диаконы поют тропарь дня, кадит крестообразно вокруг престола и отдает кадило кантрисию, который кадит ему. Затем берет от него дикирий, восходит на крициду святого престола, трижды начертает крест над Евангелием, всякий раз говоря: «Господи, Господи, призри с небесе» (до «десница Твоя»), — и отдает дикирий кантрисию. Второй диакон обращается к патриарху: «Благослови, владыко, время Трисвятаго». Патриарх благословляет его и возглашает: «Яко Свят еси, Боже наш». Когда же певцы закончат пение кондака, диакон, испросивший благословение на пение Трисвятого, немного выйдя из Святых Врат, показывает орать ближайшим и возглашает: «И во веки веков». (Это то же, что в русском служебнике — «наводит орарем» — указывало на функцию диакона как руководителя народным пением.) Певцы поют трижды Трисвятое, потом поют один раз иереи и диаконы, при этом трижды кланяясь. Затем певцы поют славословие, патриарх же, взяв трикирий у кантрисия, начертает трижды крест над Евангелием и, держа трикирий в правой руке, говорит: «Господи, Господи,

¹ Остиарии — привратники. В древней Церкви это была низшая степень церковного служения. В архиератиконах XIV—XV столетий так именовались священнослужители, на которых возлагалась почетная функция — при входе в алтарь архиерея раскрытые Святые Врата немного повернуть в обратную сторону, чтобы архиерей мог поцеловать висящие на Вратах крестики. После этого целования Врата снова раскрывались. Остиарии стояли по обеим сторонам от Святых Врат. Сначала действовал стоявший на правой стороне алтаря, а затем — на левой. При участии в богослужении императора эту функцию выполняли митрополиты, о чем в «Обряднике» говорится: «Предшествовавшие же митрополиты в алтаре открывают царю Святые Врата... (Царь) входит медленно, потому что стоящие у Святых Врат митрополиты приоткрывают их и приближают к царю, чтобы он мог поцеловать повешенные на Вратах кресты» (*Константин Порфирогенит. Обрядник, I, 9, [р.] 64–65* [р. 59]*).

призри с небесе». По исполнении же славословия поют Трисвятое алтарные, потом певцы и опять алтарные. Когда же алтарные поют Трисвятое в последний раз, патриарх с трикирием в правой руке обращается к западу и благословляет народ трижды»¹.

По-видимому, приведенный выше таксис являлся наивысшей ступенью развития обрядовой стороны малого входа и пения Трисвятого на Православном Востоке. Так можно думать, потому что цитированный выше отрывок из евхологиона № 352(607) почти дословно совпадает с изложением малого входа и Трисвятого в первом печатном Архиератиконе Греческой Церкви, изданном в Париже в 1676 году доктором Сорбонны, членом Королевского Совета, епископом Исааком Хабертом². Возможно, что это была наилучшая редакция диатаксиса литургии Вселенского патриарха и потому широко распространенная, что и вызвало дословное совпадение текста рукописи № 352(607) с опубликованным в Архиератиконе епископа Исаака Хаберта.

¹ В XIV–XV столетиях в евхологионах в связи с пением Трисвятого появляется слово «динамис» (δυναμῖς). В певческих же книгах оно оказывается положенным на музыку. Было несколько попыток объяснить значение этого слова. Одни объясняли, что это слово введено было в ритуал патриаршего богослужения в присутствии царственных особ для большей его торжественности. Другие объясняли тем, что это слово вносило разнообразие в многократное пение певцами и священнослужителями одного и того же текста Трисвятого. Но оба объяснения остались непризнанными. Наш русский историк церковного пения *прот. Д. Разумовский* писал: «Это вставочное слово в нотные богослужебные книги, когда-то обозначавшее характер самого пения, в настоящее время утратило свое первоначальное значение и поется наряду с текстом „Святой Боже“, как бы его неотъемлемая принадлежность» (Церковное пение в России. С. 109).

Думается, что появление слова «динамис», что буквально значит «сила», «энергия», более глубоководно, чем кажется на первый взгляд. Показательно прежде всего то, что оно произносилось диаконом, который обращался с этим словом к народу. Обращение происходило во Святых Вратах в тот момент, когда епископ брал от иподиакона трикирий и, трижды начертав им образ креста над Евангелием, совершал перед престолом три поклона и при каждом молился, говоря: «Господи, Господи, призри с небесе и виждь, и посети виноград сей; и утверди и, егоже насади десница Твоя». Стоящие же у престола священнослужители пели Трисвятое, а певцы вне алтаря пели «динамис» и Трисвятое. И в третий раз священнослужители пели Трисвятое; епископ же, перейдя на горнее место, когда священнослужители в последний раз пели «Святой Боже», благословлял прямо, когда же пели «Святой Крепкий», он благословлял направо (налево от себя), а на словах «Святой Бессмертный, помилуй нас» — налево (направо от себя). Учитывая весь комплекс священнодействий и молитв епископа, священнослужителей и народа, логичнее придать слову «динамис» значение призыва к усиленной, энергичной всеобщей молитве, а не к усилению звучности. В пользу такого понимания слова «динамис» говорит и указание архиератиконов на исполнение Трисвятого μετὰ μέλους καὶ ἀργίας, т. е. «мелодично и медленно». Сильное по звучности пение не может быть мелодичным! Призыв диакона к пению Трисвятого «динамис» имел тот же смысл, что и обращение диакона в XII–XIII веке перед пением Трисвятого со словами «Приимите Духа Святаго».

² *Habert. Ἀρχιερατικόν*. Р. 52–56. А. Жакоб полагает, что Хаберт в основу своего Архиератикона положил кодекс Парижской национальной библиотеки (греч. № 1362 XV века) (*Jacob. Histoire*. Р. 444, note 6).

Помпезность константинопольского патриаршего богослужения, многократные приветствия «Ис полла эти, деспота», приобретающие при входе патриарха на солею характер восторженных ликований, не лишили этот обряд того духовного содержания, которого он был исполнен во времена Василия Великого и Иоанна Златоуста. И на закате истории Византийской империи патриарх перед пением Трисвятого, держа в правой руке дикирий, молится у престола, трижды призывая «Господи, Господи, призри с небесе и виждь», а в конце пения Трисвятого вновь совершал эту молитву, стоя перед тем же престолом с трикирием.

Более того, этой молитвой совершалось бракоблагословение. Священник, взяв венцы, сначала благословлял жениха и возлагал ему на голову венец, затем также благословлял невесту. В третий же раз благословлял обоих, произнося: «Господи, призри с небесе, виждь, посети, виноград Твой сверши, егоже насади десница Твоя». Такое бракоблагословение указано в ряде русских требников XVI века (например, Ленинградской публичной библиотеки (Соловецкое собрание, № 1086, л. 287 об. — 288; № 1105, л. 310 об.)), в сербских (Московский исторический музей (Синодальное собрание, № 307, л. 16; № 324, л. 75); Московская библиотека им. Ленина (Собрание Севастьянова, № 1449, л. 24). По требникам Соловецкого собрания (№ 1086, л. 288—289; № 1105, л. 310 об. — 311) и Севастьяновского собрания (№ 1449, л. 25 об.) после пения молитвы Господней священник шел в алтарь, возглашал: «Вонмем. Преждеосвященная Святая святым» и причащал новобрачных Преждеосвященными Дарами¹.

Заметим, что в Греческой Церкви, а также в Болгарской и Сербской до сего времени сохраняется троекратное чтение архиереем молитвы «Призри с небесе, Боже», причем в первый раз она начинается словами «Господи, Господи», во второй раз — «Призри с небесе, Боже» и в третий раз — «Господи, Господи». В отличие от изложенного, в цитированных выше манускриптах и печатном Архиератиконе Хаберта двухкратного чтения этих молитв (первого с начертанием креста дикирием и второго — трикирием) полагается одно. У сербов, например, после возгласа «Яко свят еси, Боже наш» в то время, когда архиерей читает молитву Трисвятого, певцы поют Трисвятое дважды, затем, когда архиерей делает крест над престолом, священнослужители поют Трисвятое один раз; затем певцы — еще один раз и священнослужители — также. В это время архиерей делает крест над Евангелием трикирием следующим образом: с верхнего левого угла переходит на нижний правый, затем — на верхний правый и заканчивает начертание креста на левом нижнем. Затем певцы поют «Слава, и ныне», и после «Аминь» архиерей произносит молитву «Господи, Господи», а священнослужители отвечают ему медленным пением «Святой Боже». Архиерей произносит «Призри с небесе». На это священнослужители отвечают пением «Святой Крепкий», архиерей — «Господи, Господи», а священнослужители — «Святой Бессмертный, помилуй нас». Тогда архиерей выходит на солею и осеняет народ дикирием и трикирием. И когда он возвращается в алтарь, тогда певцы поют конечно «Святой Боже» (см. Деяния Совецания. С. 354).

¹ *Дмитриевский*. Богослужение в XVI веке. С. 394—396.

Традиция закрепила совершение на полной литургии хиротонии по пресвитера и во епископа, в первом же тысячелетии существования Церкви с Евхаристией были связаны также таинства крещения и бракосочетания. В Иерусалимском списке устава Великой церкви указывается совершение крещения в Субботу ваий¹, в Великую Субботу², в праздники Пятидесятницы³ и Богоявления⁴. Согласно же Дрезденскому списку, крещение совершалось и в праздник Преображения Господня⁵. После миропомазания новокрещеных первый певец правого хора пел тропарь «Елицы во Христа крестистесе», а первый певец левого хора — стихи из 31-го псалма «Блажени, ихже оставишася беззакония, и ихже прикрываша греси». Патриарх же в это время возглавлял шествие новокрещеных из баптистерия в храм⁶. Поскольку крещение было массовым и шествие неопитов было медленным, остаточной особенностью массовых крещений является указание иерею в современном чине крещения петь этот псалом «с людьми», «весь трижды»⁷.

Таинство брака никогда не имело характера массового явления, подобного таинству крещения, поэтому оно не было приурочено к какому-либо празднику, и отсюда отсутствие указаний о нем в типиконе. Это обстоятельство не дает оснований сомневаться в происхождении молитвы бракосочетания «Призри с небесе, Боже» из той же молитвы, тайно произносимой на литургии епископом в связи с пением Трисвятого. Христианский брак имеет в виду создание христианского семейства, которое в Священном Писании именуется «малой церковью» (Рим. 16, 3–4, 11; 1 Кор. 16, 19; Кол. 4, 15; 1 Тим. 5, 8; Флм. 1, 2). «Малая церковь» нуждается в благодати Божией не меньше, чем многочисленная.

В XVII веке молитва бракосочетания «Призри с небесе, Боже» была вытеснена сакраментальной формулой «Господи Боже наш, славою и честью венчай я» (их. — *Н. У.*), которая в свою очередь возникла из молитвы «Господи Боже наш, Иже славою и честью венчав святые мученики. Ты ныне венчай раба Твоего сего (имярек) и рабу Твою сию (имярек)»⁸. Впрочем, с исчезновением молитвы «Призри

¹ *Mateos. Le Typicon*, II. P. 62. || ² *Ibid.* P. 84. || ³ *Ibid.* P. 136.

⁴ *Mateos. Le Typicon*, I. C. 188.

⁵ *Дмитриевский. Древнейшие типиконы*. С. 312–313.

⁶ *Mateos. Le Typicon*, II. P. 88, 315.

⁷ *Требник*. Л. 24 и об.

⁸ *Требник Московского государственного исторического музея (Синодальное собрание, № 373, XV век) (Горский, Невоструев. Описание рукописей, III (1)). Эта же молитва имеется и в упомянутых выше требниках Соловецкого собрания — № 1086, л. 287 об.; 288 и № 1105, л. 310 об.*

с небесе, Боже», чин венчания еще сохраняет некоторые черты литургии. Это — начальный возглас «Благословено царство», великая ектения, три особые молитвы, соответствующие трем молитвам антифонов, чтение Апостола и Евангелия, сугубая и просительная ектении, молитва Господня и испивание общей чаши. (Отсюда происходит традиция в благочестивых семействах до венчания жениху и невесте воздерживаться от пищи и питья.)

Источниками сведений об участии императора в патриаршем богослужении являются упомянутые выше списки устава Великой церкви и «Обрядник», составленный императором Константином Порфирородным. Прежде чем излагать[, в чем состояло] это участие, необходимо сказать несколько слов о храме Святой Софии в X–XII столетиях. В это время здесь уже был иконостас, отделяющий алтарь от солеи. Имелись врата центральные, называемые Святыми, и боковые. В алтаре был только престол и за ним, в апсиде, запрестольный крест. Жертвенника в современном его понимании в алтаре не было. Не было и сосудохранильницы. Это были отдельные помещения, не имевшие непосредственного входа из алтаря. С правой и левой сторон за иконостасом имелись два помещения, из которых был выход в алтарь. Это митатории¹. В правом располагался император, и в соответствующие моменты, как, например, перед великим входом, он здесь надевал императорскую мантию. Левый митаторий был в распоряжении патриарха. С южной, западной и северной сторон храма имелись галереи. Обычно их называют катехуменами и объясняют это название тем, что якобы здесь присутствовали оглашаемые.

¹ История митатория связана с конфликтом между императором Феодосием Великим и св. Амвросием, епископом Медиоланским. Впервые сведения об этом конфликте сообщает Созомен (ЦИ VII, 25). Причина конфликта была следующая. У начальника войск Иллирика, в регион которого входил и город Фессалоники, по имени Вуферик, возница последнего склонял к порочной связи виночерпия и, будучи уличен в этом, был посажен в тюрьму. В Фессалониках в это время предстояли конские состязания, и народ требовал от Вуферика, чтобы тот выпустил возницу из тюрьмы для участия в состязаниях. Вуферик отказался выполнить эту просьбу. Взбунтовавшийся народ убил самого Вуферика. Феодосий, узнав об этом, весьма разгневался и приказал убить энное число первых встречных мужчин города Фессалоники. В результате такого приказа город обгагрился кровью многих невинных, потому что никто не знал дня этой кровавой расправы. Погибли не только жители города, но и приезжие по торговым делам иностранцы. Созомен рассказывает, как один престарелый отец просил не убивать его сыновей, предлагал убить его самого и обещал в награду все свое золото. Сжалившись над стариком, солдаты предложили ему на выбор одного из его сыновей, но так как он не мог сделать такого выбора, а солдаты боялись отпустить двоих, потому что тогда не выйдет полного числа убитых, они на глазах отца убили обоих.

Все это стало известно св. Амвросию. И когда Феодосий прибыл в Милан и вошел в церковь, чтобы помолиться, Амвросий, встретив его в дверях храма, взял его за порфиру и в присутствии народа сказал ему: «Остановись. Человеку, оскверненному грехом

В действительности же галереи получили такое название потому, что в них располагались высокопоставленные лица и отсюда они слушали богослужение. В одном из отделений галереи располагался патриарх, когда он не служил¹.

Левее алтаря, почти на уровне восточной капитальной стены храма, были расположены помещения, где приготавливались евхаристические хлебы и вино (τὸ θυσιαστήριον), и сосудохранильница (ἡ σκευοφυλακία), где хранились Святые Дары, мощи святых и священные сосуды².

С южной стороны близ притвора стояла крещальня (τὸ βαπτιστήριον), а в самом притворе находился святой кладезь (τὸ φρέαρ ἅγιον) — бассейн для омовения рук приходящих в храм. Со стороны входа он был украшен фигурами двенадцати львов, изрыгающих воду, с внутренней же стороны были фигуры двенадцати львов, двенадцати серн, тельцов, орлов и воронов, из пасти которых также лилась вода³. В «Обряднике» святой кладезь часто упоминается как место встречи императора с патриархом.

Поскольку в богослужении Вселенского патриарха принимали участие архиереи с многочисленным клиром, а в богослужебном церемониале и сам император с его свитой, в этих случаях предалтарная солея оказывалась неуместительной. Эта художественно-архитектурная проблема была разрешена одновременно с восстановлением купола, упавшего во время землетрясения в 542 году. Архитектор решил поднять пол алтаря, солеи и среднего нефа почти до середины последнего, так что амвон оказался немного восточнее купола. Поднятая площадь представляла своего рода платформу, поддерживаемую

и несправедливо обagrившему руки кровью, нельзя прежде покаяния переступить этот порог и прикоснуться Божественных таинств». В житии св. Амвросия еще сообщается, что император на обличение епископа сказал: «И Давид согрешил, совершив убийство и прелюбодеяние, однако он не лишился Божия милосердия». Св. Амвросий на это ответил царю: «Если ты подражал грешившему Давиду, то подражай ему и каюшемуся». Феодосий, пораженный смелостью Амвросия, удалился, снял с себя царские одежды и корону и, как великий грешник, всенародно каялся. Когда же время епитимии истекло и он пришел в храм, чтобы по существующему обычаю причаститься в алтаре, то Амвросий, считавший, что разрешение царям причащаться в алтаре произошло от человекоугодничества или от нарушения порядка, послал архидиакона сказать царю, чтобы он ожидал причащения на солее вместе со всем народом. Феодосий вышел из алтаря и подчинился указанию Амвросия. Но так как согласно дворцовому церемониалу царь перед причащением Святых Таин должен был надевать мантию, а переодевание его перед всем народом могло отвлечь людей от молитвы, со временем решено было сделать в храмах, где он причащается, отдельное для него помещение, не имеющее непосредственного входа в алтарь.

¹ *Савваитов*. Путешествие. С. 75–76, примеч. 48.

² *Moran*. The musical «Gestaltung». P. 178–181.

³ *Покровский*. Лекции по литургике. С. 106.

восемью колоннами, расположенными по окружности. Две лестницы, ведущие с юго-восточной и северо-западной сторон, имели по двадцать одной ступеньке. Платформа, разумеется, была ограждена по периметру решетками. Общая высота сооружения вместе с амвоном составляла шесть метров. О площади амвона можно судить по тому, что на нем совершалась коронация императора, а во время богослужения располагались певцы¹. Смотрящему с этой платформы вниз пол храма казался дном. Так называет общий пол храма наш русский паломник архиепископ Новгородский Антоний. Говоря о великом входе, он пишет: «А переносу поют скопцы, а подьяцы прежде, и потом поет чернец един; и тогда дары Господня понесут много попов и дияконов; бывает же тогда плачь и умиление и смирение велико от всего народа не токмо дне во Святей Софии, но и на полатах»².

Павел Силенциарий (силенциариями при дворце Юстиниана назывались служащие, в обязанности которых входило наблюдение за тишиной во дворце), талантливый поэт, создал гимны ко дню освящения храма 24 декабря 562 года, в которых в стихах, написанных гексаметром, дал обстоятельное описание храма Святой Софии и сооружений платформы и амвона. Тем самым он сохранил для истории искусства дату окончания этого сооружения и представление о самом сооружении, которое после падения Константинополя было разрушено турками³.

В качестве примера патриаршего богослужения с участием императора привожу описание входа императора к пасхальной литургии по «Обряднику» с дополнением из Дрезденского списка. Текст, заимствуемый из Дрезденского списка, помещен в скобках.⁴

Позволю себе напомнить, что, согласно манускрипту Пиромалиса, во время совершения клиром перед Святыми Вратами трех антифонов патриарх сидел на своем троне в противоположной (западной) части храма. Так было в праздники и в воскресные дни, когда не ожидалось присутствия за богослужением императора. В тех же случаях, когда царь изъявлял желание присутствовать на литургии, патриарх

¹ Moran. The musical «Gestaltung». P. 178–181.

² Савваитов. Путешествие. С. 76.

³ Труд Павла Силенциария впервые был опубликован И. Беккером (Corpus scriptorum Historiae Byzantinae), затем — Минем (PG 86, 2119–2158). Описание храма Святой Софии, комментарии Дюканжа, также заимствованы у Беккера: col. 2159–2252 и описание амвона — 2251–2264.

⁴ Параллельные тексты — Дмитриевский. Древнейшие типиконы. С. 168–170.

до встречи царя находился в катехуменах. Когда же царский референдарий¹ сообщал о выходе императора из дворца, патриарх спускался и шел во внутренний притвор, где уже стояли митрополиты, архиепископы, епископы, иереи, диаконы и иподиаконы. Царь же, переступив порог дверей притвора, входил в митаторий. Д. Ф. Беляев поясняет, что под митаторием в данном случае имеется в виду ниша, расположенная перед средними дверями во внутренний нарфиск и закрытая завесой². Здесь препозит³ снимал с царя корону, император входил в нарфиск и патриарх приветствовал его. Царь целовал Евангелие, которое держал архидиакон, и крест, который был в руках у патриарха. Поклонившись друг другу, приветствуемые народом, они шли к Царским вратам.

Патриарх начинал читать молитву входа Божественной литургии. Царь же, взяв свечи у препозита, молился. По исполнении их молитв к Господу, царь отдавал свечи препозиту и останавливался. (Совершался вход, и певцы на амвоне пели входной стих «В церквах благословите Господа. Христос воскресе».) Царь делал поклоны перед честным Крестом и Святым Евангелием и вместе с патриархом проходил по середине храма, правее амвона. (Предшествующие же митрополиты в алтаре открывали царю Святые Врата.) Патриарх входил в алтарь, царь же зажигал свечи и, помолясь, отдавал их препозиту и входил в алтарь. Входил медленно, потому что стоящие у Святых Врат митрополиты приоткрывали их и приближали к царю, чтобы он мог поцеловать повешенные на вратах кресты. Царь входил в алтарь и, помолясь перед святым престолом, раскрывал на нем принесенные им два илитона, чтобы положить на них жертвуемые два дискаса и два потира. Затем целовал святыя покровы и, взяв от препозита апокомвий⁴, полагал его на престоле (приветствуемый по обычаю вторствующим, он оставлял апокомвий и уходил с патриархом, чтобы крестообразно кадить).

¹ Референдарий — то же, что референт.

² Беляев. *Byzantina*, II. С. 150.

³ Препозит — придворный чиновник высокого ранга. Он сопровождал императора при его выходах из дворца, выполнял его поручения, и ему вменялось в обязанность напомнить императору, что он должен был сделать в данном выходе.

⁴ Апокомвий от ὁ κόνιβος — «шнур, перевязь» соответствует русскому «мешочек», «кошелек». Ведет начало от эпохи Римской империи, когда император или консул по случаю его избрания раздавал или бросал народу кошельки с монетами. В византийском богослужении император вне зависимости от того, делал он вещевое пожертвование (священные сосуды, облачения или целены) или нет, полагал на престол апокомвий с золотыми монетами.

А. А. Дмитриевский по поводу фразы «приветствуемый по обычаю» сделал под текстом пометку: «Здесь разумеется сохранившееся и до настоящего времени возгласение в нашей литургии „Господи, спаси благочестивыя и услыши ны”»¹.

Как было сказано выше, в алтаре Великой церкви находился только престол и за ним в конхе — крест, о котором архиепископ Новгородский Антоний пишет: «Во Святей Софеи во олтари великом за святым престолом стоит крест злат, выше двою человек от земли, с камением драгим и жемчюгом учинен; а пред ним висит крест злат полутора локти; водлее трех ветей повешена три кандила злата, а горит в них масло; а четвертую ветвий от верху повержено; та же кандила со крестом учинил великий царь Иустиян, иже Святую Софею поставил»². Краткое описание каждаго алтаря и конхи, где находился запрестольный крест, дает Д. Ф. Беляев: «Положивши на святом престоле свои приношения и приложившись к священным предметам, находившимся на святом престоле, царь с патриархом, кадя, обходил святой престол и входил в восточную нишу восточной конхи, молился пред находившимся здесь серебряным, вызолоченным распятием со свечой в руках, прикладывался к нему, брал у патриарха кадило и кадил святое распятие»³.

Здесь они расставались. Патриарх возвращался в алтарь, а император переходил в расположенный правее алтаря евктирион, из которого был вход в императорский митаторий. Архиепископ Новгородский Антоний видел этот евктирион и оставил о нем запись: «Во притворе же за великим олтарем вчинены во стене Гроба Господня верхняя доска, и посох железен, ту же и свердылы и пилы, имиже чинен Крест Господень; и уже железно во дверех Петровы темницы; и древо, иже на шии у Христа под железом было, то же вчинено во икону крестом»⁴.

В «Обряднике» все упомянутые архиепископом Антонием святыни названы «символами Страстей Господа нашего и Бога»⁵. Они были «вчинены» в стене и своим расположением напоминали крест, поэтому Антоний называет всю композицию иконой («вчинено во икону крестом»). Отсюда сам евктирион назывался святой ставросией⁶. Император со свечами делал три поклона перед этими святынями, целовал их и уходил в митаторий.

¹ Дмитриевский. Древнейшие типиконы. С. 169, примеч. 1.

² Савваитов. Путешествие. С. 77.

³ Беляев. Byzantina, II. С. 161–162.

⁴ Савваитов. Указ. соч. С. 80.

^{5,6} Константин Порфирогенит. Обрядник, I, 16* [I, 1].

Д. Ф. Беляев, подытоживая литургическое изложение пасхально-го богослужения Великой церкви, обращает внимание, что в данном случае пропущена одна подробность, а именно: каждение императором престола, о чем в «Обряднике» в связи с богослужением в праздник Рождества Богородицы сказано, что после целования престола патриарх берет у своего канстрисия кадило, дает его царю и тот кадит вокруг престола¹.

К этому можно добавить, что, как видно из Дрезденского списка, полагалось не только каждение, но и осенение дикирием и трикири-см. «По совершении входа, — читаем здесь, — царь идет сначала до Святых Врат алтаря и, помолившись и благословив свечами (καὶ σφραγίζων μετὰ φωτῶν), удаляется к святой раке вместе с патриархом и совершает там подобным образом. Потом царь поднимается в катехумены, патриарх же возвращается в алтарь храма и кадит и сам благословляет свечами, и дается знак певцам, и начинают Трисвятое»².

В «Обряднике» отведено большое место описанию церемониала царских выходов вообще, в том числе и в храм. Хотя с точки зрения литургической они второстепенны, однако автор считает необходимым их коснуться. Если уставы говорят об участии в богослужении царя, то это не означает, что в лице его мы видим одного богомольца. В тех случаях, когда император присутствовал за богослужением, в храм, где служил патриарх, обязаны были являться и все чины дворцовых служб. Они приходили в Великую церковь до прибытия императора, входили в южную боковую дверь и занимали места в храме строго сообразно с чином и рангом: старшие и высшие — впереди, ближе к солее, младшие — позади, по обе стороны от центрального входа.

Церемониальное шествие начиналось несением креста равноапостольного царя Константина. За ним шествовали знаменосцы военных знамен и атрибутов царской власти — скипетров и знамен. Знаменосцы со знаменами располагались на солее, а крест святого Константина ставили в алтаре справа от престола.

Читатель может смутиться тем, что в церковной церемонии участвовали военные и царские знамена. Но на этих знаменах были изображены кресты. Напомним, что изображение на знаменах креста связано уже с именем равноапостольного царя Константина в связи с его победой над Максентием. Благодатное значение священным

¹ Беляев. Указ. соч. С. 162, примеч. 2.

² Дмитриевский. Указ. соч. С. 303–305.

изображениям на знаменах придавали и последующие императоры, исключая, конечно, иконоборцев. Так, Ираклий, выступая против тирана Фоки, имел на своих кораблях как знамя образ Богородицы, а свою войну с персами завершил популярнейшим церковным торжеством — воздвижением Животворящего Креста¹.

В шествии за знаменами шли священосцы, диаконы с кадилами, архиерей с Евангелием, иереи, епископы, архиепископы, митрополиты и за ними — царь и патриарх. Царь левой рукой поддерживал под правую руку патриарха. Шествие завершали высшие сановники — «чины кувуклии», приближенные к царю, которые имели право доступа в покои императора и присутствовали в царском митатории во время его отдыха там. Певцы пели «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу». Народ приветствовал, скандируя «Да продлит Бог святое царство Ваше на многие и долгие годы», а церковные певцы пели «Ис полла эти, деспота» (отсюда и теперь вход епископа в алтарь завершается пением хора «Ис полла эти, деспота»).

Патриарх, входя во Святые Врата, прикладывался к ним, царь же останавливался, брал у препозита свечу и молился. Затем отдавал свечу и, войдя в алтарь, подходил к престолу и целовал его покров. Затем брал у препозита, который входил в алтарь боковой дверью, принесенные в дар воздухи, ставил на них жертвуемые сосуды и апокомвий. Еще раз целовал священные сосуды. Патриарх брал от канстрисия кадило и, бросив в него ладан, подавал его императору. Император кадил крестообразно кругом престола, запрестольный крест и патриарха. Патриарх выражал благодарность за пожертвование: «Господи, спаси благочестивыя и услыши ны». Царь же ему отвечал: «Господина и патриарха нашего, Господи, сохрани на многая лета». Они раскланивались. Царь уходил в митаторий, где и находился до великого входа, патриарх же давал возглас Трисвятого.

Во всей обрядовой стороне византийского малого входа выступает на передний план не пышная парадность и не внешний эффект, а глубокая богословская продуманность каждого священнодействия. Здесь не было ничего лишнего. Все было благообразно и почину (1 Кор. 14, 40), потому что все основывалось на святоотеческом учении.

Подводя итог обозрению истории первой половины византийской литургии за время от начала царствования императора Юстиниана I до падения самой империи в 1453 году, можно охарактеризовать

¹ Успенский. История Византийской империи, I. С. 806.

тот исторический отрезок времени как эпоху исключительного расцвета литургии. Несмотря на неблагоприятные факторы в церковной и государственной жизни Византии — частые войны с переменным успехом, дворцовые перевороты, возникновение ересей и открытое гонение на Церковь со стороны политиканствующих царей, — литургическая жизнь Церкви в это время не угасала, а, напротив, процветала.

Когда-то введенные Иоанном Златоустом ночные крестные ходы и ограждение православного народа от влияния ариан и обращение к Богу в постигших страну стихийных бедствиях вызвали в столице появление многократных крестных ходов — литий, как правило, совершаемых из построенного императором Юстинианом знаменитого в истории мирового зодчества храма Святой Софии Премудрости Божией в разные храмы и монастыри столицы в храмовые праздники последних, а также в даты государственных и общественных праздников города. Эти уличные литии объединяли христианское население столицы и в конечном счете привели к возникновению энарксиса — нового вида богослужения, непосредственной целью которого было создание молитвенного настроения у народа, проходящего в храм к литургии. В начале второго тысячелетия христианской эры энарксис получил широкое распространение за пределами Константинополя.

Энарксис же вызвал появление священнодействия входа с Евангелием. Когда-то принесение Евангелия из пастофория для чтения его во время богослужения, а равно и отнесение его по прочтении обратно, составляло одну из обязанностей диакона. Оно, как и зажигание свечей и лампад и принесение в жертвенное помещение предназначенных для совершения Евхаристии хлебов и вина, не имело значения литургического акта. С установлением энарксиса как богослужения, создающего духовный настрой, вход священнослужителей в алтарь с Евангелием приобретает новое значение. Если энарксис пением псалмов служил к созданию духовного настроения, то вход с Евангелием является кульминационным пунктом настроения. В этот момент присутствующие в храме слышат обращенный к ним призыв «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу, спаси нас, Сыне Божий». Это значит, что с входом в алтарь священнослужителей начинается собственно Евхаристия, та духовная трапеза, о которой Откровение говорит: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (3, 20). Открытые Святые Врата

и несомое в алтарь Евангелие запечатлевают переживаемое христианином духовное состояние и приводят его к молитвенному участию в пении Трисвятого. Это первый момент благодатного состояния участника Евхаристии, когда предстоятель сосредоточенно молится о своей пастве, а сослужащий ему клир и народ поют ту же Трисвятую песнь, что и ангелы, «составляя общее торжество небесных и земных существ». Это таинственное значение пения Трисвятого, как сказано было выше, выражалось даже в обращении предстоятеля к народу «Приимите Духа Святаго».



ГЛАВА ТРЕТЬЯ ВЕЛИКИЙ ВХОД

В современной литургии великий вход представляет сложное чинопоследование. В центре его лежит перенесение с жертвенника на престол приготовленных Евхаристических Даров — хлеба и вина. Но само перенесение даров сопровождается пением Херувимской песни, во время которого иерей читает тайно молитву «Никтоже достоин», а диакон совершает каждение престола, всего алтаря, иконостаса, священника, певцов и всего народа. На архиерейской литургии этому предшествует омовение рук епископом. Затем священнослужители выходят из алтаря северной дверью на солею и, обратясь к народу при молчании певцов, поминают священноначалие и всех православных христиан. Под пение они входят Святыми Вратами в алтарь. Иерей поставляет дискос и чашу на престол, кадит перед ними, затем испрашивает у сослужащих ему молитв о нем ввиду предстоящего совершения таинства освящения принесенных даров и читает «молитву предложения». Диакон в то же время произносит ектению «Исполним молитву нашу Господеви... О предложенных честных дарех Господу помолимся». Если в совершении литургии участвуют несколько иереев и диаконов, в таком случае весь комплекс молитв и обрядов завершается братским поцелуем иереев и также диаконов.

Все эти компоненты великого входа образовались постепенно, по мере углубления богословского понимания смысла и значения святой Евхаристии, и обряд являлся прежде всего выражением содержания текста. Заметим, что в самих богослужебных книгах — архиерейском чиновнике и иерейском служебнике — литургия именуется **Б о ж е с т в е н н о й** («Божественная литургия» или «Божественная служба»), тогда как прочие церковные чинопоследования этого предиката не имеют.

Основой чинопоследования великого входа было принесение к предстоятелю евхаристических хлеба и вина, растворенного с водой, о чем впервые мы узнаем из Первой апологии св. мученика Иустина Философа († около 165). Мученик описывает две литургии: совершаемую в связи с крещением неофита и воскресную. На первой после крещения неофита его приводили в общее собрание

для совместной молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других всюду находящихся. По окончании молитв происходил обряд братского поцелуя. Затем к предстоятелю приносили хлеб и чашу воды и вина и он произносил над ними «именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и благодарение за то, что Он удостоил нас этого». Когда предстоятель кончал молитву, народ отвечал ему: «Аминь». После этого диаконы давали каждому из присутствующих причаститься хлеба, над которым была совершена молитва, и от чаши вина и воды. Диаконы же относили эти Святые Дары отсутствовавшим на Евхаристии для причащения на дому¹.

Во втором случае молитвенное собрание начиналось чтением Священного Писания. По окончании чтения предстоятель делал наставление и увещание, затем приносились хлеб, вино и вода. Предстоятель читал «молитвы и благодарения сколько он может». Народ выражал свое согласие словом «аминь». Следовало «раздаяние каждому и приобщение даров, над которыми совершено благодарение». Диаконы же носили их к отсутствовавшим на Евхаристии².

Описанная мучеником Иустином Евхаристия является первоначальной стадией этой Божественной службы. Структура ее несложна. Евхаристия апостольского времени здесь уже отделена от агапы и перенесена на утреннее время. В воскресный день она предваряется унаследованным от иудео-христианского богослужения синакиссом, о котором упоминают апостол Иаков (2, 1–4) и апостол Павел (1 Кор. 14, 26–40). Молитвы предстоятеля носят характер вдохновенного экспромта. Вход в молитвенное собрание предстоятеля, диаконов и народа, а также принесение к предстоятелю Евхаристических Даров и причащение ими происходят в молчании. Вместе с тем в этой Евхаристии уже наметились компоненты, которые позднее встречаются в том или ином виде в Евхаристии разных христианских Церквей. Это — чтение священных книг, проповедь, общие молитвы, принесение на престол евхаристических хлеба и чаши, их освящение, преломление хлеба и причащение. В течение без малого почти двух тысяч лет существования Церкви они в силу разных обстоятельств подвергались тем или иным изменениям, дополнениям.

В задачу настоящего очерка входит рассмотрение компонентов великого входа: истории Херувимских песен, обряда перенесения даров на престол и сопровождающих его молитв.

¹ *Иустин Философ*. I Апология, LXV–LXVI. || ² Там же. LXVII.

Источниками исследования будут публикации манускриптов литургических, гомилетических, эпистолярных и паломнических иерусалимского и константинопольского происхождения, а также славянских. Исследователь будет держаться того метода, которым он пользовался при исследовании истории первой половины литургии. В отдельных случаях ему придется прибегать к косвенным доказательствам из богослужения других Поместных Церквей, когда-то входивших в единую Церковь. Это неизбежно в научных гипотезах.

Ранние иерусалимские источники

Ранними иерусалимскими источниками являются:

1. *Peregrinatio ad loca sancta*, принадлежащее перу западной паломницы Этерии, датируемое последними годами IV века.

2. *Renoux*. PO 163 (Introduction. Aux origines de la liturgie hierosolymitaine. Lumières nouvelles); PO 168 (Edition textes, traduction et notes).

Источниками исследования А. Рену являются манускрипты библиотеки Иерусалимского армянского патриархата № 121 и Парижской национальной библиотеки № 44. Составление первого относят к 417–439 годам, а второго — к 439–450. Кроме того, исследователь использовал армянскую рукопись X века, хранящуюся в ереванском Матенадаране, поскольку сведения этого манускрипта, касающиеся остановок во время всенощного богослужения, совершаемого в Иерусалиме в ночь с Великого Четверга на Великую Пятницу, в большинстве случаев совпадают со сведениями об этом богослужении, сообщаемыми Этерией.

3. *Кекелидзе*. Иерусалимский канонарь.

4. Рукопись Ленинградской публичной библиотеки № 11 из собрания епископа Порфирия Успенского, представляющая список IX века с манускрипта эпохи, предшествующей времени Феодора Студита, опубликованная *прот. К. Кекелидзе* в его магистерской диссертации (Литургические памятники. С. 350–372).

Иерусалимская Церковь — древнейшая из всех христианских Церквей. Она ведет свое начало от дня сошествия Святого Духа на апостолов (Деян. 2, 1–41). Первыми членами первой христианской общины были жители Иерусалима и прилегающих к нему селений. Первым епископом иерусалимским был апостол Иаков, брат по плоти Иисуса Христа. После его мученической кончины (около 63 года) преемником ему был поставлен его двоюродный племянник

Симеон, скончавшийся в 107 году¹. В этой «династионности» прямых родственников Господа сказывалось желание юной Церкви следовать веками сложившейся как Богоустановленной традиции, в силу которой израильскими первосвященниками могли быть только потомки по прямой линии от Аарона.

Иаков принимает деятельное участие в работе Апостольского собора, и по его предложению было написано письмо от имени апостолов к антиохийским, сирийским и киликийским братьям из язычников (Деян. 15, 13–29). Свое послание апостол адресует «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак. 1, 1). Говоря о христианском молитвенном собрании, апостол называет его не церковью, как это делали Деесписатель и апостол Павел, а синагогой, греческим словом, ко времени Иисуса Христа прочно закрепившимся за еврейским молитвенным собранием (2, 1–4). Слова его «если в собрание вапше» в греческом читаются *ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν*. Наконец, среди своих душеспасительных наставлений апостол Иаков советует христианам петь псалмы: «Злостраждет ли кто в вас? да молитву деет; благодушствует ли кто? да поет» (5, 13). (Заметим, что апостол Павел рекомендовал коринфским христианам, среди которых много было иудеев рассеяния, составлять псалмы собственного сочинения для общего назидания в молитвенном собрании (1 Кор. 14, 26).)

В иудео-христианской среде I и II столетий значение Иерусалима и его епископа ставилось выше [значения] Римской, Антиохийской и Александрийской кафедр. Если те кафедры обосновывали свой авторитет как апостольские, то первым иерусалимским епископом был брат Господень, что было засвидетельствовано апостолом Павлом (Гал. 1, 19) и Деесписателем (Деян. 15, 13 и далее).

Авторитет апостола Иакова был настолько высок, что в христианских кругах сложилось мнение, будто иерусалимским епископом его

¹ *Евсевий*. ЦИ (пользуюсь критическим изданием Эдуарда Шварца «Eusebius. Kirchengeschichte»). Евсевий относит мученическую кончину апостола Иакова, брата Господня, на время царствования Веспасиана (III, 5), соответственно мученическую кончину его преемника Симеона, сына Клеопова, «который, говорят, был дядей Спасителя», — на первые годы второго века (III, 11). Хотя в данном случае он ссылается на историю Егезиппа, его датировка вызывает сомнения. По манускрипту Тифлисского церковноархеологического музея № 222 XII века, годы епископства Иакова, брата Господня, — 33–61, а Симеона Клеопова — 61–89, преемником же Симеона Клеопова был не Иуст, как пишет Евсевий (III, 35), а Иуда Праведный (89–96). Открывший список Иерусалимских епископов № 222 *prot. K. Кекелидзе* не утверждает точность сообщаемых в списке дат, а лишь отмечает, что «каталоги иерусалимских епископов неполны, отрывочны и имеют довольно пропусков» (Иерусалимский канонарь. С. 190–191).

поставил Сам Христос. Об этом пишет Евсевий¹ и на это указывают «Постановления апостольские»².

Вокруг Иерусалима концентрировались эсхатологические мотивы. В Ветхом Завете Иерусалим считался местом, откуда произойдет обетованное спасение еврейскому народу (например, Ис. 60, 1–4; Иез. 11, 14–20; 43, 1–7; 44, 1–4; Зах. 8, 1–3 и др.). Свидетельства раннехристианской письменности указывают, что для христиан I и II столетий Иерусалим был местом, где ожидалось Второе пришествие Христова³, потому что этот город был местом страданий, смерти и воскресения Христова, здесь произошло сошествие Святого Духа на апостолов. Окрестности Иерусалима — Елеон, Вифания, Гефсимания, Вифлеем — были связаны с жизнью Иисуса Христа от Его рождения до вознесения.

Христиане, зная из слов Самого Господа, что Его ученики будут поститься, когда от них будет отнят жених (Мф. 9, 14–15; Мк. 2, 18–20 и Лк. 5, 33–35), и что это совершилось в пятницу, а это был день еврейской пасхи (Ин. 19, 14–16), стали проводить этот день в строгом посте, некоторые же продолжали пост в течение сорока часов⁴. Пост, посвященный страданиям Спасителя, они называли «Пасхой страдания», чтобы таким образом подчеркнуть отличие христианского поста от совпадающей с ним еврейской пасхи. Иерусалимские христиане переживали эти дни с особым чувством, потому что распятие и смерть Господа, Его погребение и воскресение произошли в их городе. Психологически закономерной была потребность посетить в эти дни святые места. Все это для них было доступно, а сами посещения первоначально носили характер частных. Когда же после подавления восстания Вар-Кохбы (135) император Адриан разрушил весь город, а на месте величайшей христианской святыни — у пещеры Гроба Господня соорудил святилище богини Афродиты и запретил евреям под страхом смерти входить в эту часть города, христиане могли продолжать традицию посещения святых мест там, где это было возможно. Это были Елеонская гора и спуск с нее к потоку Кедрон — Гефсимания, поскольку эта территория в черту города никогда не входила. То же можно сказать о юго-западной стороне холма Сион, где был дом первосвященника, и где евреям не запрещалось жить, и где даже имелись синагоги.

¹ *Евсевий*. ЦИ VII, 19.

² ПА VIII, 35.

³ *Иустин Философ*. Диалог, [XL, 4].

⁴ *Евсевий*. ЦИ V, 24.

В царствование Константина Великого городу было восстановлено прежнее название — Иерусалим — вместо Элия Капитолина, данного императором Адрианом. Все капища языческие в городе и святилище Афродиты с ее статуей были разрушены до основания, мусор был убран до природного грунта. Была найдена пещера, в которой был погребен Христос. Над этой пещерой была сооружена большая ротонда, какие строились над царскими усыпальницами. Восточнее ротонды близ нее была сооружена большая базилика, в которой собирающийся по субботам вечером народ мог до прихода епископа молиться с участием монашествующих священников и диаконов. Была откопана старая цистерна, в которую римские солдаты бросали кресты казненных. Найден был и Крест Христов. Базилика и цистерна были подведены под общую крышу и получили название Мартириум, от греческого слова τὸ μαρτύριον, что значит «свидетельство». Это название указывало на историчность фактов, сообщаемых евангелистами. Находящаяся недалеко от цистерны Голгофа оставалась открытой, и на ней был поставлен серебряный крест¹.

Не на всех святых местах строительство храмов происходило одновременно. Бордоский путник, посетивший святые места Иерусалима в 333 году, упоминает о базилике, которую император Константин построил на Елеонской горе, где Господь беседовал с учениками после Тайной вечери. «Восходишь на гору Масличную, где Господь перед страданиями учил учеников. Здесь, по повелению Константина, сооружена базилика дивной красоты»². Относительно горы Сион, которая является для христиан также священной и по преданиям была местом сошествия Святого Духа на апостолов и местом Тайной вечери, Бордоский путник пишет: «Подымаешься на Сион и видишь место дома первосвященника Каиафы»³. Но о существовании на Сионе церкви он не говорит. Св. Кирилл, епископ Иерусалимский, в «Огласительных словах», которые датируют 348 годом, упоминает о «Горней церкви» на Сионе⁴. О доме же Каиафы говорит: «Обличит тебя дом Каиафы, настоящим опустением доказывающий силу Осужденного тогда в нем»⁵. Итак, император Адриан, разрушивший город настолько,

¹ О строительстве иерусалимских храмов императором Константином Великим см.: *Евсевий*. Жизнь Константина, III, 29, 33–37, 47; *Кондаков*. Иерусалим христианский. С. 510 и далее. О иерусалимском календаре и иерусалимских памятниках древней Церкви — *Kretschmar*. Festkalender.

² Бордоский путник. С. 30–31. ||³ Там же. С. 28.

⁴ *Кирилл Иерусалимский*. Слова огласительные, XVI, 4. ||⁵ Там же. V, 23 и 25* [XIII, 38].

что по нему можно было проехать плугом, оказался бессильным, чтобы искоренить в нем следы христианского предания. Более того, в 191 году в Иерусалиме состоялся собор епископов, который постановил праздновать событие Воскресения Христова в воскресный день после «Пасхи страдания». Это решение вскоре было принято Александрийской Церковью¹. В исторической науке оно известно под названием «римской практики» (в отличие от малоазийской. — *Н. У.*). Генезис же его иерусалимского происхождения обязан традиции паломнического благочестия, на основе которой формировалось само святогробское богослужение².

Отличительной чертой этого богослужения была его стациональность, вызванная вековой традицией посещения в праздники тех или иных святых мест. Богослужение начиналось на одном святом месте, продолжалось на других и на одном из них заканчивалось. Эту особенность позднее воспринял Константинополь с той разницей, что в Иерусалиме наличие святых мест определяло стациональность, Константинополь же, чтобы сохранить существовавшую в Иерусалиме стациональность (а это требовалось заимствованным из Иерусалима богослужением), должен был создать свои святые места, одноименные иерусалимским³.

В основу псалмопения, о котором писали апостол Иаков и апостол Павел, была положена дохристианская псалмодия. Один псалмист пел стихи псалма, а народ на каждый стих отвечал одним и тем же припевом. Следы этого пения сохранились в Псалтири, где перед псалмами 110–118 вне текста стоит надпись «Аллилуиа». Это слово, которым народ отвечал на каждый стих, пропетый псалмистом. При пении других псалмов припевом служила фраза «Яко в век милость Его». В 117-м псалме он приписан в конце первых четырех стихов, очевидно, для запоминания его поющим народом. В псалме 135 этот же припев вписан после каждого из 26 стихов, что может быть объяснимо особым назначением псалма в еврейском благочестивом быту. Этот псалом входил в великий халел, которым завершалась пасхальная трапеза⁴.

¹ *Евсевий*. ЦИ V, 23 и 25.

² *Kretschmar*. Festkalender. S. 178.

³ *Дмитриевский*. Древнейшие типиконы. Гл. III (в особенности с. 183–187).

⁴ Талмуд. Мишна и Тосефа. С. 257. О влиянии синагогального пения на раннехристианское см.: *Дмитриевский*. Древнеиудейская синагога (в частности с. 42 и далее); *Скабалланович*. Толковый Типикон, I. С. 8–45; *Baumstark*. Comparative Liturgy (гл. VII, «Псалмодия и литургические чтения», с. 111–129); *Werner*. The Sacred Bridge; *Wellesz*. Byzantine Music and Hymnography.

В свете сказанного становится понятным то широкое употребление псалмов, которое удивило Этерию при посещении ею святых мест. Всюду полагалось чтение из Священного Писания, относящееся к данному месту, затем пели соответствующий псалом и завершали это посещение молитвой¹. Чтение священных книг, пение псалмов и молитва — компоненты синагогального богослужения. Четвертый компонент — толкование Писания при молитвенном посещении святых мест — Этерия не встречала. Очевидно, в нем не было нужды. Но три других компонента являлись обязательными в этом кратком богослужении и были расположены в нем в той последовательности, в какой они занимали место в синагоге в общем строе ее богослужения: чтение, пение и молитва.

Описывая иерусалимское святогробское богослужение, Этерия сообщает некоторые его особенности. Так, на литургии она обратила внимание на исключительно продолжительную проповедь. «Здесь есть обычай, что из всех сидящих пресвитеров проповедует кто желает и после всех их проповедует епископ; эти проповеди бывают всегда по воскресеньям для того, чтобы народ постоянно наставлялся в Писании и в любви к Богу; и пока произносятся эти проповеди, проходит много времени до литургии в церкви, почему ее и не бывает ранее четвертого, а иногда и пятого часа»² (разумеется восточное времяисчисление, что соответствует по европейскому 10–11 часам утра).

Продолжительная проповедь, в которой принимали участие все желающие священники, своим возникновением была обязана традиции синагогального богослужения, где выступать с толкованием Писания мог каждый совершеннолетний, грамотный и не имеющий пороков речи мужчина.

В описании суточного круга богослужения Этерия постоянно упоминает о пении псалмов с а н т и ф о н а м и, например: «В десятый же час (что зовется здесь *Isinison*, а мы называем вечерней)... поются вечерние псалмы и более продолжительные антифоны»³. Что имеет в виду паломница под антифонами, становится ясным из описания ею воскресной утрени. Епископ приходил в храм «с пением первых петухов», т. е. около полуночи. С его приходом открывались двери храма, и народ, ожидавший начала бдения в прилегающей к храму базилике, входил в храм, наполненный благовонием горящего

¹ Этерия. Паломничество, III, IV, X–XII, XIV–XVI, XIX–XXI, XXIII.

² Там же. XXV. || ³ Там же. XXIV.

ладана и обилием света от множества горящих лампад и светильников. Утренняя начиналась пением трех псалмов. Первый из них пел пресвитер, второй — диакон и третий — кто-либо из клириков. После каждого псалма читалась молитва. Народ на каждый стих псалма отвечал (*respondent*) стихом¹.

Этерия не говорит, на все ли три псалма народ отвечал одним респонсором или для каждого псалма был свой респонсорный стих. Возможно и то, и другое.

В исследовании А. Рену представлено стациональное богослужение, которое совершалось в Иерусалиме в ночь с Великого четверга на Великую пятницу. Этерия присутствовала на этом богослужении и указывает точно место и время его начала. «В первый час ночи (по европейскому времяисчислению в восемнадцать часов) собираемся все в церковь, что на Елеоне, потому что сегодня, в эту ночь, предстоит нам великий труд»². Это слова архидиакона, которыми он объявлял о богослужении еще утром, до отпуста литургии в Мартириуме. Конечным пунктом шествия была Голгофа. Здесь оно завершалось «еще до восхода солнца»³.

Этерия уточняет, что церковь на Елеоне, о которой объявлял архидиакон, находится над пещерой, куда пришел Спаситель после Тайной вечери со Своими учениками⁴ (Мф. 26, 30; Мк. 14, 26; Лк. 22, 39; Ин. 18, 1) (как видно из Евангелия, Христос имел обыкновение беседовать с учениками на Елеоне: Мф. 24, 1 – 26, 2; Мк. 13; Лк. 21, 37 и Ин. 8, 1–2). Этерия дает общую характеристику этому богослужению. Она пишет, что собравшиеся пели песни и антифоны, приличествовавшие дню и месту. Читались чтения, чередовавшиеся с молитвами, а также места из Евангелия о беседе Господа с учениками в день, когда Он сидел с ними в этой пещере⁵.

Начало богослужения состояло из пяти трехпсалмий, причем каждое из них объединялось пением одного респонсора. В лекционарах такие трехпсалмия называются гобалами. После каждой гобалы епископ читал молитву, а по совершении пяти гобал полагалось чтение Евангелия.

Первую гобалу составляли псалмы 2-й «Вскую шаташася языцы», 3-й «Господи, что ся умножиша стужающии ми», 4-й «Внегда призвати ми, услыша мя Бог правды моея».

Респонсором был стих «Князи людстии собращася вкупе на Господа и на Христа Его» (Пс. 2, 2).

¹ Там же. XXIV. || ² Там же. XXXV. || ³ Там же. XXXVII.

⁴ Там же. XXXV. || ⁵ Там же. XXXI–XXXV.

Вторую гобалу составляли псалмы 40-й «Блажен разумевай на нища и убога», 41-й «Сице желает душа моя к Тебе, Боже», 42-й «Суди ми, Боже, и разсуди прю мою».

В Иерусалимском и Ереванском лекционарах респонсор сложный: «Слово законопреступное возложиша на мя» (Пс. 40, 9), «Господи, Господи, не остави мене» (Пс. 37, 22). Парижский лекционар указывает только первую половину (Пс. 40, 9).

Третью гобалу составляли псалмы 58-й «Изми мя от враг моих, Боже», 59-й «Боже, отринул ны еси и низложил еси нас», 60-й «Услыши, Боже, моление мое».

Респонсором был стих «Изми мя от враг моих, Боже, и от востающих на мя избави мя» (Пс. 58, 2).

Четвертую гобалу составляли псалмы 78-й «Боже, приидоша языцы», 79-й «Пасый Израиля, вонми», 80-й «Радуйтесь Богу помощнику нашему».

Респонсор был сложный «И тии от руки Твоея отриновени быша» (87, 6), «Мы же людие Твои и овцы пажити Твоея» (Пс. 78, 13).

Пятую гобалу составляли псалмы 108-й «Боже, хвалы моя не премолчи», 109-й «Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене», 110-й «Исповемся Тебе, Господи, всем сердцем моим».

Респонсором был стих «Глаголаша на мя языком льстивым и словесы ненавистными обыдоша мя» (Пс. 108, 2–3).

Читалось Евангелие от Иоанна. По Иерусалимскому лекционару, чтение начиналось 16-м стихом 13-й главы «Аминь, аминь глаголю вам: несть раб болий господа своего, ни посланник болий пославшаго его»; по Парижскому лекционару — с 30-го стиха той же главы «Егда изыде, глагола Иисус: ныне прославися Сын Человеческий». По всем лекционарам, чтение заканчивалось 1-м стихом 18-й главы «И сия рек Иисус, изыде со ученики Своими на он пол потока Кедрска, идеже бе вертоград, в оньже вниде Сам и ученицы его»¹.

По прочтении Евангелия все шли с песнопениями вверх, на Имвомон, на то место, откуда Господь вознесся на небо².

Конструкция вигилии несложна: гобалы, чередующиеся с молитвами епископа, и в завершение богослужения чтение Евангелия. Раннее происхождение богослужения видно из объединения псалмов в трехпсалмия с одним, общим для трех псалмов респонсором. Единый респонсор для трех псалмов делал более активным участие

¹ *Репох.* РО 168. Р. 271(133)–273(135).

² *Этерия.* Паломничество, XXXV.

в пении всего народа, нежели отдельные припевы для каждого псалма. Во втором случае для активного участия в богослужении молящийся должен был знать не пять, а пятнадцать стихов, и ясно себе представлять, к какому псалму следует прилагать тот или другой респонсор. Автор склоняется к тому, что святогробские воскресные псалмы, из которых первый пел пресвитер, второй — диакон и третий — кто-либо из клириков, представляли собой гобалу с одним общим респонсором, потому что иерусалимский храм Воскресения с первых лет его существования имел универсальное значение, как общехристианская святыня и место паломничества из отдаленных стран. В этих условиях требовалось упрощение богослужения, отсюда было более целесообразным употребление одного общего респонсора. Позднее на основе трехпсалмных гобал создались так называемые песненные последования, в которых каждый псалом имел свой респонсор и после каждого псалма произносилась особая молитва¹. Остается непонятным принцип, которым руководствовались в Иерусалиме в V веке при подборе псалмов. Он напоминает константинопольскую традицию, где тройственность возникала механически путем прибавления к одному антифону еще двух, следующих за ним в Псалтири, что убедительно показал проф. Х. Матеос, исследовав историю возникновения трех литургийных антифонов². Преемства Константинополем от Иерусалима в данном случае не могло быть: был слишком большой интервал во времени между появлением иерусалимских гобал и константинопольских антифонов. Первый псалом первой, второй и третьей гобал и заимствованный из этого псалма респонсорный стих в смысловом и эмоциональном отношении соответствовали месту и времени их исполнения и «балансируют» разницу содержания прилегающих к ним псалмов.

Что касается четвертой и пятой гобал, то раннее наличие их в группе пяти гобал сомнительно. Иерусалимский лекционар указывает после посещения места, где были развалины дворца первосвященника и где отрекшийся Петр горько плакал о своем отречении, петь хвалебный псалом 117-й, а затем на пути к Голгофе петь 78-й псалом,

¹ Симеон Солунский. *Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς* (PG 155, cap. CCCII, CCCIII, CCCXLV–CCCLII, col. 556, 624, 625, 628, 629, 632, 633, 636, 637, 640, 641, 644, 645, 648, 649; русский перевод см. в: Писания святых отцов, II); Мансветов. О песнопенном последовании; К перечисленным трудам по истории песненных последований относится магистерская диссертация проф. Михаила Арранца «Как молились Богу древние византийцы», представляющая обстоятельное исследование песненных служб суточного круга богослужения по древним спискам Византийского евхологиона.

² Mateos. La Célébration.

начинающийся словами «Боже, приидоша языцы в достояние Твое, оскверниша храм святой Твой». При шествии к Голгофе пение этого псалма было уместным, потому что сделанное императором Адрианом на местах, священных для христиан, нельзя иначе назвать, как их осквернением. Но Елеонская гора и та пещера, которую, по преданию, любил посещать Христос и где Он провел последние часы Своей человеческой свободы, никогда не подвергались осквернению язычников, поскольку эта территория никогда не входила в черту города. Связь данной гобалы с Голгофой подчеркивается в том же лекционаре указанием, что гобалу нужно петь вплоть до прихода на святую Голгофу¹.

По прибытии туда читалось Евангелие от Иоанна (18, 2–27): начало «Ведяше же Иуда предай Его место, яко множицею собирашеся Иисус ту со ученики Своими», конец «Паки убо Петр отвержеся, и абие петель возгласи». С рассветом пели первый псалом из 5-й гобалы «Боже, хвалы моя не премолчи» (Пс. 108, 1) с респонсором «Вместо еже любити Мя, оболгаху Мя, Аз же моляхся». Чтением Евангелия от Иоанна (18, 28–19, 16а) «Ведоша же Иисуса от Каиафы в претор», конец «Тогда убо предаде Его им, да распнется»² — богослужение заканчивалось. О содержании последнего евангельского чтения Этерия оставила запись, что «то место из Евангелия, где Господь приводится к Пилату, читается и целиком все, что, как написано, Пилат говорил Господу и иудеям»³. Остается добавить, что позднее внесение двух последних гобал в группу пяти в начале богослужения могло быть вызвано неизвестными нам богослужебно-практическими соображениями.

Иерусалимские лекционары являются не только свидетельством широкого распространения в Палестине респонсорного пения псалмов, но вместе с тем показывают начавшийся в V веке процесс модификации респонсорного пения, в результате которого постепенно исчезало пение самих псалмов и место их стали занимать тропари.

Наилучшим свидетельством этого процесса являются записи праздничного, Рождественского, богослужения в упомянутых выше Иерусалимском и Парижском лекционарах. В V веке в Палестине Рождество Христово воспоминалось в один день с праздником Богоявления, торжественное же богослужение совершалось в Вифлееме. 5 января вечером собирались «на месте пастырей», т. е. там, где, по

^{1,2} *Reponx.* PO 186. P. 281(143).

³ *Этерия.* Паломничество, XXXVI.

преданию, в ночь Рождества Христова несли ночную стражу стада вифлеемские пастухи и где они первыми услышали ангельскую весть о рождении Спасителя (Лк. 2, 8—20)¹. Здесь совершалась лития, подобная тем, какие Этерии часто приходилось видеть при посещении святых мест. Лития начиналась респонсорным пением 22-го псалма «Господь пасет мя». Этот же стих служил припевом к прочим стихам псалма. Затем пели «Аллилуиа» и 2-й стих из 79-го псалма «Пасый Израиля вонми, наставляяй яко овча Иосифа». По исполнении аллилуиария читалось Евангелие от Луки (2, 8—20) «И пастырие беху в тойже стране бдяще», конец «И возвратишася пастырие, славяще и хваляще Бога о всех»². По окончании, надо полагать, была соответствующая молитва. После нее шествие направлялось в пещеру Рождества Христова. Здесь совершалось продолжительное ночное богослужение, состоявшее из одиннадцати ветхозаветных чтений, чередовавшихся с пением псалмов³.

Затем следовала литургия, которая начиналась респонсорным пением 2-го псалма «Вскую шаташася языцы» с респонсором к нему «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты. Аз днесь родих Тя» (7); далее — чтение Апостола (Тит. 2, 11—15): начало «Явися благодать Божия спасительная всем человеком», конец «Да ничтоже тя преобидит», «Аллилуиа» стих 1-й из 109-го псалма «Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене», Евангелие от Матфея (2, 1—12): начало «Иисусу рождшуся в Вифлееме Иудейстем во дни Ирода царя», конец «Иным путем отыдоша во страну свою»⁴.

В опубликованном прот. К. Кекелидзе «Иерусалимском канонаре» сохранилось изложение богослужения на праздник Рождества Христова, что позволяет нам проследить дальнейшую историю респонсорного пения псалмов. Как видно из канонаря, в это время празднование Рождества Христова в Иерусалиме (и во всей Палестине) было перенесено с 6 января на 25 декабря. Богослужение, как и в V веке, начиналось «в Пастве», но состав его песнопений несколько изменился. В начале литии «в Пастве» произносили ектению и читали молитву, а затем пели ипакои: гласа 8-го «В вышних слава, на земле мир» со стихами 66-го псалма «Земля даде плод свой;

¹ Самое раннее сообщение об этом месте принадлежит Этерии (Паломничество, [XLII]) «В далеке оттуда (имеются в виду гробницы царей иудейских в Вифлееме. — Н. У.) есть церковь, которую зовут „У пастырей“, где теперь большой цветник, тщательно кругом обнесенный стенами, и там находится очень светлая пещера, имеющая алтарь в том месте, где пастырям во время их бдения явившийся ангел возвестил рождество Христа» (ППС; 20. С. 185).

² *Renoux*. PO 168. P. 215 (76). || ³ *Ibid.* P. 211(73)—215(77). || ⁴ *Ibid.* P. 215(77).

благослови ны, Боже, Боже наш, благослови ны, Боже; и да убоятся Его вси концы земли» (стих 7–8), а также ипакои — «Исаия убо предрече: се, Дева». И опять произносили ектению и читалась молитва. После этих нововведений канонарь указывает прокимен гласа 6-го «Господь пасет мя, и ничтоже мя лишит», аллилуиарий гласа 2-го «Пасый Израиля» и чтение Евангелия от Луки (2, 8–20), т. е. все то, что было указано и в Иерусалимском и Парижском лекционарах. Но и это старое в канонаре частично изменено. Вместо респонсорного пения 22-го псалма указано петь только первый стих его, который в лекционарах имел значение респонсора и, следовательно, там повторялся несколько раз. В канонаре при этом стихе указана его гласовая принадлежность (глас 6-й), чего в антифонах для народного пения не указывалось. Здесь же ему дано новое название — «прокимен»¹. То же самое произошло со 2-м псалмом, указанным в лекционарах для респонсорного пения на литургии. В канонаре он вообще не упоминается. Даны два стиха из него: «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты. Аз днесь родих Тя» (стих 7) и «Проси от Мене, и дам» (стих 8). Для пения их указан глас 2-й, и все это названо прокимном². В ночном богослужении ветхозаветные чтения чередуются уже не с псалмами, а с тропарями³. По лекционарам, за ночным богослужением в Вифлеемской пещере ранним утром следовала литургия. В сочельник же ввиду строгого поста литургия не совершалась. В канонаре указано по приходе в пещеру служить вечерню с чтением паремии, Апостола и Евангелия и литургию⁴, и после этого начинали ночное богослужение с двенадцатью чтениями и утром — литургию. Поэтому в канонаре указано начало богослужения «на месте пастырей» на четыре часа раньше, чем указано оно в лекционарах⁵.

Модификация происходила, по-видимому, в VI веке и была вызвана развитием гимнографии, которая вытеснила пение псалмов. Содействовало этому и распространение в церковном пении осмогласия, которое впервые становится известным в том же VI веке в Сирии⁶. Немалое значение имело также включение литургии

¹ Кекелидзе. Иерусалимский канонарь. С. 43.

² Там же. С. 43–44. || ³ Там же. С. 44–48. || ⁴ Там же. С. 43–44. || ⁵ Там же. С. 43.

⁶ Появление осмогласия связано с именем антиохийского монофизитского патриарха Севира (512–519). Его «Октоих» предшествовал «Октойху» Иоанна Дамаскина. Биограф Севира Иоанн бар Афтония пишет, что когда патриарх увидел, что народу нравится петь стихи не псалмодически, а на разные напевы, то он, подобно отцу, который, любя своих детей, участвует в их забавах, сам предпочитая псалмодию, ввел должности псалтов, сам сочинял гимны и передавал их последним для разучивания с народом. Кроме гимнов собственного сочинения, Севир вносил в свой «Октоих» песнопения Антиохийской Церкви, которые появились в IV–V столетиях (*Jeannin, Puyade. L'Octoëchos Syrien. P. 87–89*).

в суточный круг богослужения. По-видимому, последнее обстоятельство и вызвало в канонаре включение в состав служб сочельника литургии. Всем этим можно объяснить начало богослужения «на месте пастырей» на четыре часа раньше указанного в лекционарах.

Итак, в VII веке становится известен термин «прокимен» от греческого πρόκειμαι — «предлежу», что указывает на место его в богослужении перед тем или иным чтением священных книг.

Каким же было назначение аллилуиария? В настоящее время аллилуиарий произносится чтением Апостола, поэтому аллилуиарии помещены в книге «Апостол». В других богослужебных книгах они также следуют за апостольским чтением. Отсюда возникло представление, будто аллилуиарий идейно связан с апостольским чтением.

В литургии аллилуиарий оказался между чтениями Апостола и Евангелия в соответствии с XVII правилом Лаодикийского Собора, согласно которому «не должно в церковных собраниях псалмы совокупляти един к другому, но чрез промежуток по псалме быти чтению». Но, занимая место в литургии между Апостолом и Евангелием и будучи внесенным в книгу «Апостол», он остается идейно связанным с евангельским чтением. Из всех священных книг высочайшим откровением благовестия Христова являются четыре Евангелия. Поэтому уже в IV веке христиане из особого благоговения к Евангелию выслушивали его стоя (об этом в «Постановлениях апостольских» сказано категорически: «Когда читается Евангелие, пресвитеры, диаконы и весь народ да стоят в полной тишине»¹). Слово «аллилуиа» по существу представляет вербальное выражение эмоций благодарности, подобно тому как слово «аминь» — вербальное выражение абсолютного согласия. Оба слова были унаследованы христианами из быта благочестивых евреев еще в апостольское время. В Откровении апостола Иоанна Богослова «радость на небе о падении Вавилона» и приветствие «Царя царствующих и Господа господствующих» выражены с употреблением этих вербальных выражений благодарности и общего согласия. «После сего я услышал на небе громкий голос как бы многочисленного народа, который говорил: аллилуиа! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему! Ибо истинны и праведны суды Его. И вторично сказали: аллилуиа!.. Тогда двадцать четыре старца и четыре животных пали и поклонились Богу, сидящему на престоле, говоря: аминь! аллилуиа!.. И слышал я как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих,

¹ ПА II, 57.

как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуиа! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель» (19, 1–2, 3. 4. 6).

Особое благоговение христиан перед Евангелием, не позволяющее им слушать благовестие сидя, вызвало пение перед евангельским чтением «Аллилуиа». Читатели могли заметить, что как в лекционных, так и в канонаре VII века в богослужении «на месте пастырей» в первом случае пели респонсорно псалом, затем — аллилуиарий и читалось Евангелие, во втором — ипакон, прокимен, аллилуиарий и Евангелие, но ни в лекционарах, ни в канонаре в данном богослужении чтения Апостола не было.

Это подтверждает сказанное выше о тесной идейной связи аллилуиария с евангельским чтением. След этой древней традиции пения «Аллилуиа» как предъевангельского благодарения Бога сохранился в современном служебнике: «Апостолу же чтому, „Аллилуиа” же певаему, диакон присм кадильницу и фимиам, приходит ко священнику, и прием благословение от него, кадит святую трапезу окрест, и олтарь весь, и священника»¹.

Из этой рубрики видно, что каждение совершалось во время пения аллилуиария. Св. Герман, патриарх Константинопольский, об идейном значении пения «Аллилуиа» и каждения в это время говорит: «„Аллилуиа” восклицает Давид, говоря: „Господь наш яже придет, и огонь лицу Его предъдет”, — что значит: „осияли вселенную молнии Его евангелистов”... Иначе: „Аллилуиа” есть предвозвестник Евангелия, взывающий: „Господь грядет”. <...> В то же время фимиам означает человечество Христа, огонь — Его Божество, а благовонное курение возвещает о предварающем благоухании Святого Духа»².

Константинопольские источники

Первым константинопольским литургистом по достоинству может быть назван свт. Иоанн Златоуст, творения которого насыщены сведениями о богослужении его времени. Почивший митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим († 5.9.1978) на основании творений Иоанна Златоуста написал очерк, по которому читатель может составить цельное и достаточно ясное представление об устройстве константинопольских храмов и богослужении в них на рубеже

¹ Служебник 1977. Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста. С. 110.

² Герман, патр. Константинопольский. Последовательное изложение. С. 384–385 (PG 8, 18* [PG 98, 412]).

IV–V веков¹. Но это не исключает новых вопросов, возникающих в связи с темой настоящего исследования. В гомилиях времени своего константинопольского служения (397–404) Златоуст упоминает о приношениях за умерших и говорит, что они приносят усопшим великую пользу. «Не напрасно бывают приношения за умерших, не напрасно — молитвы, не напрасно — милостыни. Все это установил Дух, желая, чтобы мы приносили друг другу взаимную пользу. Смотри, тот получает пользу через тебя, а ты получаешь пользу ради него. Ты истратил имущество, решившись сделать доброе дело, — и ты для него сделался виновником спасения, а он для тебя — виновником милостыни. Не сомневайся, что это принесет добрый плод. Не напрасно диакон возглашает: „О иже во Христе усопших, и о иже памяти о них совершающих“. Не диакон изрекает эти слова, но Дух Святой, разумею дарование (Его)»². Нет сомнения, что Евхаристические Дары приносились к престолу, но этот обряд ничем не выделялся из общего строя константинопольского богослужения, иначе Златоуст где-либо ясно сказал бы о нем. Говоря о литургии верных, он упоминает:

- 1) отпущены не могущих присутствовать,
- 2) литанию верных,
- 3) преподание мира («Мир всем» — «И духови твоему»),
- 4) молитву благословения (главопреклоненная),
- 5) «Мир всем» — «И духови твоему»,
- 6) поцелуй мира,
- 7) анафору.

Златоуст говорит о псалмопении как о весьма распространенном в константинопольском богослужении. «В церкви всенощное (бдение) и начинается, и продолжается, и оканчивается оно псалмами Давида; утреннее славословие и начинается, и продолжается, и оканчивается оно Давидом»³. Богослужение было благочинным. «В церкви всегда должен быть слышим один голос, так как она есть одно тело. Потому и чтец читает один; и сам имеющий епископство ожидает, сидя в молчании; и певец поет один; и когда все возглашают, то голос их произносится как бы из одних уст; и беседующий беседует один» [ср. 1 Кор. 14, 26–40]⁴. В беседе на 117-й псалом Златоуст говорит: «В этом псалме есть следующее изречение, которое обыкновенно поет народ:

¹ *Никодим, митр.* Христианские храмы.

² *Иоанн Златоуст.* Беседа XXI на Деяния апостольские (PG 60, 170–171).

³ *Он же.* Беседа о покаянии, и [на чтение] о грехе Давида с женою Урии.

⁴ *Он же.* Беседа XXXVI на Первое послание к коринфянам (PG 61, 315).

„Сей день, егоже сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в онь” [стих 24]. Оно во многих производит восторг, и потому народ имеет обыкновение петь его особенно во время духовного и небесного праздника (Пасхи)... Отцы заповедали народу петь этот стих как благозвучнейший и заключающий в себе некоторую высокую истину, чтобы он, и не зная всего псалма, получал отсюда совершенное наставление»¹.

Второй источник — «Беседа о Пасхе и о святых Евхаристиях» Константинопольского патриарха св. Евтихия (552–565 и 577–582). В этой беседе патриарх выражал сожаление, что когда диаконы несут дары на престол и поставляют их на нем, народ в это время по неведению прославляет эти дары как освященные. «Глупо поступают те (разумеются клирики. — Н. У.), которые, — говорил патриарх, — научают народ петь какие-то псалмодийные песнопения (ὄμνον τινὸς ψαλμικόν), когда священники должны принести на престол хлеб приношения и только что (ἁρτίως) смешанную чашу. Народ же об этом гимне, который они (клирики. — Н. У.) считают подходящим для совершаемого действия, говорит, что ему становятся понятными слова „Царь славы”, потому они так и относятся к переносимым предметам, хотя они еще не освящены призыванием первосвященника и если даже то, что поется, представляет что-то другое». В подтверждение своих слов патриарх ссылался на Афанасия Великого, который в беседе с крещаемыми говорил: «Вы увидите левитов (т. е. диаконов), несущих хлебы и чашу вина и ставящих их на стол. И до тех пор, пока не будут закончены прошения и молитва, это не что иное, как простой хлеб»².

Что имел в виду св. Евтихий, употребляя слова «Царь славы»? Эти слова есть в гимне «Ныне силы небесныя», но этот гимн введен был в 615 году при патриархе Сергии, т. е. спустя тридцать с лишним лет после кончины патриарха Евтихия.

Допустим, что гимн во время патриаршества Евтихия существовал, хотя его пение не было узаконено. В этом случае патриарх не мог обличать клириков, потому что на литургии Преждеосвященных

¹ Иоанн Златоуст. Беседа на 117-й псалом (PG 55, 328).

² Евтихий. Беседа о Пасхе (PG 86, 2, 2400–2401). Беседа Афанасия Великого с крещаемыми, на которую в данном случае ссылался патриарх Евтихий, неизвестна. Сравнение диаконов с левитами впервые встречается у Климента Римского (96 год) в его послании к коринфским христианам (I Коринфянам, XI; у Миня — PG 1, 289), также в «Схолии» в дополнении к «Тайноводству»* [«О церковной иерархии», ср. ниже с. 165–166, 195] преп. Максима Исповедника (III, 1; PG 4, 136) и у Н. Борджиа в комментариях на литургию Германа, патриарха Константинопольского (II commentario liturgico. P. 29–30).

приносятся уже освященные Дары. Евтихий же обличал за поклонение неосвященным. Относить слова Евтихия к гимну «Иже херувимы», где есть слова «яко да Царя всех», было бы равносильно признанию, что патриарх был неточен в своих обличительных словах, которые он произносил с кафедры. Отнести слова «Царь славы» к гимну «Да молчит всякая плоть человека» было бы тоже натяжкой, потому что в этом гимне таких слов нет. Есть слова «Царь бо царствующих и Господь господствующих», и если бы патриарх имел в виду этот гимн, проще было бы сказать «Царь царствующих» — и слушателям было бы понятно, тем более, что фраза «Царь царствующих и Господь господствующих» заимствована из Священного Писания (Откр. 19, 16).

Оставим временно вопрос, вызвавший обличительную беседу патриарха, чтобы не отклоняться от обзора константинопольских источников.

Третьим константинопольским источником является «Тайноводство» преп. Максима Исповедника. В этом трактате он говорит о первом входе епископа в храм¹, о значении входа народа вместе с епископом², о значении чтения Священного Писания³, о значении божественных песнопений⁴, о значении возглашения «Мир всем»⁵, о значении чтения Евангелия и последующих тайнодействий⁶, о значении чтения Евангелия⁷, о значении закрытия дверей церкви после чтения Евангелия⁸, о значении входа Святых Даров⁹, о значении поцелуя мира¹⁰, о значении Символа веры¹¹, о значении славословия «Свят, Свят, Свят»¹², о значении молитвы Господней¹³, о значении песнопения «Един Свят, Един Господь»¹⁴ и в резюме еще дважды толкует все перечисленные обряды¹⁵. В «спорных и сомнительных» (*quaestiones et dubia*) он говорит о предложении (*πρωτῆειν*) нечетного количества хлебов и чаш на проскомидии (*ἐν τῇ προθέσει*) Тела и Крови Христовых, но не говорит о значении и месте совершения этой проскомидии¹⁶. О великом входе он говорит: «Входом Святых Таин (означается) совершеннейшее и таинственнейшее новое учение и познание о Божественном по отношению к нам домостроительстве»¹⁷, но о сопровождении этого входа пением Херувимской не упоминает.

¹ Максим Исповедник. Тайноводство, VIII.

² Там же. IX. || ³ Там же. X. || ⁴ Там же. XI. || ⁵ Там же. XII. || ⁶ Там же. XIII.

⁷ Там же. XIV. || ⁸ Там же. XV. || ⁹ Там же. XVI. || ¹⁰ Там же. XVII. || ¹¹ Там же. XVIII.

¹² Там же. XIX. || ¹³ Там же. XX. || ¹⁴ Там же. XXI. || ¹⁵ Там же. XXIV. У Миня главы 8–21 (PG 91, 688–696); гл. XXIV в том же томе (с. 704*–709 [с. 701–709]).

¹⁶ Он же. [Вопросы и ответы] (PG 90, 820).

¹⁷ [Он же. Тайноводство, XXIV] (PG 91, 693* [PG 91, 704 C]).

Самое раннее, но довольно обстоятельное сообщение о протесисе и месте его совершения сохранилось в «Завещании» и отражает богослужебную практику второй половины V века. Приношения принимались в особом помещении при храме. Памятник точно указывает место и причину расположения этого помещения. «Пусть диаконикон будет с правой стороны от правого входа, так чтобы евхаристические приношения могли быть проверены»¹. Проверка имела в виду недопущение приношений от оглашаемых, даже за крещеных их родственников.

Приношения были связаны с поминовением. Священник, находящийся в помещении, где принимались приношения, вместе с протодиаконом и чтецами записывал имена принесших или тех, за кого принесены эти дары, чтобы, когда епископ понесет святыню к престолу, чтец или протодиакон произнесли имена поминаемых, священники же совершали о них молитву (*ut, cum ab episcopo sacra offeruntur, lector vel protodiaconus nominet illos in commemoratione, quam pro illis sacerdotes coetusque supplicantes faciunt*)².

Из дальнейшего контекста видно, что священники находились в том же помещении за завесой, которая отделяла их от места записи имен (*locus presbyterorum sit intra velum prope locum commemorationis*)³.

Приношение верными хлебов для Евхаристии и прием этих хлебов в особом помещении при храме клириками, перенесение этих даров на престол с поминовением имен «принесших и ихже ради принесоша» — общевосточный христианский обычай. В V веке в нем «выкристаллизовались» три элемента будущего великого входа: 1) приношение даров народом, 2) перенесение приношений на престол священнослужителями и 3) поминовение принесших и за кого были принесены дары. Константинополь в этом отношении не составлял исключения. Поэтому преп. Максиму не было нужды описывать то, что было известно всем его согражданам. Его более интересовал идейный смысл литургического обряда в целом. Поэтому свой труд он назвал «Тайноводством».

Четвертым источником является евхологион Ватиканской библиотеки, известный под названием Барбериновского № 336 (у Гоара — библиотеки Святого Марка № 77 конца VIII века). Этот евхологион добавляет еще два компонента: пение на великом входе и молитву проскомидии. Исполняемое во время входа песнопение

¹⁻³ Завещание, I, 19.

названо таинственным гимном (ὁ μυστικὸς ὕμνος), чем указывается на его глубокомысленное содержание, а отсюда и на эмоциональное и музыкальное. Второй компонент — молитва проскомидии. Она могла появиться ранее Херувимской как следствие более примитивной стадии развития литургии.

В итоге, говоря об истории литургии, следует сделать вывод, что к концу VIII века в преданафорную часть ее входили:

- 1) молитвы верных;
- 2) пение Херувимской песни, в связи с чем совершалось перенесение на престол Евхаристических Даров и что, как правило, входило в обязанность диаконов;
- 3) молитва приношения, или, что то же, проскомидии, которую читал по поставлении Даров на престол возглавляющий священнодействие епископ или священник;
- 4) поцелуй мира.

Не исключена возможность, что наряду с этими зафиксированными обрядами существовало каждение лежащих на престоле Даров и умовение рук священнослужителей. Почти полное отсутствие в византийских евхологионах IX века рубрик может быть объяснимо тем, что эти обряды были широко известны и не было нужды вносить указание о них в евхологион, название которого само по себе говорило о нем как о книге молитв.

Центральным пунктом священнодействия великого входа является принесение на престол Евхаристических Даров. В настоящее время хлеб на дискосе несет диакон, а чашу с вином — иерей. В древности в больших храмах, где было много богомольцев и, следовательно, много приношений, в великом входе участвовало несколько диаконов. Они несли хлебы на дискосах и чаши с вином. В некоторых же случаях, когда не было достаточного числа диаконов, в перенесении хлебов и чаш из скевофилакии участвовали и священники. Это отмечено в примечаниях с именем Максима Исповедника к трактату «О церковной иерархии», где говорится, что в Риме «служат при жертвеннике (так называет Максим престол. — *Н. У.*) только семь диаконов... а другие исполняют какую-нибудь другую службу... Вместе с диаконами предлагают хлеб и пресвитеры; это делается везде, где мало диаконов»¹.

¹ Примечания преп. *Максима Исповедника* к трактату Псевдо-Дионисия «О церковной иерархии», или, что то же, «Схолии», в действительности представляют смесь схолий *Максима* со схолиями *Иоанна*, епископа Скифопольского (Палестина) (536–550 годы) (*Beck. Kirche und theologische Literatur. S. 377, 438*). Впрочем, автор схолию,

Вернемся к причине недовольства патриарха Евтихия пением «псалмодийных песнопений», какими в его время в Константинополе стали сопровождать принесение Евхаристических Даров на престол. Ключ к пониманию недовольства патриарха открывает нам трактат блаж. Августина «Retractationes» (Августин был сторонником употребления перед причащением псалмодии, а не кратких стихов или тропарей, так как считал, что краткие офертории или тропари из-за своей краткости могут быть поняты молящимися неправильно). Поводом к выступлению было сообщение о том, что недавно в Карфагене ввели перед причащением пение офертория и что епископ Иларий, которого Августин за его ученость и авторитет среди епископов называл народным трибуном (*vir tribunus*), категорически высказался против этого нововведения. Августин приводит слова Илария: «*Ut hymni ad altare dicerentur de psalmodum libro, sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum*»¹, т. е. «чтобы гимны для алтаря употреблялись из книги псалмов как перед приношением (перед освящением Даров. — *Н. У.*), так и при раздаче (при причащении. — *Н. У.*) народу».

Итак, Августин, цитируя Илария, указывает на Псалтирь как на источник для псалмодийных респонсоров. Обращаясь к этому источнику, мы находим в нем слова «Царь славы», которые упоминал в своей беседе патриарх Евтихий. Это псалом 23-й, где эти слова повторяются и контекст их указывает на шествие: «Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь, врата вечная; и внидет Царь славы. Кто есть сей Царь славы? Господь сил, Той есть Царь славы» (стихи 7. 10).

Первое упоминание о пении стиха «Возьмите, врата, князи ваша» встречается в житии Василия Великого и связано с эпизодом открытия единственного в Константинополе храма, отнятого у православных

в которой говорится о римской практике, что «там только семь избранных диаконов служат при жертвеннике», в других же местах «с диаконами предлагают (приносят. — *Н. У.*) и пресвитеры» (у Миня схолия 3 (PG 4, 136)), склонен считать принадлежащей преп. Максиму. Покинувший высокий пост при императорском дворе из-за поддержки императором Ираклием монофелитов (610–641) и вынужденный отправиться в страны еще «не зараженные ересью», чтобы там противодействовать ее распространению, склонивший папу Мартина (649–653) к осуждению на Латеранском Соборе 649 года Типоса, запрещающего споры о числе волей, — таков он, Максим. Посетив многие церкви Африки, он видел различную практику принесения Даров на престол и говорит о ней общо: «Так делается везде, где мало диаконов», — на римской же практике останавливается довольно подробно: «В Риме же, я думаю, совершенно справедливо (так делается), потому что там только семь избранных служат при жертвеннике. Может быть, семь эти суть избранные в сравнении с другими и по жизни». Так мог писать только очевидец римского богослужения.

¹ Августин, блаж. *Retractationes*, II, 11 (PL 32, 634).

императором Валентом и переданного арианам. В житии рассказывается, что когда Василий после ночной службы в загородной церкви Мученика Диомида с пением Трисвятого подошел к закрытому храму и перекрестил его, произошло землетрясение, разрушившее крепление дверей. Василий же запел: «Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь, врата вечная, и внидет Царь славы» — и с этими словами вошел вместе с народом в храм и совершил Евхаристию¹.

Это полуполюгендарное житие когда-то приписывалось другу Василия Великого Амфилохию, епископу Иконийскому. Неизвестность его автора не снимает значения жития как древнего, поскольку оно в VIII веке было уже переведено на латинский язык. Что касается сюжета, где Василий входит в храм со словами «Возьмите, врата, князи ваша» и совершает Евхаристию, то это составитель жития взял из действительности.

В настоящее время эти стихи можно слышать только в чинопоследовании освящения престола. Здесь они сохранились благодаря связи их с торжественным моментом входа священнослужителей в освященный алтарь. Но в древности входившие в этот момент в алтарь священники вносили и приготовленные в диакониконе Евхаристические Дары для освящения их на престоле.

Так возникла связь между великим входом и торжественным обрядом входа в алтарь при его освящении, а также при его обновлении, которое на Православном Востоке, как видно из трактата Симеона Солунского «О святом храме и освящении его», совершалось из года в год в то число, когда состоялось само освящение храма². Русский Православный календарь до настоящего времени сохраняет «Память обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме» — события, которое имело место 13 сентября 335 года; обновление храма Великомученика Георгия в Лидде 3 ноября (IV век); освящение церкви Великомученика Георгия в Киеве 26 ноября (1051–1054).

Заметка блаж. Августина в связи с сообщением епископа Илария по поводу введения в Карфагене вместо псалмодии офертория открыла ученым, о каком «Царе славы» говорил в беседе «О Пасхе и о святых Евхаристиях» патриарх Евтихий. Но остается непонятным, что смущало патриарха в «псалмодийных песнопениях», которые насаждали его клирики и которые нравились народу, хотя то, что пелось,

¹ Житие Василия Великого.

² Симеон Солунский. (PG 155, 321, 324).

могло представлять что-то другое? Ответ на этот вопрос литургисты находят в литургической письменности Сирийской Церкви V века.

Здесь прежде всего следует привести толкование великого входа Феодором, епископом Мопсуестийским, сохранившееся в его «Тайноводственных беседах», в сериях гомилий, которые, как полагают большинство ученых, были произнесены им в Антиохии в бытность его пресвитером этой Церкви в течение десяти лет, т. е. до поставления его на епископскую кафедру в Мопсуестию (392)¹. «Есть диаконы, — говорил Феодор, — которые приносят этот хлеб... который они устраивают и полагают на благоговейно устрашающий престол, зрелище, устрашающее даже зрителей! В символах мы должны увидеть Христа, Которого сейчас выводят и Он идет на Свои страдания и Который в следующий момент положен для нас на престоле. И когда приношение, которое должно быть представлено, приносится в священных сосудах, дискосах и чашах, вы должны думать, что Христос, наш Господь, идет на страдания, сопровождаемый невидимыми Его слугами, которые также присутствовали во время спасительного страдания и сострадали... И когда они (диаконы) Его выносят, они ставят это на святой престол, чтобы полностью представить страдания. Вот почему диаконы, расстилающие на престоле полотно, представляют этим изображением похоронные пелены... Потом они становятся с двух сторон и опахивают воздухом Святое Тело так, чтобы ничто не упало на него. Этим действием они показывают величие лежащего там Тела... которое свято, благоговейно устрашающе и далеко от всякого тления... Тело, которое вскоре восстанет как бессмертное по природе... Очевидно, там, за гробом, были ангелы, сидящие на камне... И теперь также не должно ли изображать как в зеркале сходство, подобное ангельскому служению? (Диаконы) стоят вокруг и обмахивают своими опахалами... потому что лежащее там Тело есть истинный Господь в своем единстве с Божественной природой. И это должно быть положено с большим страхом, рассматриваемо и сохраняемо в полном молчании потому, что хотя литургия еще не начиналась, все же следует наблюдать за приношением и расположением такого великого и чудесного объекта с воспоминанием и страхом и тихой и спокойной

¹ Такого мнения *Altaner* (*Patrologie*, 1961 P. 372), *Quasten* (*Patrology*, III. P. 409), *Tonneau*, *Devreesse* (*Introduction*. P. XVI). *Lietzmann* (*Liturgie des Theodor von Mopsuestia*. P. 72) считает, что это было написано в течение периода епископского служения Феодора (392–428). К тому же мнению склоняется *S. Janeras* (*Les homélies de Théodore de Mopsueste*. P. 133). *Botte* аргументированно доказывает, что гомилии были написаны в Тарсе, где Феодор находился как гость епископа Диодора перед назначением своим на епископскую кафедру (*L'onction postbaptismale*. P. 805–806).

молитвой; ничего не говоря... И когда мы видим на престоле приношение, как если бы Он был положен после смерти в своего рода гроб, глубокая тишина охватывает всех, кто там присутствует, потому что то, что происходит, является благоговеиным и они (диаконы. — *Н. У.*) должны смотреть на это с воспоминанием и страхом, потому что это совершается вновь в литургии... Христос, наш Господь, воскресает, извещая всем об участии в неизреченных благодеяниях. Затем совершается молитва, но не безмолвная, а предвозвещаемая громко пением диакона... После того как он окончит предназначенную ему службу и предостережет всех своим голосом и увещает их к чтению молитвы, свойственной для церковных собраний, в то время как все пребывают в молчании, священник начинает обряд протесиса¹ и прежде всего читает молитву Богу, потому что прежде всех других дел необходим страх перед Богом и ему (священнику. — *Н. У.*) следует начинать с молитвы. Это особенно важно в благоговеиной службе, где мы особенно нуждаемся в помощи Божией... Священник заканчивает свою молитву благодарением Господу за великие милости, которые Он предусмотрел для нашего спасения... и за то, что Он дал нам познать эти чудесные таинства. После этого он благодарит Бога за то, что Он сподобил его быть служителем такого вдохновенного таинства. Он также просит помощи Святого Духа, чтобы смог совершить эту службу Божией милостью без дурной совести и без страха какого-либо наказания, поскольку он, будучи бесконечно недостойн такого служения, приближается к вещам, которые выше его самого»².

Народ на эту молитву отвечал словом «аминь». Предстоятель преподавал мир, далее следовал братский поцелуй. Священники мыли руки, возглашали диптихи³, и начиналась анафора.

¹ Протесис — приготовление Евхаристических Даров. Состояло из одной молитвы, которую иерей читал, полагая хлеб на блюдо. Затем он читал молитву кадила и кадил положенный хлеб. В современной проскомидии древняя молитва протесиса «Боже, Боже наш, небесный хлеб пищу всему миру» читается в конце чинопоследования, молитву же кадила «Кадило Тебе приносим, Христе Боже наш» иерей читает перед каждением звезды. Такая проскомидия из двух молитв сохранилась в рукописи IX–X веков Ленинградской публичной библиотеки (собрание епископа Порфирия, № 226, л. 15).

² Томилия XV, 24 и далее издана *Тонно, Деврессом* (с. 503 и далее). В основу издания был положен английский перевод А. Мингана, сверенный с сирийским текстом как интерпретация Тонно-Девресса, известная на английском языке под названием «Commentary of Theodore of Mopsuestia» (р. 85–89). Я цитирую по труду проф. *Р. Тафта* «The Great Entrance» (р. 35–36) (перевод мой. — *Н. У.*).

³ Диптихи — от слова διπτός, что буквально значит «двойной». Так назывались общецерковные помянники, в которые заносились умершие епископы и наиболее известные в данной Церкви святые: мученики, преподобные и другие праведники, всем

Толкование Феодора Мопсуестийского было составлено применительно к народной вере. Как правило, народ идет к познанию христианских доктрин через усвоение обрядовой стороны богослужения, и Феодор избрал обряд принесения Евхаристических Даров на престол как наглядное действие, раскрывающее спасительное значение Евхаристии.

В той скромной обстановке, в которой совершался обряд, слушателям Феодора все представлялось полным таинственностью: и абсолютная тишина, в которой происходило священнодействие, и большой покров, который закрывал принесенные Дары подобно надгробным пеленам, и диаконы, стоящие у престола и обмахивающие опахалами то, что лежало под покровом. Все это нацеливало слушателей на восприятие истории страданий и крестной смерти Спасителя. Заметим, что Феодор говорил и о воскресении Христовом («Тело, которое вскоре восстанет как бессмертное по природе»). Но все, что говорилось о страданиях и смерти Господа, слушателями воспринималось непосредственно, благодаря обрядовой стороне совершаемого богослужения. Истина же Воскресения Христова

известные своей христианской жизнью. Диптихи постепенно дополнялись и, таким образом, служили свидетельством православия данной Церкви. Поэтому диптихи переплетались так, чтобы две корки переплета сохраняли ее листы от всякого рода порчи их. Отсюда само название «диптих». В условиях постоянной борьбы Церкви с ересями не только иерархи, но и народ зорко следили за именами внесенных в диптих. Поэтому в гомилии Феодора сказано, что диптихи возглашались. Остаток такого диптиха сохранился в современной литургии. Иерей, возгласив «Изрядно о Пресвятей, Пречистой», затем читает: «О святем Иоанне пророце, Предтечи и Крестители, о святых славных и всехвальных апостолах».

В упомянутом выше евохологионе Ленинградской публичной библиотеки № 226 из собрания епископа Порфирия после возглашения «Изрядно о Пресвятей» читаем: «Диакон (поминает) диптихи умерших: святых архангелов Михаила и Гавриила (такое начало диптиха встречается очень редко в литургиях Василия Великого и апостола Иакова, обычно же начинается словами:) святого Иоанна, пророка, предтечи и Крестителя, святых всехвальных апостолов, святого первомученика Стефана, преподобного отца нашего Василия, преподобного отца нашего Григория Богослова, преподобного Григория Чудотворца, преподобного отца нашего Иоанна Златоустаго, и преподобного Иоанна Милостиваго, и преподобных Афанасия и Кирилла, и которых желяет (имеется в виду читающий диптих) преподобных и мучеников и святого (имярек), егоже и память совершаем, и всех святых Твоих, ихже молитвами посети нас, Боже, и помяни (имярек) и упокой, идеже присещает свет лица Твоего» (л. 25 и об.). Диптихи читались по освящении Даров, в Сирийской же Церкви, как видно из слов Феодора Мопсуестийского, их читали по перенесении Даров на престол до их освящения. Об этом см. «письмо Иакова, епископа Едесского (около 640 — † 708), к некоему пресвитеру Фоме», в котором Иаков писал: «Живущие в царствующем городе или в греческих областях совершают поминовения, как и мы совершаем, т. е. сначала приносят жертву, потом совершают поминовения... Александрийские же отцы иначе приносят, ибо они сначала исполняют чинопоследование поминовений, а потом совершают чинопоследование святого приношения» (СДЛ, III. С. 116).

в проповеди Феодора оставалась лишенной этой наглядности. К тому же проповедник всюду называл лежащие на престоле и еще не освященные хлебы Святым Телом и даже Господом в Его единстве с Божественной природой (так именно читается это место в английском переводе — *because the body lying there is truly Lord by its union with the divine nature*)¹.

Кратко суммируя комментарий Феодора на приношение Даров в алтарь, можно сказать, что епископ Мопсуестийский придал этому шествию неизвестный до него в святоотеческой письменности символизм погребального и вместе с тем сакраментальный мистицизм.

Спустя столетие это же толкование встречаем в гомилии другого сирийского епископа — Нарсаи († 502–503)², написанное стихами³.

«Отставим в сторону... гнев и ненависть
И посмотрим на Иисуса, приведенного, чтоб умереть за нас.
Он идет вперед с диаконами,
Чтобы страдать на дискосе и в чаше.
Это символы смерти Его, которые они несут в своих руках,
И когда они поставляют их на престоле и покрывают их,
Они символизируют Его погребение.
Диаконы представляют не евреев, но стражей,
Которые служили при страданиях Сына.
Он был охраняем ангелами во время страданий,
И диаконы сопровождают Его Тело, которое страдает мистически.
Все священники в алтаре представляют апостолов,
Которые собрались при гробе.

¹ *Taft*. The Great Entrance. P. 36 (Ins. 3 и 4).

² Нарсаи († 503) — несторианский богослов. В молодости был профессором едесской школы под руководством несторианина Варсумы. В 457 году вместе с Варсумой покидает Едессу и переселяется в Нисибию, где помогает своему учителю в организации несторианской богословской школы, а после его смерти возглавляет эту школу. Официальный богослов несторианской школы. Написал популярные комментарии на Ветхий Завет, которые позднее были потеряны. Его гимны дали ему известность и имя «Арфа Духа», а «Литургические гомилии» послужили важным источником для истории раннего сирийского обряда Крещения и Евхаристии.

³ Гомилии Нарсаи были изданы *Коннолли* (*The Liturgical Homilies of Narsai*) в переводе на английский язык, с введением издателя и с аппендиксом Эдмунда Бишопа (Гомилия XVII. P. 3–4). Позднее базис исправлен по латинской версии у *Жаммо* (*La structure de la messe chaldéenne selon les anciens documents. Partie preanaphorale* (Неопубликованная докторская диссертация. Папский институт восточных исследований. Рим, 1968. P. 172–173)). Та же гомилия XXI в издании *Коннолли* (P. 55–56) и у *Хури-Саркиса* (*Les Saints mystères*). (Я пользовался английским текстом в упомянутом выше труде *проф. Тафта*. P. 38–39. Перевод с английского мой. — Н. У.)

Алтарь является символом гроба нашего Господа,
Завеса над Дарами — символ камня, запечатанного печатью
Священников и солдат.

Диакон, стоящие по сторонам и размахивающие опахалами,
Являются символами ангелов...

Алтарь — это символ сада Иосифа»¹.

Нарсаи в своем мистицизме превзошел Феодора Мопсуестийского. Его слова «Он (Христос) идет вперед, чтобы страдать на дискосе и в чаше» или «диакон сопровождает Его Тело, которое страдает мистически» можно назвать непонятными и даже, деликатно выражаясь, странными!

Нет ничего невероятного, что вышеприведенные стихи или им подобные дошли до Константинополя и здесь явочным порядком вошли в богослужение и были приняты с интересом как клириками, так и народом, хотя некоторые допускали, что «то, что поется, представляет что-то другое». Патриарх Евтихий возражал против пения этих «псалмодийных песнопений» и резко отзывался о тех клириках, которые учили народ петь их («глупо поступают те, которые научают петь какие-то псалмодийные песнопения»), потому что это новшество шло вразрез с содержанием молитв, предшествующих великому входу и молитве приношения, которую он (патриарх) читал по поставлении Даров на престол. Если он служил литургию Василия Великого, то он читал: «Ты удовли нас силою Святаго Твоего Духа в службу сию, да неосужденно ставше пред святою славою Твоею, принесем Ти жертву хваления» (молитва верных первая); «Ты укрепи нас силою Святаго Твоего Духа в службу сию, и даждь нам слово во отвержение уст наших, во еже призывати благодать Святаго Твоего Духа на хотящия предложитися дары» (молитва верных вторая); «Господи Боже наш, создавый нас... прими нас, приближающихся святому Твоему жертвеннику, по множеству милости Твоея, да будем достойни приносить Тебе словесную сию и бескровную жертву о наших согрешениях и о людских невежествах; юже приемь во святыи и пренебесный и мысленный Твой жертвенник, в вою благоухания, возниспосли нам благодать Святаго Твоего Духа. Призри на ны, Боже, и виждь на службу сию нашу, и прими ю, якоже приял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы,

¹ Прошу читателей извинить меня за мой «стихотворный» перевод гомилии. Я делал его с английского, и моей целью было сохранить течение просодии, насколько это было возможно, без ущерба для ясности мысли.

Авраамова всеплодия, Моисеева и Ааронова священства, Самуилова мирная. Якоже приял еси от святых Твоих апостол истинную сию службу, сице и от рук нас грешных прими дары сия во благодати Твоей, Господи» (молитва приношения по поставлении на святом престоле Божественных Даров). Если он совершал литургию Златоуста, то и там он читал: «Прими, Боже, моление наше, сотвори ны достойны быти, еже приносить Тебе моления и мольбы и жертвы бескровныя о всех людех Твоих; и удовли нас, ихже положил еси в службу Твою сию, силою Духа Твоего Святаго» (молитва верных первая); «Паки и многажды Тебе припадаем, и Тебе молимся, Благий и Человеколюбче, яко да призрев на моление наше, очистиши наши души и телеса от всякия скверны плоти и духа, и даси нам не повинное и неосужденное предстояние святаго Твоего жертвенника» (молитва верных вторая); «Господи Боже Вседержителю... прими и нас грешных моление, и принеси ко святому Твоему жертвеннику, и удовли нас приносить Тебе дары же и жертвы духовныя о наших гресех и о людских неведениях; и сподоби нас обрести благодать пред Тобою, еже быти Тебе благоприятней жертве нашей, и вселитися Духу благодати Твоея благому в нас, и на лежащих дарех сих» (молитва приношения по поставлении Божественных Даров на святой трапезе).

Молитвы верных и молитва приношения являются продолжением того молитвенного настроения, который подготовлялся пением трех антифонов и сказывался в пении Трисвятого, когда священник, прочитав молитву «Боже Святыи, Иже во святых почиваяи», обращался к народу со словами «Приимите Духа Святаго» и церковь в ответ ему «едиными усты и едином сердцем» пела «Святыи Боже». Наступающий момент великого входа означал новую ступень молитвенной сосредоточенности.

Херувимская песнь

Процесс модификации респонсорного пения Псалтири коснулся и пения псалмов на великом входе. Принципиальный взгляд, высказанный епископом Пиктавийским Иларию о том, чтобы гимны для алтаря как перед приношением, так и по причащении употреблялись из Книги псалмов, вызвал в восточной половине Церкви появление Херувимских на разные праздники. Те четыре Херувимские, которые в настоящее время употребляются в Православной Церкви: «Иже херувимы», «Ныне силы небесныя», «Вечери Твоея тайныя» и «Да молчит всякая плоть человека» — были

результатом не декретирования, как это представляется в сообщении Георгия Кедрина о введении пения «Иже херувимы» и «Вечери Твоя тайная»¹, а длительного отбора «молитв на перенос Святых Даров».

В Иерусалимском канонаре, к которому мы неоднократно обращались, имеется ряд тропарей, предназначенных для пения при перенесении Даров на престол. За очень редкими исключениями, при них не указана их гласовая принадлежность, что уже говорит об их раннем происхождении². В навечерие Рождества Христова и в сам праздник полагался тропарь 6-го гласа «Что Тебе принесу»³. 26 декабря совершалась память царя Давида и Иакова, брата Господня, первого архиепископа. Пели тропарь «Плоть Господня и кровь»⁴. В Благовещение (25 марта) — «Страшное и славное»⁵, в Сырное воскресенье — «Иже херувимы тайно образующе»⁶, то же — во второе и третье воскресенья поста⁷. В четвертую субботу поста совершалась служба сорока мученикам. На великом входе пели тропарь «Тебе жертву принесем»⁸. В Пятницу ваий совершали «память святителей Иоанна и Модеста, воссоздателей Иерусалима»; на великом входе — «святым»⁹. В Лазареву субботу — «Людие предстоят»¹⁰, в Великую Субботу вечером — «Аллилуиа»¹¹, в первый день Пасхи — «Кто Бог велий»¹². В Пятидесятницу — «Аллилуиа»¹³. В Преображение Господне — «Удивишася»¹⁴. В Успение — «Страшное и славное»¹⁵. В Усекновение главы Иоанна Крестителя — «Тя хвалят воинства»¹⁶. В Воздвижение Креста Господня — тропарь гласа 8-го «Ангельския лики Тебе славу»¹⁷.

¹ *Георгий Кедрин* в «*Historiarum Compendium*» сообщает о том, что император Юстин II в девятый год его царствования декретировал, чтобы в Великий Четверг пели «Вечери Твоя тайная», и было декретировано, чтобы Херувимский гимн исполнялся певчески (PG 121, 748).

² Отсутствие у большинства тропарей, предназначенных для пения при перенесении Даров на престол, указания на их гласовую принадлежность не означает деградации в области церковной гимнографии и пения. В то время, когда в Антиохии трудился над составлением своего Октоиха Севир, в Константинополе существовал кружок песнописцев, центральной фигурой которого в области кондакарного творчества был непревзойденный мелод Роман Сладкопевец, творец тропарей преп. Авксентий, эконом и пресвитер Великой церкви Маркиан и друг его, творец тропарей Анфим. Они ходили в мирские храмы, где в предпраздничные дни совершались ночные бдения, и там руководили общенародным пением (*Мансветов*. Церковный устав. Приложения. I. Кондакари Романа Сладкопевца и их литургическое значение. С. 369–374).

³ *Кекелидзе*. Иерусалимский канонарь. С. 44.

⁴ Там же. С. 49. || ⁵ Там же. С. 55. || ⁶ Там же. С. 56. || ⁷ Там же. С. 58 и 59.

⁸ Там же. С. 62. || ⁹ Там же. С. 67. || ¹⁰ Там же. С. 68. || ¹¹ Там же. С. 94.

¹² Там же. С. 95. || ¹³ Там же. С. 109. || ¹⁴ Там же. С. 123. || ¹⁵ Там же. С. 124.

¹⁶ Там же. С. 127. || ¹⁷ Там же. С. 132.

Из перечисленных в канонаре праздников и памятей святых самая поздняя по времени установления «память святителей Иоанна Милостивого и Модеста, воссоздателей Иерусалима». Годы патриаршества Александрийского патриарха Иоанна Милостивого — 609–620, патриарха Иерусалимского Модеста — 614–628 и 633–634¹.

Заметим, что список иерусалимских епископов, найденный прот. К. Кекелидзе в Тифлисском церковно-археологическом музее (рукопись № 222 XII века), как и многие каталоги епископов Святого Града, в том числе и список, помещенный архиепископом Сергием в «Полном месяцеслове Востока»², нельзя назвать полным³, и автор данного очерка пользуется им не без оговорок. Список заканчивается на имени патриарха Модеста с датой его патриаршества (645–646), но в канонаре годы патриаршества святого Модеста указаны 614–628 и 633–634⁴. Для нас в данном случае важно то, что даты жизни обоих «воссоздателей Иерусалима» приходятся на первую половину VII века, когда традиция пения псалмов с респонсорами уступила место пению тропарей. Тропарь, который в IV–V столетиях предназначался для пения в качестве припева к стихам псалма, с исчезновением псалма оказался на первом месте. В некоторых случаях сохранялся только один стих (см. выше службу Рождеству Христову на «месте пастырей»), где от 22-го псалма остался только респонсор «Господь пасет мя, и ничтоже мя лишит», а на службе в Вифлеемской пещере от 2-го псалма — его респонсор «Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты. Аз днесь родих Тя». В данном случае это относится к службе в первый день Пасхи, где в качестве тропаря «на перенос Святых Даров» остался один стих из 76-го псалма «Кто Бог велий, яко Бог наш? Ты еси Бог творяй чудеса» [стихи 14–15]. В службах же древнейших праздников Пасхи и Пятидесятницы в данном списке сохранен древнейший респонсор «Аллилуиа». Здесь уместно напомнить древнейшие указания, касающиеся пасхального богослужения. *Offeratur lucerna in templo a diacono, qui dicit: «Gratia Domini nostri cum omnibus vobis», et omnis populus respondet: «Et cum spiritu tuo». Psalmos spirituales dicent pueruli, et cantica ad accensionem lucernae. Universus populus psallens voce consona respondeat: «Alleluja»... Paschae solutio fiat media nocte, quae sequitur sabbatum, т. е. «диакон приносит в храм светильник и говорит — „Благодать Господа нашего со всеми вами”, и весь народ отвечает:*

¹ Там же. С. 190–191.

² *Сергий, архиеп.* Месяцеслов, II. С. 688–689.

³ *Кекелидзе.* Указ. соч. С. 191–192. || ⁴ Там же. 180–181.

„И со духом твоим”. Младенцы поют духовные псалмы и песни, относящиеся к светильнику. Весь народ отвечает, поя: „Аллилуиа”... Окончание Пасхи бывает в середине ночи, которая следует за субботой»¹.

О глубокой древности этого указания о пасхальном богослужении говорит последняя тирада его. Под окончанием Пасхи здесь имеется в виду древняя «Пасха страдания» — день или дни поста, которые христиане проводили с наступлением дня еврейской пасхи. После полуночи с субботы на воскресенье христиане совершали Евхаристию, и этим священнодействием открывалась Пасха Христова, которая вносила праздничный характер в богослужение до дня Пятидесятницы включительно. Вряд ли случайным было оставление праздников Пасхи и Пятидесятницы без тропаря на великом входе. Скорее всего это была дань благочестия празднику праздников и дню сошествия Святого Духа, так как никакой тропарь не мог выразить тех глубинных чувств, которые выражало «Аллилуиа», разумеется, не однократная и не двух- или трехкратная, а многократно поемая всем народом в то время, когда Евхаристические Дары приносились к алтарю.

Более высокая ступень развития херувимских гимнов сохранилась в рукописи Ленинградской публичной библиотеки № 11 из собрания епископа Порфирия. Манускрипт написан на грузинском языке и был опубликован в переводе на русский язык прот. К. Кекелидзе в его магистерской диссертации «Литургические памятники». Рукопись была найдена епископом Порфирием в лавре преп. Саввы Освященного близ Иерусалима.

В рукописи имеется несколько песнопений в честь св. мученика Або, замученного в Тифлисе сарацинами в 786 году, и житие этого святого, написанное в 820 году. Итак, рукопись появилась в первой половине IX века. Но это не оригинал, а список с более раннего манускрипта. Киноварная надпись на поле 119-го листа (на обороте): «Простите, стихирьы эти не данного места (дня), ибо подлинник у меня был пострадавший», — дала основание издателю считать эту надпись принадлежащей переписчику, присоединившему службу в честь мученика Або².

Признаками глубокой древности манускрипта издатель считает: 1) простоту, несложность и архаичность месящеслова, показывающую, что минейный круг церковного года еще не сделал заметного шага вперед на пути своего развития и не получил даже того вида,

¹ Завещание, II, 11. 12.

² Кекелидзе. Литургические памятники. С. 351.

и каком мы находим его в календарях при служебных Апостолах и Евангелиях IX—X веков; 2) молитвословия и песнопения месящесловной части явно VII—VIII века — периода напряженной гимнографической деятельности в главных центрах тогдашнего византийского мира, давший массу стихир, канонов и тропарей, большей частью ныне, к сожалению, неизвестных, которые, размещаясь в порядке месящеслова, положили основание служебным минеям, сначала кратким — праздничным, какой является и данная рукопись в месящесловной своей части; 3) триодь данной рукописи, будучи гораздо короче теперешней, древнее времен Феодора Студита; это видно из того, что в ней нет канонов и вообще песнопений Феодора Студита, а во-вторых, она не знает не только обозначения недель Великого поста, но и того, какое мы находим в древнейших триодях студийских и иерусалимских; она не выделяется даже третьей неделей в смысле теперешней и древнейшей средопостной — Крестопклонной¹.

Ниже приводятся молитвы «на перенос Святых Даров». В навечерие Богоявления — гласа 2-го «Видеша Тя воды, Боже, и убояшася славы Твоея»². В сам праздник — «Тебя, Христе, от раба Своего Иоанна во Иордане крестившагося, ангелы славою воспевают»³. В Неделю мясопустную — «Лики архангел и ангел непрестанным гласом хвалят, славят Троицу единосущную, Свят, Свят, Свят еси, Господи, исполнь небо и земля славы Твоея»⁴. В Неделю сыропустную и в последующие до Входа Господня во Иерусалим — гласа 2-го «Иже херувимы тайно образующе и Животворящей Троице Трисвятую песнь Тебе приносяще, яко да Царя»⁵. В Неделю ваий — «Во время славнаго пришествия Твоего, егда поставиши престолы и сядеши судити, помилуй мя, зываю к Тебе, Господи»⁶. В Великий Четверг — «Агнец Божий, вземляй грехи мира, днесь жертву приносит Отцу»⁷. В праздник Воздвижения Креста Господня и во все великие праздники — «Тебе страшному и незримому, невидимых Создателю, на незримом престоле сидящему, Царю всех, прославляющие празднество, дары приносим. Тебе невидимому по Божеству и незримому светлостию, служат многоочитии херувимы и шестикрылии серафимы, непрестанным гласом зывают и глаголют: „Свят, Свят, Свят Господь, Царь славы”»⁸. Последний из приведенных тропарей «на перенос Святых Даров» с незначительным сокращением указан для пения в праздник Богоявления в рукописи

¹ Там же. С. 351—352. || ² Там же. С. 356. || ³ Там же. С. 357.

^{4,5} Там же. С. 361. || ⁶ Там же. С. 363. || ⁷ Там же. С. 364. || ⁸ Там же. С. 369.

№ 425 X века, принадлежавшей «Обществу распространения грамотности среди грузин» в Тифлисе: «Ему же на небеси воинства бесплотныя служат, незримый от херувимов и непостижимый серафимами, едине имеяй бессмертие и во свете пребываяй неприступном»¹.

Количество Херувимских в данном манускрипте значительно уступает списку Иерусалимского канонаря VII века, но текст их отличается большей пространностью сравнительно с Херувимскими канонаря. Пространность текста позволяет сделать общий вывод об их содержании. Общую идейную направленность их можно охарактеризовать как прославление ангелами и архангелами, херувимами и серафимами Троицаго Бога, «страшного и незримого, невидимых Создателя, сидящего на престоле, Царя всех».

В праздник Богоявления прославляется Господь Иисус Христос, славы Которого убоялись воды и ангелы прославили как принявшего крещение в Иордане от раба Своего Иоанна. Херувимская в Неделю ваий исполнена покаянной молитвы: «Во время славнаго пришествия Твоего, егда поставиши престолы и сядеши судити, помилуй мя, взываю к Тебе, Господи»; а в Великий Четверг прославляется «Агнец Божий, взявляй грехи мира», Который сегодня приносит жертву Отцу. Но эти нюансы покаянного характера не умаляют хвалебного значения Херувимских песней.

Краткий экскурс в область истории образования Херувимских песней от «Аллилуиа» до гимна включительно приводит нас к выводу, что текст четырех существующих в Православной Церкви Херувимских настоящий свой вид получил не сразу. Трудность изучения постепенного формирования этих текстов объясняется тем, что до X века мы вообще не имеем полного текста этих Херувимских, потому что в то время тексты их не записывались, их пели наизусть. Вопрос затрудняется еще тем, что все четыре Херувимские песни предназначены были для непрерывного пения. Каждый гимн представлял собой «единую грамматическую единицу» (проф. Р. Тафт). В XII веке появляется обычай гласного поминовения, что, естественно, вызвало прекращение пения на это время. Но не было согласованности, в каком месте должно быть прервано пение для поминовений. Греки прерывают его после слов τῶν ὅλων — «всех», славяне — перед словом ὡς — «яко», а в кодексе Гроттаферратской библиотеки XIII века, когда-то принадлежавшем игумену Папского монастыря св. Василия Великого в Риме Василию Фаляске, прекращение пения указано

¹ Кекелидзе. Литургические памятники. С. 379.

после слова προσάδοντες, что соответствует в славянском тексте слову «припевающе». Над второй половиной гимна имеется надпись ἕτερος ὕμνος, т. е. «другой гимн»¹.

Гимн «Иже херувимы» в Чиновнике архиерейского священнослужения² и в Служебнике³ читается так: «Иже херувимы тайно образующе, и Животворящей Троице Трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение. Яко да Царя всех подыдем, ангельскими невидимо дориносима чинми. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа». В служебниках до никоновской реформы текст был: «Иже херувимы тайно образующе и Животворящей Троице Трисвятую песнь приносяще. Всяку ныне житейскую отвержем печаль. Яко Царя всех подъемлюще ангельскими невидимо дароносима чинми. Аллилуиа»⁴.

Как дониконовский текст, так и современный мало чем отличаются от греческого, и ни один из них не раскрывает смысла Херувимского гимна вследствие неправильного перевода глагола ὑποδέχομαι. Глагол имеет много значений, в том числе и «медленно поднимаю», но во всех словарях в первую очередь соответствует русскому «принимаю гостя», «утощаю», «прошу на обед». Такое значение глагола содержится в раннем византийском литургическом комментарии (1055—1063): «Поемый Херувимский гимн побуждает всех с этого времени и до конца священнодействия иметь ум сосредоточенный, могущий изгнать всякую житейскую заботу, чтобы через причащение принять Великого Царя»⁵.

В греческом тексте, которым пользовался наш переводчик, эта досадная ошибка уже была. Существует она там и «доныне». Как видно из Протеории, пение Херувимского гимна богословски рассматривалось как приготовление участников Евхаристии к главнейшему моменту совершаемого богослужения — принятию Святых Таин. Если «Херувимская песнь побуждает сосредоточивать мысль, могущую изгнать всякую житейскую заботу, чтобы через причащение принять Великого Царя», то сам момент принятия Тела и Крови Христовых — это вершина подвига молитвенной сосредоточенности, когда Великий Царь вселяется в храмину души причастника, чтобы свечерять с ним. В древнейших литургических манускриптах эта

¹ *Goar. Euchologion*. P. 87.

² Чиновник архиерейского священнослужения. Л. 34 об.

³ Служебник 1977. С. 126—127 и 378—379.

⁴ Служебник 1602. Л. 110 и об.

⁵ PG 140, 441 [см.: Феодор Анкидский].

разница между приготовлением христианина к Таинству Причащения и причащением Святых Таин текстуально подчеркивалась тем, что глагол ὑποδέχομαι употреблялся в причастии множественного числа действительного залога в будущем времени — ὑποδεξόμενοι (напр., манускрипт XIII века Badische Landesbibliothek, Karlsruhe (EM. 6)¹); то же — в иоганнесбергской версии латинского перевода литургии Василия Великого X века, где употреблено suscepturi². Оба источника для меня были недоступны, и я пользовался трудом проф. Роберта Тафта *The Great Entrance*.

В более поздних источниках этот глагол уже употреблен в причастии настоящего времени — ὑποδεξόμενοι. Проф. Тафт объясняет замену причастия будущего времени настоящим тем, что «истинный смысл Херувимского гимна был утерян и его не понимали как относящийся к получению Христа в причащении».

Мнение проф. Тафта подтверждается тем, что у толкователей богослужения XIV и последующих столетий отсутствует толкование великого входа в духе Протеории. Толкователям приходилось изобретать объяснение того или иного обряда. Николай Кавасила, архиепископ Солунский, которому не чуждо было историческое понимание обрядов и причин их возникновения, в «Изъяснении Божественной литургии» писал: «Каждая вещь совершается здесь по настоятельной надобности: она означает или что-нибудь из дел Христовых, из Его деяний, или страданий. Таковы, например, вход в святилище с Евангелием или вход с честными Дарами — то и другое делается по надобности: первое для того, чтобы Евангелие потом читалось, последнее — для совершения жертвоприношения; а то и другое означает явление и открытое вступление Христа в дело служения спасению рода человеческого; одно явление — неясное, неполное, когда Он только начал Себя открывать, другое явление — совершеннейшее, последнее»³.

Объясняя значение великого входа, он говорит: «Потом священник, совершив громогласно славословие Богу, идет к Дарам и, благоговейно подняв их на голову, выходит. Это бывает по нужде, ибо надобно внести и положить в алтаре Дары, имеющие быть принесенными в жертву, и притом совершить это сколько можно благоговейно и благоприлично... Это может означать и последнее явление Христа, которым была воспламенена особенно ненависть евреев,

¹ См. *Engdahl*. Beiträge. P. 19, 3.

² *Cochlaeus*. Speculum antiquae. P. 123

³ *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной литургии (PG 150, cap. I).

и шествие Его из отечества в Иерусалим, в котором надлежало Ему принести Себя в жертву, и въезд Его в город, в предшествии и при хвалебных восклицаниях народа»¹.

Наш переводчик допустил еще ошибку, приняв артикль множественного числа οί, связанный с последующими причастиями настоящего времени εἰκονίζοντες и προσάδοντες, за относительное местоимение и написав вместо «МЫ» «ИЖЕ».

В переводе на русский язык текст Херувимской будет следующим: «МЫ, таинственно изображающие херувимов и поющие вместе Трисвятой гимн Животворящей Троице, оставим все наши житейские заботы, чтобы принять всех Царя». При правильном переводе слова προσάδοντες становится ясным глубокий смысл гимна, который имеет отношение не только к совершаемому обряду перенесения Даров на престол, но и ко всему евхаристическому священнодействию — от анафоры до причащения Святых Таин включительно. Гимн поучает, чтобы участвующие в Евхаристии, отбросив все житейские заботы, приготавливали себя к принятию через святое причащение Самого Господа, той таинственной вечери с Ним, о которой Иоанн Богослов говорил от лица Самого Иисуса Христа: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3, 20).

Остается сказать несколько слов о последней фразе гимна — «Ангельскими невидимо дориносима чинми». Доруφόρος — сложное слово от δόρυ («древко копья») и φορέω («ношу») соответствует русскому «копьеносец». Возникает вопрос, каким образом появился этот термин военного значения в Херувимской песни, и не только в данной, но и в гимне «Ныне силы небесныя» («Се, жертва тайная совершена дориносится»). В рукописи Ленинградской публичной библиотеки № 11 из собрания епископа Порфирия неоднократно упоминались ангелы и архангелы, херувимы и серафимы, служащие Богу, поющие Серафимскую песнь, но ни разу не встретилось слово «дориносима» или «дориносится». У Симеона Солунского в трактате *Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας* есть термин *δоруφορία*. Толкуя великий вход, он говорит: «Посему после исшествия оглашаемых, бывает и второй великий вход, знаменующий Второе со славой с неба пришествие Христово. Вот почему он совершается с величайшей торжественностью (μετὰ δоруφορίας

¹ Там же. (PG 150, cap. XXIV).

αὐτὴ γίνεται πλείστης) — ради светлости той славы Господней, с которой Он тогда придет»¹.

В науке существует мнение, что терминология военного значения *δουροφόρος* и *δουροφείται* вошла в Херувимские песни в Константинополе из церемониала участия императора в великом входе. Император шел впереди процессии, неся в правой руке крест и в левой посох, его сопровождали с двух сторон варяги, несущие секиры на древках, и около сотни вооруженных копьями молодых дворян. Возможно, что в силу того обстоятельства, что в церемониальном шествии императора участвовали военные до варягов, т. е. до имперских телохранителей из иностранных наемников включительно, могло легко произойти смешение терминов *δουφορία* и *δουφόρος*². Смещение, в свою очередь, могло вызвать у славян слово, в котором первая половина осталась греческой, а вторая [стала] славянской. Так получилось в Херувимской «дориносима», а в «Ныне силы небесныя» — «дориносится». В служебнике 1602 года в Херувимской — «ангельскими невидимо даро носима чинми»³. В гимне «Ныне силы небесныя» — «Се, жертва тайная совершена дарми приносится»⁴.

Несколько слов о термине «Херувимская».

В декрете императора Юстина II «Вечери Твоя тайныя» не имеет предиката, тогда как Херувимская названа Херувимским гимном. В Барбериновском евхологионе № 366(77) общо: *χερουβίμος ὕμνος*⁵. В Иерусалимском списке устава Великой константинопольской церкви, опубликованном проф. Х. Матеосом, в службе Великого Четверга читаем: «Херувимский и причастный стих, глас 8-й, „Вечери Твоя тайныя днесь”. То же и на отпустительный (тропарь. — Н. У.) вместо „Да исполнятся”»⁶. В рукописи Иерусалимской патриаршей библиотеки № 43, наиболее известной в русской литургической литературе под названием «Святогробский типикон 1122 года», есть аналогичное указание: «Вместо Херувимской — глас 8-й „Вечери Твоя тайныя”. То же самое вместо причастна — или глас 8-й „Вкусите и видите”, или глас 8-й „Телом Божественной трапезы напитанные и кровию Божественнаго сосуда напоенные, познайте Божие преславное таинство, во оставление прегрешений верным дарованное

¹ Симеон Солунский. (PG, 155, гл.* [col.] 296).

² Freshfield. On Byzantine Churches. P. 201 (см. Taft. The Great Entrance. P. 201, note 74).

³ Служебник 1602. Л. 110 и 111. || ⁴ Там же. Л. 211.

⁵ Goar. Евхολόγιον. P. 84.

⁶ Mateos. Le Typicon. II. P. 76.

и в жизнь вечную. Аллилуиа»¹. Иерусалимский список устава Великой константинопольской церкви датируется 950—970 годами. Рукопись Иерусалимской патриаршей библиотеки № 43 имеет дату — 1122 год, но в нем имеется сугубая ектения, в которой упоминается как здравствующий патриарх Николай I, который занимал кафедру в 932—947 годы². Итак, два документа, синхронные по их записи, подтверждают, что гимн «Вечери Твоя тайныя» заменял в Великий Четверг Херувимскую песнь и причастный стих, а в Константинополе — и отпустительный тропарь литургии «Да исполнятся уста наша».

Тропарь, написанный под непосредственным впечатлением евангельских повествований о Тайной вечери, о предательстве Иуды и его коварном поцелуе и о раскаянии разбойника, имел конечной целью вызвать покаянные эмоции у молящихся. Поэтому он в первую очередь предназначался для готовящихся к святому причащению. Отсюда возникла связь его с Великим Четвергом — днем воспоминания Тайной вечери. Император Юстин II только декретировал то, что могло уже быть принятым в богослужение, и не только в Константинопольском патриархате, но и широко за пределами его. Этот тропарь находят между многочисленными восточными песнопениями, заимствованными Западом. Более того, в X—XI веках версия этого тропаря *Senaе tuae mirabili* (Вечери Твоя чудныя) оказалась интроитусом и антифоном после чтения Евангелия в мессе Великого Четверга в амвросианском обряде³.

Кто был автором этого проникновенного произведения, неизвестно. Как в греческом оригинале, так и в славянском переводе тропарь носит печать глубокого богословствования автора и сохраняет черты классического произведения эпохи Романа Сладкопевца, патриарха Иерусалимского Софрония, Иоанна Дамаскина.

Тропарь начинается обращением к Сыну Божию — учредителю новой Тайной вечери — Евхаристии: «Вечери Твоя тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими». Заканчивается же он словами благоразумного разбойника: «Помяни мя, Господи, во Царствии Твоем». В середине автор раскрывает мрачный облик «несытой души» одного из апостолов — предателя Иуды и поставляет ему как антипод предательства раскаяние одного из разбойников.

В греческом тексте эта середина дана в силлабическом стихосложении:

^{1,2} Пападопуло-Керάμεвс. Ἀνάλεκτα. Σ. 107.

³ Levy. A Hymn for Thursday. P. 131 (см. Taft. The Great Entrance. P. 76).

οὐ μὴ γὰρ τοῖς ἐχθροῖς Σοῦ
 τὸ μυστήριον Σοῦ εἶπω,
 οὐ φίλημα Σοῖ δώσω,
 καθάπερ ὁ Ἰούδας,
 ἄλλ' ὡς ὁ ληστής ὁμολογῶ Σοῦ,

т. е.

Ибо я не скажу врагам Твоим тайны Твоей
 И не дам Тебе поцелуя, как Иуда,
 Но как разбойник исповедаюсь Тебе.

Это то же, что в русских дониконовских служебниках:

Не повем бо врагом Твоим тайны Твоея,
 Ни лобзания Ти дам, яко Иуда,
 Но яко разбойник исповедаюся вопию Ти¹.

В богослужебных книгах никоновской реформы в этой «золотой» середине сделаны сокращения в ущерб смыслу, который влагал составитель тропаря на основании евангельских сообщений. Фраза «не повем бо врагом Твоим тайны Твоея» заменена краткой «не бо врагом Твоим тайну повем». Какую тайну Христову мог Иуда поведавать Его врагам? Ответ может быть один — указать место, где может находиться ночью Христос, чтобы взять Его «хитростью и убить... но только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе» (Мф. 26, 3–5; Мк. 14, 1–2; Лк. 22, 1–6).

Сговор об этом между первосвященниками и Иудой уже был (Мк. 14, 10–11; Лк. 22, 3–5), и Иуда за обещанные ему деньги «обещал и искал удобного времени, чтобы предать Его им не при народе» (Лк. 22, 6). Время после затянувшейся пасхальной трапезы и беседы Иуда нашел подходящим для выполнения своего страшного замысла. Зная обычай Учителя молиться в ночное время в Гефсиманском саду, предатель неожиданно для всех покидает пасхальную горницу, идет к первосвященникам и приводит их стражу в Гефсиманский сад, куда уже пришел Господь со Своими учениками. Здесь Иуда завершает свое предательство поцелуем. Сказав страже «кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его и ведите осторожно», он подходит к Учителю «и говорит: Равви! Равви! и поцеловал Его. А они возложили на Него руки свои и взяли Его» (Мк. 14, 44–46). Вот что имел в виду греческий

¹ Служебник 1602. Л. 161 об.

составитель тропаря, когда писал: «Ибо я не скажу врагам Твоим тайны Твоей и не дам Тебе поцелуя, как Иуда».

Последняя фраза, за которой следует молитва «Помяни мя, Господи», в современной редакции читается так: «Но яко разбойник исповедаю Тя». Глагол «исповедать» в церковнославянском языке имеет широкое значение: 1) «Исповедаю едино крещение во оставление грехов» (10-й член Символа веры); 2) «Исповемся Тебе, Господи, всем сердцем моим, повем вся чудеса Твоя» (Пс. 9, 1); 3) Исповедь — самая полная откровенность, искреннее сокрушение о содеянных преступлениях с решимостью исправиться и надежда на Иисуса Христа»¹. Читатель может сказать, что в данном случае подходит третье из перечисленных значений. Это верно. Но почему в конце греческой фразы стоит не «исповедаю Тя», а «исповедаюся Тебе» (ὁμολογῶ σοῦ)? В дониконовском тексте это исповедание усилено еще глаголом «вопити» — «исповедаюся вопию Ти».

Согласно евангелисту Марку, Распятого Христа злословили не только случайные прохожие, но и первосвященники с книжниками, и даже «распятые с Ним поносили Его» (15, 29–32). Подтверждает это и евангелист Матфей: «Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его» (27, 44). Евангелист Лука не говорит о том, что оба разбойника поносили Христа. Он сосредоточивает внимание на том моменте, когда один из поносивших прекратил злословие и стал унимать другого злословящего: «Или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал» (23, 40–41). У этого разбойника была искра веры в Бога, и видя, что всеми Поносимый молится за поносивших, он в последние часы своей жизни духовно перерождается. Словами молитвы «помяни мя, Господи, во Царствии Твоем» он исповедался Христу в своем грехе злословия. Это подтверждается и ответом Христа: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» [стих 43].

Слова «исповедаю Тя» не раскрывают того глубокого значения, которое вытекает из слов «исповедаюся Ти» и еще сильнее — из фразы «исповедаюся вопию Ти», где глагол «исповедаться», данный в причастии настоящего времени, усилен еще глаголом «вопити» в первом лице единственного числа настоящего времени и обращен в дательном падеже ко второму лицу в личном местоимении — «исповедаюся вопию Ти».

¹ Дьяченко. ПЦС. С. 228.

«Ныне силы небесныя» — третий по счету и по времени появления Херувимский гимн Православной Церкви. В «Пасхальной хронике» под 615 годом читаем: «В тот год, при патриархе Сергии Константинопольском... начали петь после *κατεϋθύνθητω*, когда Преждеосвященные Дары принесут из скевофилакии, после того, как священник скажет „*Κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ σου*”, народ сразу начинает „Ныне силы небесныя... Аллилуиа”. Это поется не только за постными Преждеосвященными литургиями, но также и в другие дни, когда случается Преждеосвященная»¹. Текст гимна не требует дополнительных объяснений. Полугреческое и полуславянское слово «дориносится» было разъяснено выше.

Существует мнение, якобы песнь «Да молчит всякая плоть человека» представляет своего рода уставную принадлежность литургии апостола Иакова. Мнение возникло в силу того, что во всех позднейших изданиях этой литургии песнопение заменяет гимн «Иже херувимы». В действительности же в литургии апостола Иакова «Да молчит всякая плоть человека» впервые становится известной в Россанском списке (конец XI — начало XII века)². Текст гимна несколько отличается от современного. Вместо фразы «Господь господствующих» стоят слова «Христос Бог наш». Гимн приведен полностью, и за ним имеется надпись: «Другое — Иже херувимы тайно образующе». Возможно, что «Да молчит всякая плоть человека» было новым песнопением в данном чинопоследовании, поэтому его нужно было записать полностью, тогда как гимн «Иже херувимы» был хорошо известным и было достаточно указать точно его начало. В Мессинском же манускрипте конца X века в литургии апостола Иакова указано только «Иже херувимы»³.

Г. Бертониер в труде об исторической предпосылке и эволюции византийского пасхального бдения⁴ пишет, что в ряде манускриптов он нашел рубрики, ясно указывающие на пение в Великую Субботу Херувимской песни («Иже херувимы»). Это типикон[ы] Свято-Спасителя монастыря в Мессине (Мессинский кодекс 1131 года (№ Гр. 115))⁵, Туринской национальной библиотеки 1174 года (№ Гр. 216), Гроттаферратской 1300 года (№ Га. I 404), Ватиканской (1292 года) (№ Гр. 1877). К ним проф. Тафт относит еще лекционар Лавры [преп.

¹ Пасхальная хроника (PG 92, 989).

² Swainson. The Greek Liturgies. P. 240. || ³ Ibid. P. 238

⁴ Bertoniere. The Historical Development.

⁵ Опубликовано проф. М. Арпанцем (Le Typicon. Codex Messinensis (gr. 115. A. D. 1131)).

Саввы Освященного] 1078 года № 190¹. Автор находит возможным отнести сюда же Патмосский список устава Великой Константинопольской церкви, рукопись Патмосской библиотеки № 266 IX–X веков, где в службе Великой Субботы читаем: «Псалты — таинственный гимн „Иже херувимы“. Причастен же древний „Хвалите“ и новый „Воста яко спя Господь, и воскресе спасая нас. Аллилуиа“»².

Из исследованных Г. Бертониером манускриптов только в двух — в профитологии Синайской библиотеки № 14 XI–XII веков и в Синайской № 1098 1392 года — на литургии Василия Великого в Великую Субботу Херувимская заменена песнопением «Да молчит всякая плоть человека»³.

К этой же группе можно отнести Апостол, привезенный с Востока А. Н. Муравьевым и пожертвованный им Московской духовной академии. Апостол довольно обстоятельно описан проф. И. Д. Мансвевым в его докторской диссертации (Церковный устав), ему же посвятил несколько строк Сергей, архиепископ Владимирский, в «Полном месяцеслове Востока»⁴. Оба ученых пишут об этом Апостоле, не указывая его библиотечного шифра или номера. В настоящее время рукопись хранится в Отделе рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина, в составе собрания МДА Фунд. (фонд 173.1) под № 281 (греч. 23).

Обобщая все вышесказанное из истории Херувимской песни, тропаря «Вечери Твоя тайная» и гимна «Ныне силы небесная», убеждаешься, что они были так или иначе санкционированы: первые два — декретом императора Юстина II, а гимн «Ныне силы небесная», — по-видимому, самим патриархом Сергием. В этом смысле надо понимать упоминание в «Пасхальной хронике» имени патриарха Сергия и указания не только года, когда было введено это пение, но и возгласа, после которого начиналось пение. Ничего подобного мы не встречаем в части пения «Да молчит всякая плоть человека». В целом ряде манускриптов до XIV века в Великую Субботу продолжается пение Херувимской песни. Отсюда создается впечатление неустойчивости этого песнопения в смысле принадлежности его тому или иному празднику или связи его с определенной литургией. В греческом Апостоле А. Н. Муравьева в службе на обновление Великой Божией церкви под 23 декабря читаем:

¹ Taft. The Great Entrance. P. 77.

² Дмитриевский. Описание, I. С. 135.

³ Bertoniere. The Historical Development. P. 77; Taft. Ibid.

⁴ Сергей, архиеп. Месяцеслов.

«На литургии вместо „Иже херувимы” поется „Да молчит всякая плоть человека”»¹.

Стабилизация песнопения «Да молчит всякая плоть человека» обязана братству св. Саввы в Венеции, издавшему в 1545 году типикон преп. Саввы Освященного. После этого события «Да молчит всякая плоть человека» становится неотъемлемым песнопением литургии Великой Субботы².

История не сохранила ни имени автора стихир «Да молчит всякая плоть человека», ни обстоятельств ее написания. Здесь мы должны обратиться к истории восточной гимнографии. В святоотеческой письменности сохранилось несколько слов, произнесенных в пасхальные праздники. Типикон указывает в Великую Субботу после вкушения благословенных хлебов и чтения Деяний святых апостолов совершать полунощницу с пением канона Великой Субботы. После 3-й песни канона положен седален «Гроб Твой, Спасе». Затем сказано: «И читается слово святого Епифания Кипрского, егоже начало: „Что сие днесь безмолвие много, яко Царь спит”. По 6-й песни кондак и икос Великия Субботы „Бездну заключивый”. И чтение от словес Златоустаго, в конец толкования Евангелиа еже от Матфеа или от Иоанна слово воскресно»³.

Началом этой гомилетической традиции является открытая К. Боннером в тридцатых годах нашего столетия в фрагментах гомилия на «Пасху страдания» Мелитона, епископа Сардийского († около 190). Гомилия посвящена установлению праздника ветхозаветной пасхи как прообраза искупительной жертвы Христа. Исход евреев из Египта стал возможен благодаря закланию пасхального агнца. «Страдания и смерть Христа освободили христиан от греха и даровали им вечную жизнь. Другой прообраз искупительной жертвы Христа — Исаак, которого Авраам готовился принести в жертву Богу. Исаак был освобожден от своих уз благодаря запутавшемуся в чаще ягненку, потому что он был только прообразом. Христос же был распят на кресте и стал жертвой, потому что Он должен был единожды пострадать и, связанный, освободил нас, подвергнутых смерти. Авраам увидел в кустарнике ягненка, но этот кустарник прообразовал крест и то место — Иерусалим, ягненок же — Господа, принесенного в жертву»⁴.

¹ В дополнение списка Г. Бертониера: Апостол Государственной библиотеки им. В. И. Ленина (фонд 173. I; № 281 (греч. 23) XII века). Л. 168.

² *Bertoniere. The Historical Development. P. 178. См. Taft. The Great Entrance. P. 77, note 97.*

³ Типикон. Л. 461 и об.

⁴ *Quasten. Patrology, I. P. 243.*

«Огласительное слово святого Иоанна Златоуста во святыи и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего воскресения» послужило Роману Сладкопевцу темой для сочинения кондака под названием «Торжество Креста», в котором олицетворенный Ад жалуется Велиару (диаволу. — *Н. У.*) на то, что «Древо Назорся» вонзило гвоздь в его сердце. Дьявол успокаивает Ад и говорит ему: «Это древо, испугавшее тебя, приготовил я... Древодом во второй раз я хочу поймать Адама». Диалог продолжается. Вдруг дьявол слышит слова распятого Христа, обращенные к разбойнику: «Ты сегодня царствовать со Мною будешь, и со Мной вместе войдешь ныне в рай». Дьявол, слыша это, вторично обращается: «Ад! Возьми меня! Ты прибежище мое! Правильны твои слова, которым я не верил». Кондак, как и все поэмы, Роман завершает обращением к Богу: «Вышний и Всеславный Боже, Твой позор нам честью стал... Будем петь Тебе песнями Сионскими, чтобы древо каждый день нам давало свет и блага драгоценные, а потом нас всех привело снова в рай»¹.

Кукулион этого кондака с надписью «кондак» сохранился в службе Крестопоклонного воскресенья после 6-й песни канона: «Не ктому пламенное оружие хранит врат Едемских; на тыя бо найде преславный союз — древо крестное; смертное жало и адова победа прогнася. Предстал бо еси, Спасе мой, вопия сущим во аде: внидите паки в рай», — и дана первая строфа поэмы как икос: «Три кресты водрузи на Голгофе Пилат, два разбойников и един Жизнодавца. Егоже виде ад, и рече сущим доле: О слуги мои, и силы моя! кто воздрузив гвоздие в сердце мое, деревянным мя копием внезапно прободе? И растерзаюся, внутренними моими болю, утробю уязвляюся, чувства моя смущают дух мой, и понуждаюся изрыгати Адама и сущия от Адама, древом данная ми, древо бо сия вводит паки в рай»².

Спустя около двухсот лет после этого Иоанн Дамаскин пишет на тему кондака стихиры самогласны гласа 8-го вечерни Великой Субботы:

1) «Днесь ад стена вопиет: уне мне бяше, аще бых от Марии рождашагося не приял; пришед бо на мя, державу мою разруши, врата медная сокруши, души, яже содержах прежде, Бог сый воскреси. Слава, Господи, Кресту Твоему и Воскресению Твоему».

¹ Роман Сладкопевец. Победа Креста. С. 164–171.

² Триодь постная. Л. 228 об. и 229.

2) «Днесь ад стена вопиет: разрушися моя власть, приях мертваго яко единого от умерших; сего бо держати отнюдь не могу, но погубляю с ним, имиже царствовах; аз имех мертвецы от века, но сей (се) всех воздвизает. Слава, Господи, Кресту Твоему и Воскресению Твоему».

3) «Днесь ад стена вопиет: пожерта моя бысть держава, пастырь распятыся, и Адама воскреси; имже царствовах, лишихся, и яже пожрох возможий, всех изблевах. Истоци гробы распныйся, изнемогает смертная держава. Слава, Господи, Кресту Твоему и Воскресению Твоему»¹.

Слово св. Елифания Кипрского, как показывают начальные слова его «что сие днесь безмолвие много, яко Царь спит», посвящено крестной смерти Богочеловека. Христос, на кресте страдающий, умирающий и как мертвец погребаемый, — таково содержание всех песнопений Великой Пятницы и Великой Субботы. И большая часть их написана св. Феофаном Исповедником. Перечисляю их:

- 1) «Вся тварь изменяшеся страхом» —
1-я стихира на стиховне утрени в Великую Пятницу и на «Господи, воззвах» вечерни в тот же день;
- 2) «Людие злочестивии и беззаконнии» —
2-я стихира на указанных выше службах;
- 3) «Господи, восходящу Ти на крест» —
славник на утренней стиховне в Великую Пятницу;
- 4) «О, како беззаконное сонмище» —
славник на «Господи, воззвах» вечерни в Великую Пятницу;
- 5) «Тебе одеющагося светом яко ризою» —
на «Слава, и ныне» стиховне в Великую Пятницу;
- 6) «Днесь содержит гроб» —
1-я стихира на хвалитех в Великую Субботу;
- 7) «Что зримое видение» —
2-я стихира на хвалитех в тот же день;
- 8) «Приидите, видим живот наш во гробе лежащ» —
3-я стихира на хвалитех в тот же день;
- 9) «Проси Иосиф тело Иисусово» —
4-я стихира на хвалитех в тот же день;
- 10) «Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя» —
славник на хвалитех в Великую Субботу и на «Господи, воззвах» на вечерне в тот же день².

¹ Триодь постная. Л. 487 и об.

² Там же. Л. 447 и об., 461 и об., 464, 484 об., 485 и 487 об.

Преп. Феофану, кроме перечисленных 10 стихир в службах Великой Пятницы и Великой Субботы, принадлежат еще каноны и стихиры самогласны для отдельных воскресных служб Великого поста. Но он был не единственным иерусалимским песнописцем, составлявшим песнопения для великопостного богослужения. Проф. И. А. Карабинов, обстоятельно изучивший историю Постной триоды, по этому поводу писал: «Трудно себе представить, чтобы Иерусалим, давший в VIII веке целую плеяду крупных поэтов и массу песнопений для Четыредесятницы и Страстной седмицы, в следующем веке подвергся в этом отношении резкому оскудению. Памяти Страстной седмицы в силу их особенного местного значения должны были служить для иерусалимских песнописцев неиссякаемым источником их вдохновения. Вероятно, имен иерусалимских песнописцев данного периода не сохранилось просто потому, что эти песнописцы были мелкими авторами, выступавшими с небольшими произведениями — стихирами, седальнами и т. п. и притом большей частью написанными на подобен, которые, быть может, выпускались анонимно». О судьбе песнотворчества в последующие столетия проф. Карабинов говорит: «Напряженная песнотворческая деятельность IX века потухла не сразу, а гасла постепенно»¹.

Стихира «Да молчит всякая плоть человека» иерусалимского происхождения. Начало ее «Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом», вероятнее всего, возникло под впечатлением «Слова на Субботу Великую» Епифания Кипрского. Фраза «Царь бо царствующих и Господь господствующих» заимствована из Откровения (19, 16). В сложении с тропарем «на перенос Святых Даров» в Великий Четверг «Агнец Божий, взяв грехи мира, днесь жертву приносит Отцу» они составили дополнительное предложение «Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным» к главному — «Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет». Второй литературный период сочинен на основе тропарей «на перенос Святых Даров» в Неделю мясопустную («Лики архангел и ангел непрестанным гласом хвалят, славят Троицу единую: „Свят, Свят, Свят еси, Господи, исполнь небо и земля славы Твоея”») и «на перенос Святых Даров» во все великие праздники («Тебе страшному и незримому, невидимых Создателю, на незримом престоле сидящему, Царю всех, прославляющие празднество, дары

¹ Карабинов. Постная триодь. С. 192–195.

приносим. Тебе, невидимому по Божеству и незримому светлостью, служат многоочитии херувимы и шестокрылии серафимы, непрестанным гласом взывают и глаголют: „Свят, Свят, Свят Господь, Царь Славы”»).

Использование в стихире тропарей «на перенос Святых Даров» из грузинской рукописи палестинского происхождения подтверждает иерусалимское происхождение этой стихире. Возможно, что она, как и перечисленные выше десять стихир для Великой Пятницы и Великой Субботы, представляет «творение Феофаново», но доказать это невозможно прежде всего потому, что далеко не все рукописи того времени дошли до нас. Во-вторых, переписчики часто спутывали имена творцов, в особенности если творцы начинали свои произведения одинаковыми словами. Так, например, некоторые рукописи приписывают стихире «Днесь Владыка твари» императору Константину Порфирородному (912–959), другие же — императору Льву VI (886–912), у которого есть подобная стихира, начинающаяся словами «Днесь неприкосновенный существом». Ошибки были и такого рода, когда переписчик, указав имя автора первой стихире, забывал после нее поставить имена авторов последующих стихир¹.

Выше было сказано, что впервые стихира «Да молчит всякая плоть человека» в качестве Херувимской песни в литургии апостола Иакова встречается в Россанском списке XII века, но там слова «Господь господствующих» заменены словами «Христос Бог наш». Это результат адаптации священного текста, которую допускал Константинополь X–XI столетий, чтобы подчеркнуть главную мысль того или иного священного текста. Так, в 6-м стихе 94-го псалма «Приидите, поклонимся и припадем Ему» слово «Ему» было заменено словом «Христу», чем подчеркивалось значение Евхаристии как трапезы Господней, как праздника Богочеловека Христа, в котором каждый — соучастник, если услышит голос стучащегося к нему Сына Божия и отворит Ему дверь, [когда] Христос войдет и будет свечерять с ним и он со Христом (Откр. 3, 20). «Царь царствующих, Христос Бог наш» богословски сильнее выражает мысль о присутствии в Евхаристии Богочеловека — Христа, нежели фраза «Царь царствующих и Господь господствующих»². В итоге получились две редакции стихире: иерусалимская (неадаптированная) и константинопольская

¹ Карабинов. Постная триодь. С. 197.

² Подробнее см. выше, гл. 2-я, с. 74–144.

(адаптированная). В первом русском печатном служебнике мы видим обобщение этих редакций. «Царь бо царюющим и Господь господствующим Христос Бог наш происходит заклатися и датися в снедь верным»¹.

Глагол «происходит» в славянском богослужебном лексиконе имеет широкое значение, например, Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня — празднество 1 августа с торжественным выносом креста; Происхождение Святых Таин — перенесение Даров с жертвенника на престол².

Однократная «Аллилуиа» — древнейший респонсор к стихам 23-го псалма, пением которых сопровождалось принесение Даров на престол. Напомним, что в Иерусалимском канонаре VII века, где даны тропари для пения при перенесении Даров, в двух случаях — в литургии Великой Субботы и в Пятидесятницу — сохранена древняя «Аллилуиа» как респонсор к стихам псалма.

В отдельных случаях могло быть троекратное пение Херувимской. Патмосский список устава Великой церкви, а также и Иерусалимской [Церкви] подчеркивают троекратное пение гимна в первый день Пасхи: «Должно знать, что „Иже херувимы” в этот день поется трижды»³.

Процесс перестройки традиции от троекратного пения Херувимской к однократному был связан с развитием мелодики этого гимна. Из истории византийского пения известно, что модификация мелодики от невменной к мелизматической проходила ряд столетий, до XIII века включительно⁴. Поэтому не случайно в рукописи Ватиканской библиотеки № 1877, датированной 1292 годом, в литургии Василия Великого в службе Великой Субботы встречаем указание: «И поем Херувимскую трижды, два раза поскору, в третий же медленно». Тот же способ исполнения в том же манускрипте указан и в первый день Пасхи: «Сегодня Херувимская поется трижды, как и в Великую Субботу»⁵. По-видимому, в данном случае мы встречаемся с проблемой сохранения троекратного пения Херувимской в связи с праздничным характером великосубботней литургии Василия Великого при наличии мелизматической мелодии Херувимской. Проблема разрешалась тем, что одну и ту же Херувимскую пели дважды скоро, а в третий раз — медленно.

¹ Карабинов. Указ. соч. С. 197.

² Дьяченко. ПСС. С. 508.

³ Дмитриевский. Описание, I. С. 136; Mateos. Le Typicon, II. P. 96.

⁴ Wellesz. Byzantine Music and Hymnography; см. приложения 2 и 3.

⁵ Дмитриевский. Указ. соч. С. 884 и 887; Arranz. Le Typicon. P. 246, 247.

Когда же однократное пение Херувимской стало всеобщим, тогда указание на троекратность пения этого гимна, написанное одним знаком, указывающим только число раз, было понято как относящееся к слову «Аллилуиа».

Двойственность практики пения однократной или троекратной «Аллилуиа» продолжалась, по крайней мере в Русской Церкви, до XVII века. В первом печатном служебнике 1602 года при Херувимской как в литургии Златоуста, так и Василия Великого указана однократная «Аллилуиа». «Вечери Твоя тайныя» и «Да молчит всякая плоть человека» пели с троекратной, а «Ныне силы небесныя» — с однократной [«Аллилуиа»]¹.

Как сказано было выше, стабилизация вопроса с пением гимна «Иже херувимы» установилась благодаря изданию братством св. Саввы в Венеции в 1545 году типикона с именем преп. Саввы Освященного. До этого времени наряду с многообразием практики в этом отношении автор встретился и с категорическим заявлением. Это манускрипт № 85 1749 года библиотеки Халкинской богословской школы, представляющий список с типикона монастыря Архистратига Михаила, что на «всеславной горе преподобного Авксентия». Устав был дан этому монастырю его ктиторм Михаилом VIII, родоначальником последней династии византийских императоров. Годы его царствования — 1261–1282. Следовательно, оригинал Халкинской рукописи был написан в годы правления этого императора. Здесь о службе Благовещению при совпадении праздника с Великим Четвергом сказано: «Некоторые вместо Херувимского гимна поют тропарь гласа 4-го «Вечери Твоя», то же и вместо киноника. Синаксарь же Великой церкви указывает прежде Херувимскую песнь, а когда она будет пропета, тогда — тропарь «Вечери Твоя»... Мы же, следуя нашему типикону, т. е. Святой горы [разумеется гора преп. Авксентия], ничего другого не желаем петь, кроме литургийной Херувимской, также и киноник, указанный на Благовещение»².

Перейдем к самому порядку перенесения Даров, которые до данного момента находятся на жертвеннике. Первоначально перенесение Даров составляло функцию диаконского служения. Это известно из «Апологии» мученика Иустина.

Впервые об участии священников в перенесении Даров говорится в схолии на 3-ю главу трактата Псевдо-Дионисия «О церковной

¹ Служебник 1602. Л. 110 об., 161 и об., л. 162, л. 211.

² Дмитриевский. Описание, II. С. 828.

иерархии». Вопрос об авторстве схолий до сего времени остается открытым. Патрологи считают схолии, изданные Минем в 4-м томе его «Греческой патрологии», смесью схолий Иоанна, епископа Скифопольского (Палестина, 536–550), со схолиями Максима Исповедника. Если 3-я схолия, в которой говорится об участии в перенесении Даров к престолу священников, принадлежит Иоанну Скифопольскому, это значит, что участие в перенесении восходит к первой половине VI века; если же она принадлежит Максиму Исповеднику, в таком случае эта дата должна быть перенесена на столетие раньше.

Несмотря на давность схолий, по некоторым литургическим памятникам перенесение Даров на престол как функция диаконского служения существовала до XV века включительно. Согласно илитарииу Тифлисского церковного музея XIII века под литерой А после молитвы «Никтоже достоин» иерей читал молитву «Царю Небесный, вождю мудрости, подателю знания, учителю неразумных, защитниче нищих, утверди и вразуми сердце мое, Владыко; даруй ми, Слово Божие, глагол, дабы уста мои немолчно вzywали к Тебе, Милостиве. Милостив буди, Милостиве, к припадающим к Тебе». Диакон же во время этой молитвы брал с жертвенника чашу и дискос и, держа их, входил во Святые Врата и ставил на престол. Священник в это время умывал руки и читал молитву: «Господи Боже мой, ниспошли мне силу свыше и укрепи мя в служении сем Твоем, во еже неосужденно предстати святому Твоему и страшному престолу, и приносить Тебе бескровную жертву, яко Твое есть царство, сила и слава, Отца и Сына». Затем становился пред престолом и опускал фелонь. Каждения поставленных на престоле Даров и чтения тропаря «Благообразный Иосиф» илитарий не указывает. Диакон, выйдя из алтаря, произносил ектению «Исполним молитву нашу Господеви»¹.

В рукописи под литерой Б, которая, судя по почерку, синхронна цитированной, но не имеет начала и потому приводится издателем в подстрочном примечании, сказано, что после молитвы «Никтоже достоин» следует молитва «Царю Небесный, вождю мудрости»; далее читаем: «Окончив молитву сию, священник кладет служебник, опускает фелонь, воздевает руки, устремляет взоры горé и читает тайно с поклонами «Иже херувимы». Если Святые Дары еще не донесены до врат алтаря, он читает «Помилуй мя, Боже». Потом он встречает Святые Дары с левой стороны престола, будучи обращен

¹ Кекелидзе. Литургические памятники. С. 50–51.

спиной к северу; диакон же не сразу входит в алтарь, а ждет, пока иподиакон окадит святую трапезу. Принимая Святые Дары, священник опускается на землю и говорит: «Благословен Грядый во имя Господне»¹.

Почти дословно с илитариями церковного музея обряд великого входа излагается в илитарии № 335 Ленинградской публичной библиотеки. Дополнительным является указание на то, что диакон, поставив Дары на престол, покрывает их воздухом. Существенным дополнением является указание относительно сослужащих священников. Они не участвуют в великом входе, но стоят у престола по сторонам его друг против друга. Предстоятель же, умыв руки, становится близ Святых Врат против престола, кланяется трижды и молится: «Господи Боже мой, ниспошли мне силу свыше». Вместе с ним совершают эти поклоны и прочие священники. Но он после третьего поклона дольше других остается в преклоненном состоянии (очевидно, продолжая тайную молитву. — *Н. У.*). Потом он говорит: «Возвеличите Господа со мною, и вознесем имя Его». Священники ему отвечают: «Дух Святой найдет на тя, и сила Всевышняго осенит тя. Помяни же и нас, владыко». Он отвечает: «Да помянет Господь Бог и вас во Царствии Своем, всегда, ныне и присно». Ему отвечают: «Аминь». Предстоятель еще раз совершает поклон перед престолом. Диакон в это время произносит ектению «Исполним молитву нашу Господеву», которая тайным чтением молитвы приношения внешне разделяется на две половины. Первая — до прошения «Заступи, спаси, помилуй», и вторая начинается этим прошением².

Данные илитарии отличаются от греческих евхологионов и русских служебников. В первом из них нет ни чтения Херувимской священником, ни каждения алтаря, нет каждения Даров по поставлении их на престол. Отсутствует чтение тропаря «Благообразный Иосиф». В илитарии литера Б бывает указ на чтение иереем «Иже херувимы» и на каждение иподиаконом престола перед поставлением Даров, принесенных диаконом. Но нет каждения по поставлении Даров и чтения тропаря «Благообразный Иосиф». Это касается всех четырех памятников. По-видимому, в основе илитариев лежит список ранней редакции литургии Иоанна Златоуста, на основе которой составлялись и русские служебники XI–XII веков, в которых нет указания на чтение иереем Херувимской, а также о каждениях и чтении тропаря «Благообразный Иосиф». Единственную особенность русского

¹ *Кекелидзе*. Литургические памятники. С. 50–51. || ² Там же. С. 91.

служебника, известного с именем преп. Антония Римлянина, составляет указание после ектений об оглашаемых раскрывать илтон: «Диак. простирая литон+ глаголеть, елико оглашени изидт+»¹.

Не могло не отразиться на чинопоследовании литургии появление Диатаксиса, составленного Константинопольским патриархом Филофеем (1362–1365 и 1369–1379), что вызвало смешение дофилофеевских богослужебных порядков с указанными в его Диатаксисе. Как на пример можно указать на расхождение в вопросе о литургических функциях диакона и священника. В Русской Церкви сравнительно с Греческой было мало диаконов, архиерейский же чин литургии имел много общего с иерейским, например, омовение рук во время пения Херувимской.

Возникал такой вопрос: все ли священники имеют право совершать литургию при отсутствии диакона? Впервые этот вопрос был поставлен епископом Сарайским Феоностом перед Константинопольским Собором 1301 года. Собор разрешил священникам служить литургию соборно без диакона с тем условием, что священник, заменяющий диакона, должен произносить ектении в алтаре. Позднее митрополит Киприан запретил это. По этому поводу он писал: «Несть в поповстве ни младости, ни старости, того дея неслично тому быти, а колико бы то было, чтобы попу диаконовати, ино потом будет ни поп не диакон; того дея нелзе тому так быти: поп есть поп, а диакон дякон»². Отсюда позднее выработалась практика при соборном служении без диакона произносить ектении нескольким священникам. Они же произносят и возгласы.

После возгласа «Яко да под державою Твоею всегда храними» певцы начинали петь Херувимскую, а иерей читал тайно молитву «Никтоже достоин», диакон же кадил престол, горнее место, весь алтарь, иконостас, священника. По совершении каждения священник и диакон читали Херувимскую. В некоторых служебниках указывалось троекратное чтение, в других — однократное, в иных же о ней вовсе не упоминалось. Читали перед престолом или на пути к жертвеннику стихи «Боже, очисти мя», «Создавый мя Господи», «Без числа согреших». Перед поднятием сосудов священник читал «Возьмите руки ваша во святая» и полагал диакону на правое плечо воздух, а на голову — дискос, диакон же держал в правой руке «на едином персте» кадило. Сам иерей нес чашу. Перед ними шел свещеносец.

¹ Горский, Невструев. Описание рукописей. III (1). С. 2.

² Акты исторические. С. 20.

Идучи от жертвенника на солею, диакон, а за ним и священник произносили формулу поминовения: «Да помянет Господь Бог всех вас во Царствии Своем». Эту формулу они еще раз произносили, стоя на солее лицом к западным дверям, затем — обратясь «к полуденной стене». Если в храме находился царь, то его поминали формулой «Да помянет Господь Бог благородствие твое». Для епископа была своя формула: «Да помянет Господь Бог святительство твое». В монастырях же была особая формула для настоятеля: «Да помянет Господь Бог священство твое». Подходя к Святым Вратам, читали «Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь, врата вечная», а входя через Святые Врата, говорили «Благословен Грядый во имя Господне; Бог Господь, и явился нам»¹. По некоторым служебникам XV века, священнику указывалось, подходя ко Святым Вратам, говорить: «Возьмите, врата, князи ваша. Господь сил, Той есть Царь славы». Остановившись в Царских Вратах, он продолжал: «В Сионе велий и высок над всеми боги. Отверзите мне врата правды, и вшед в ня исповемся Господеви». Со словами «Се, врата Господня, праведнии внидут в ня», он входил в алтарь. По поставлении Даров на престол читался один тропарь «Благообразный Иосиф», как он положен в Неделю жен-мироносиц с окончанием «Но в третий день воскресе Господь, даруяй миру велию милость»².

В монастырях игумен с великим входом не ходил, но принимал святые сосуды, предварительно покадив их, во Святых Вратах. При этом он ничего не говорил³.

В архиерейских служебниках указывалось во время пения Херувимской епископу читать 50-й псалом, затем, прочитав молитву «Господи Боже наш, освятивый воды Иорданския», благословлять воду и омывать руки с чтением «Умыю в неповинных руке мои». Сослужащие архиерею священники тоже омывали руки. Епископ, прочитав «Иже херувимы», шел к жертвеннику и, благословив крестом сослужащих, совершал отпуст проскомидии. Затем он читал молитву «Благодетелю всех, твари всякия Содетелю» (эта молитва в Евхологионе Гоара надписывается как εὐχὴ τῆς εἰσόδου и до XIV века находилась в начале литургии с надписанием «молитва за входящая в церковь»⁴, в XIV веке она была перенесена в архиерейский служебник). Прочитав молитву, епископ шел к престолу. В это

¹ Служебник 1602. Л. 110–113.

² *Одинцов*. Порядок богослужения. С. 222.

³ *Дмитриевский*. Богослужение в XVI веке. С. 113.

⁴ *Гоар*. *Εὐχολόγιον*. Р. 83.

время процессия с Евхаристическими Дарами выходила из алтаря. Впереди шли иподиаконы со свечами, потом — диаконы с рипидами, два диакона с кадилами, далее — протодиакон с дискосом на голове, по бокам от него — два диакона с рипидами, за ними — старший священник с потиром, за ним — священники с крестами и потирами. На середине храма дважды останавливались и возглашалось: «Да помянет Господь Бог всех вас во Царствии Своем» и стихи «Возьмите, врата, князи ваша» и «Благословен Грядый во имя Господне». На приветствие «Да помянет святительство твое» епископ отвечал: «Да помянет Господь Бог всех» — и, покадив Дары, ставил их на престол со словами «Возьмите, врата, князи ваша», «Подъемлюще ангельскими чинами невидимо Дары вносимы. Ты бо еси Приносяй и Приносимый, Приемлемый и Раздаваемый». Покрыв сосуды, епископ читал «Благообразный Иосиф», молитву «Владыко Господи, животворяй», а при каждении «Ублажи, Господи, благоволением Твоим» (трижды). Следовал обычный диалог. Епископ обращался к сослужащим иереям: «Благословите, отцы святии». Ему священники отвечали: «Многая лета, честный владыко. Дух Святой найдет на тя. Помолись за ны, честный владыко». Епископ говорил им: «Помянет всех вас». Священники завершали диалог: «Буди нам по глаголу твоему». Следовало осенение свечами и пение «Ис полла эти, деспота»¹.

Если русский чин архиерейского богослужения копировал порядок греческого (см., например, чин литургии, привезенный в Москву Вселенским патриархом Афанасием Пателарием в 1653 году), то церемониал участия в богослужении русского царя особой торжественностью не отличался. Поэтому автор переходит к изложению великого входа в константинопольском богослужении, где оно достигало наивысшей торжественности в связи с участием в нем императора.

Как сказано во главе второй, царь, участвовавший в малом входе, по окончании его удалялся в свой митаторий.

Продолжим описание великого входа по тому же источнику. Когда по ходу службы приближалось время перенесения с жертвенника Даров на святой престол, царь облачался в хламиду и шел с чинами кувуклия через правую сторону храма за амвон, причем впереди шли знаменосцы и чины синклита, которые, подходя к амвону, становились в два ряда, так что царь проходил посреди их. Между амвоном и Царскими Вратами стояли уже вышедшие сюда из алтаря

¹ Дмитриевский. Указ. соч. С. 116 и 117.

священнослужители, предшествуемые диаконами и архиdiaконом, с Дарами.

Когда царь подходил к тому месту за амвоном, где стояли подсвечники с зажженными свечами, а за ними — священнослужители со Святыми Дарами, препозит брал подсвечник и подавал его царю. Поклонившись Святым Дарам и взяв подсвечник в руки, царь как депутат¹ и дефензор², предшествуемый знаменосцами и чинами синклита, начинал шествие, или великий вход, от середины храма к Святым Вратам. За царем священнослужители несли Святые Дары: протодиакон, или старший диакон, нес дискос с агнцем, служащий архимандрит или протоиерей — чашу, другие архимандриты, протоиереи и иереи — кресты, копие и прочее. Подходя к солею, чины останавливались; знамена, стоявшие на солею, вносились туда же и останавливались по обеим сторонам, а стоявшие в храме чины становились на свои места. Царь входил с подсвечником на солею и становился пред Святыми Вратами, отдавал свечу препозиту, который ставил ее или на преграду у Святых Врат, или прямо на солею с правой стороны Святых Врат. Святые Врата в это время были открыты, и в них, ожидая Святые Дары, стоял патриарх, без сомнения, приветствовавший царя поклоном, на который царь также отвечал поклоном. За царем входили на солею и становились здесь пред Святыми Вратами священнослужители с Дарами. Архиdiaкон кадил царю, патриарху и перед престолом, после чего Дары вносились в Святые Врата, где их принимал патриарх. Прежде всего входил протодиакон с дискосом и, проходя мимо царя, возглашал: «Царство твое да помянет Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков», — а подходя к патриарху с дискосом, возглашал: «Архиерейство твое да помянет Бог во Царствии Своем». Патриарх, принимая от протодиакона дискос, молился о благочестивейшем царе, о духовных и государственных чинах и прочее и относил дискос на святой престол. Таким же образом входил в Святые Врата священнодействующий архимандрит или протоиерей с чашей и, проходя мимо

¹ Депутат — один из низших служащих при патриархе. В его обязанности входило освобождать от народа путь, по которому шествует патриарх. Он же обязан был вызывать к патриарху церковные власти (*Павел, иером. О должностях и учреждениях. С. 232–233*).

² Дефензор — он же экдик. В ранге чиновников Константинопольского патриарха это была высокая должность. В обязанность дефензора входила защита прав и интересов Церкви в государственных учреждениях, а также и мирян, обращающихся к Церкви за защитой «от насилия богатых». Должность была утверждена императорами Аркадием и Гонорием (см. *Павел, иером. Указ. соч. С. 82–91*). Император являлся дефензором в широком значении этого слова как покровитель Церкви.

царя, возглашал: «Царство твое да помянет Господь Бог», а подойдя к патриарху, говорил: «Архиерейство твое». Патриарх, принимая чашу, произносил опять молитву за царя и относил чашу на святой престол. С такими же молитвами за царя и патриарха входили другие сослужащие и становились на своих местах в алтаре, после чего патриарх и царь кланялись друг другу и прощались. Патриарх шел к святому престолу, а царь — в митаторий с чинами кувуклия, снимал хламиду и продолжал слушать литургию¹.

В последние века существования империи, когда цари жили во влахернском дворце и оттуда приходили в известные праздники в храм Святой Софии, царь, приглашенный к участию в великом входе старшими диаконами, вместе с ними шел к протесису, где находились приготовленные для перенесения Дары. Стоя вне протесиса, он надевал поверх саккоса золотую мантию и порфиновую корону. Когда Дары были переданы патриархом священнослужителям, чтобы нести их, и все духовные чины, участвующие в великом входе, занимали свои места, царь с крестом в правой руке как символом временной его власти и с посохом в левой, что указывало на его место в церковной иерархии как депутата, шел впереди всей процессии на середину храма за амвон, обходил его и по правой стороне подходил к солею. С правой и левой стороны царя шли его телохранители: варяги и знатные юноши в парадном вооружении, а за царем следовали диаконы и иереи с Дарами и другими священными предметами, носимыми во время великого входа. Дойдя до солеи, все останавливались. Один царь проходил через солею до Святых Врат, которые были открыты и за которыми стоял патриарх. Царь и патриарх кланялись друг другу, наклоняя головы, и приветствовали друг друга. Потом царь становился направо у Царских Врат и начинался вход священнослужителей. Прежде всех к патриарху, стоявшему в Царских Вратах, подходил второй из диаконов, державший в правой руке кадило, а в левой — омофор; пройдя к патриарху мимо царя, стоявшего у Святых Врат, диакон кадил царя и, когда царь наклонял голову, возглашал громким голосом: «Да помянет Господь Бог державу царства твоего во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков», — и потом прибавлял: «Аминь». Затем этот диакон подходил уже к патриарху, который целовал омофор, и входил в алтарь боковыми дверями. Подходя к патриарху, диакон возглашал: «Да помянет

¹ Об участии императора в великом входе см. в: *Константин Порфирогенит.* Обрядник, I, 1–37 (в особенности 16–17).

Господь Бог архиерейство твое». С такими же возгласениями проходили мимо царя протодиакон с дискосом, первый архимандрит или протоиерей с потиром и т. д.

Когда все входили таким образом, царь становился опять перед Святыми Вратами, в которых стоял патриарх; они кланялись друг другу, и царь уходил опять на свое место, где снимал мантию и слушал литургию¹.

С великим входом связана история происхождения плащаницы. Самое раннее сообщение имеется в рукописи Тифлисского церковного музея № 193 XI века.

Рукопись представляет перевод греческого устава на грузинский язык, выполненный игуменом Афонского Иверского монастыря св. Георгием II Мтацминдели († 1065).

Здесь в изложении чинопоследования часов Великой Пятницы читаем: «В два часа дня [по европейскому времяисчислению около 8 часов утра] звонят; собравшись в церкви, вешают икону Распятия пред иконостасом и зажигают пред ней две свечи»². Далее следует изложение чинопоследования часов. Прот. К. Кекелидзе, опубликовавший эту рукопись, в подстрочном примечании пишет: «В рукописи Публичной библиотеки № 171, л. 408, замечено: „Нужно знать, что если обе стороны (разумеются клиросы. — Н. У.) сходятся вместе пред иконой Распятия, тогда каждая стихира на часах говорится три раза в таком виде: первый раз без стиха, второй раз с первым стихом, третий же раз со вторым. Если же по причине множества народа и огромности церкви икону Распятия вешают по обе стороны церкви, каждая стихира говорится по четырежды: первая сторона говорит стихире, вторая повторяет ту же самую стихире; затем правая сторона говорит один стих и ту же стихире. Но лучше, если обе стороны сойдутся вместе, и стихире будут петы по три раза, как это делается в знаменитых церквах Греции”»³. Итак, начало плащанице было положено в греческом богослужении. Когда убирали икону Распятия, об этом в уставе ничего не сказано.

В Афонском Дохиарском монастыре имеется фреска 1568 года, изображающая процессию погребения Христа. Два ангела-диаконы с кадилами и свечами ведут процессию, их сопровождает ангел-диакон с двумя рипидами и одним малым покрывалом, на котором вышито изображение мертвого Христа, покрывало привязано к плечам

¹ Об участии императора в великом входе в эпоху династии Палеологов см в: *Habert. Архиеротикόν*. Р. 608–609.

² *Кекелидзе*. Литургические памятники. С. 228 и 287. || ³ Там же. С. 287, примеч. 2.

диакона. Затем идет ангел-диакон, несущий на голове дискос, на плечах ангела покрывало с вышитым изображением Христа. Несущего дискос ангела сопровождают три ангела-пресвитера. Один несет чашу, второй — дискос на голове и чашу в левой руке и третий — чашу. Затем идет другой ангел-диакон с каким-то неидентифицированным сосудом, еще ангел-священник с небольшим покрывалом, другой ангел-священник с покрытым сосудом (чашей или дискосом), еще ангел-священник с чашей и, наконец, три ангела-священника, несущие на своих головах большой воздух с изображением умершего Христа. Все чаши покрыты небольшой очистительной тканью, такой маленькой, что сосуды кажутся почти непокрытыми. На дискосах также небольшие покрывала. Но они являются дополнением к двум покрывалам, что на плечах ангелов-диаконов¹.

Исключительно сложная композиция дохиарской фрески, во многом совпадающая с современным великим входом архиерейской литургии, не могла быть плодом творческой фантазии художника. Ее сюжет был заимствован из действительности. И порядок, в каком идут участники шествия, и их облачения (у диаконов стихари, а у пресвитеров фелони), и даже небольшие покрывала, положенные на плечи диакону, несущему две рипиды, и следующему за ним диакону, несущему на голове дискос, — все это напоминает торжественное шествие на великом входе современной архиерейской литургии.

Так представил в красках этот вход художник второй половины XVI века. Но первоначально покров представлял собой большое покрывало, которым закрывали все чаши и дискосы, поставленные на престоле². Никаких данных, подтверждающих, что воздух был как-то разукрашен, нет. Обычай употреблять вышитые церковные облачения и ткани появился в Константинополе в период династии Палеологов (XIII—XV века)³.

Около XIV века появляется вышитый воздух, на котором было изображено мертвое тело Христа. Затем стали добавлять фигуры Богородицы, Иоанна Богослова и Иосифа Аримафейского. Позднее стали вносить в рисунок Никодима и жен-мироносиц, память которых также чествуется в третью неделю по Пасхе.

В данном случае происходило явление, аналогичное тому, какое происходило в Русской Церкви с появлением плащаницы в XVI веке.

¹ Taft. The Great Entrance. P. 212—213. || ² Ibid. P. 213.

³ Johnstone. The Byzantine Tradition. P. 10.

В Великую Субботу утром плащаницу выносили из алтаря и совершали перед ней пение Непорочных и прочее последование утрени. В конце утрени по целовании плащаницы ее относили в алтарь и полагали на престол, где она лежала до субботы Святой недели. В этот день после литургии ее относили в ризницу. На престоле оставался антиминос. Антиминсы же у нас имели крест. На некоторых была надпись «Царь славы. ИС.ХС.НИ.КА», на некоторых — еще изображение копия и губы, или «КОП.ТРОСТ». Прот. К. Никольский в исследовании «Об антиминосах Православной Русской Церкви» приводит в качестве иллюстрации 24 антиминоса. Первый из них, датированный 1627 годом, имеет изображение Христа, стоящего в открытом гробе. Из раны, которую нанес Ему один из воинов, течет кровь в стоящую рядом чашу. На полях антиминоса справа — ангел с копием, слева — ангел с копием, на котором нанизана губка, по углам — четыре евангелиста. Над головой Христа надпись, сделанная Пилатом: «И.Н.Ц.И.» и «ИС.ХС.НИ.КА.»¹. В первом печатном Московском антиминосе 1659 или 1662 года дано изображение положения Господа во гроб²; в печатном антиминосе, освященном в 1770 году, — положение во гроб, Богородица и с Нею плачущие Мария Клеопова и Мария Магдалина — у изголовья Христа, Иосиф, омывающий ноги Христу, и на этой же стороне Никодим и плачущий Иоанн Богослов. На втором плане на правой стороне ангел, держащий две рипиды, а на левой — ангел с двумя опахалами, между ними крест, у которого стоит лестница. Выше, над крестом в облаках Бог Отец, ниспосылающий Христу Духа Святого, в углах — евангелисты³.

Постоянные связи между Православным Востоком и Русской Церковью содействовали распространению плащаницы у нас. В Сийском монастыре в Великую Субботу игумен с другими священниками после тропаря на «Бог Господь» выходили на середину храма и, став перед иконой положения во гроб Христа, которая лежала на аналое, пели 17-ю кафизму. Игумен же кадил весь храм⁴.

В других случаях священник после великого славословия при пении «надгробного» Трисвятого выходил с Евангелием и возглашал «Премудрость, прости», чтец читал тропарь, пророчества и паремию⁵.

¹ Никольский. Об антиминосах. Рис. 1 к с. 156.

² Там же. Рис. 3 к с. 171. || ³ Там же. Рис. 4 к с. 172.

⁴ Дмитриевский. Богослужение в XVI веке. С. 215. || ⁵ Там же. С. 215–216.

В Иосифо-Волоколамском монастыре великий вход совершался с воздухом, который в это время переносился из большого храма в малый. «При пении стихирь „Преблагословенна еси, Богородице Дево“, — говорится в обиходнике этого монастыря, — пойдут со свечами в большую церковь, и пришед поют славословие, и пред воздухом идут помалу тихо и поют „Святыи Боже“ путь ея (по всей вероятности, во весь путь), а священницы все идут под воздухом»¹.

Таким образом, памятники описываемого времени дают нам двоякое описание входа после великого славословия. По одним, священник выносит только одно Евангелие — обычай, имевший место еще во время господства Студийского устава, а по другим — кроме Евангелия выносился «воздух большой», а иногда и малые воздухи.

Сохранилось много больших воздухов, описания которых не оставляют никакого сомнения. «Лета 6964 (1456), — читаем надпись на одной плащанице, — милостью Божиею сей воздух сдан бысть благоверным великим князем Василием Васильевичем всея Руси и сыном его великим князем Иваном Васильевичем и благоверною великою княгинею Мариею и сыном благородным князем Юрьем Васильевичем в дом святыя София Премудрости Божьи, в вотчину велики князе Василья, Ивана и Юрья — в Великий Новгород, преосвященному архиепископу владыце Евфимию». Воздух этот длиною 3 с половиной аршина, а шириною 2 аршина². «Лета 7073 (1565), — читаем надпись на другом воздухе, — в царство благовернаго царя и великаго князя Иоанна Васильевича всея Руси и преосвященнейшем митрополите всея Руссии сделан сей воздух в обитель Пречистыя Богородицы честнаго и славнаго Ея Успения... повелением благовернаго князя Владимира Андреевича, внука великаго князя Иоанна Васильевича». Длина воздуха 3 аршина 9 вершков, ширина 2 аршина 4 вершка. Подобные надписи имеются на воздухах 1545 и 1601 годов³. Плащаницы царского пожертвования отличались драгоценностью материала (шелк, бархат) и высоким качеством вышивки.

Кроме плащаниц с изображением погребения Христа, существовали еще плащаницы, или покровы, местночтимых святых. В чиновнике новгородского Софийского собора имеется ряд указаний на ношение во время великого входа плащаницы Иоанна, архиепископа Новгородского: «Несут на переносе плащаницу, образ Иоанна, архиепископа, сennie попы»⁴; «а на большом переносе образ

¹ Там же. С. 216–217. || ² Там же. С. 220–221. || ³ Там же. С. 221.

⁴ Голубцов. Чиновник новгородский. С. 21.

на плащанице чудотворца Антония носят священники»¹; «плащаницу чудотворца Варлаама на перенос»²; «а на переносе несут плащаницу чудотворца Никиты»³. В некоторые праздники носили две плащаницы — святителей Никиты и Иоанна⁴. Подобные указания имеются и в чиновниках московского Успенского собора, причем здесь носили одновременно две плащаницы — святителей Петра и Ионы: «На литургии во время переносу носят плащаницы Петрову и Ионину»⁵; «ино возмут два покрова с Петровы и Ионины»⁶.

С появлением печатных типиконов стали терять свое значение соборные чиновники, а с ними и ношение на великом входе плащаниц святителей. Те же типиконы имели значение в распространении обряда выноса плащаницы Христовой. Но, к сожалению, издания той поры, когда обряд выноса плащаницы распространялся, оказались противоречащими одно другому. Типикон 1610 года излагал чин выноса в соответствии с практикой Троице-Сергиевой Лавры, а это делало совершение обряда возможным далеко не во всех даже городских храмах⁷. Издания 1633 и 1634 годов указывали только вход с Евангелием в Великую Субботу, а вынос плащаницы не упоминался⁸.

В типиконах 1641 и 1651 годов наблюдается возврат к прежней русской практике, отраженной в соборных чиновниках. Вынос плащаницы указан в Великую Субботу. «Славословие великое. Таже входит игумен во святыи алтарь со иереи и диаконы и облачится во вся священныя одежды, иереи же токмо в ризах; исходит с Евангелием под плащаницею и диаконы с кадилы, обращающиеся кадят трижды, предходящим ему со свещами и со двема лампадома, и оба лики поюще Трисвятое надгробное». После Трисвятого «входит игумен с Евангелием в Царския Двери и полагает Евангелие на престол». После утрени «игумен целует образ и братия его»⁹.

В издании патриарха Иоакима 1682 года и патриарха Адриана 1695 года вынос плащаницы изложен согласно с типиконами Иосифовских изданий. Он совершается в [Великую] Субботу на утрени, с Евангелием, после великого славословия. Евангелие полагается

¹ Голубцов. Чиновник новгородский. С. 23. || ² Там же. С. 48–49.

³ Там же. С. 97 и 113. || ⁴ Там же. С. 143. || ⁵ Там же. С. 71, 76.

⁶ Там же. С. 128, 173, 204, 211.

⁷ Мансветов. Церковный устав. С. 311–319; Троицкий. История плащаницы. С. 54.

⁸ Мансветов. Указ. соч. С. 319–322; Троицкий. Указ. соч. С. 54.

⁹ Мансветов. Указ. соч. С. 322; Троицкий. Указ. соч. С. 54–55.

на престоле, а плащаница — среди храма, «на уготованном столе во образ гроба». Целование же плащаницы положено после утрени¹.

Богослужбная практика опередила уставные указания о выносе плащаницы в лучшую сторону. Исторический Христос скончался на кресте в пятницу в 9-м часу по восточному времяисчислению, что соответствует трем часам дня по общеевропейскому. Поскольку вечером в этот день у евреев начиналась пасха, а в пасху нельзя было оставлять распятых на крестах, они просили Пилата перебить распятым голени, чтобы ускорить их смерть. Когда же воины подошли с этой целью ко кресту Христа, то увидели, что Он уже скончался. С разрешения Пилата Иосиф с пришедшим Никодимом сняли тело и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают иудеи. «На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый... Там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко» (Ин. 19, 41–42). Итак, Русская Церковь, несмотря на полное отсутствие в Типиконе и Триоди постной в службах Великой Пятницы слова «плащаница», совершает в этот день вынос плащаницы в часы, соответствующие времени исторического погребения Христа.

Перенесение выноса плащаницы с утра Субботы на вечер Пятницы оставило открытым вопрос о времени перенесения плащаницы на престол, о котором в иерусалимских рукописных уставах XVI века было указание: «И абие братия (разумеется после великого словословия и чтения Евангелия в Великую Субботу) целуют Святое Евангелие и воздух, на немже образ положения во гроб Господа нашего Иисуса Христа, також целуют и полагают Святое Евангелие в олтари на святой трапезе, с нимже и воздух полагается на святой трапезе даже и до Фомины недели»². В силу этого указания одни уносили плащаницу в алтарь после литургии, другие оставляли ее на середине храма до вечера для целования народом, иные же уносили ее перед полунощницей.

Вопрос заключался не во времени перенесения, а в расхождении содержания обряда с богослужением.

Пасхальной утрени предшествует полунощница с чтением канона, первый тропарь которого начинается словами: «Господи Боже мой, исходное пение и надгробную Тебе песнь воспою». И здесь в богослужбной практике установился содержательный обряд перенесения

¹ Мансветов. Указ. соч. С. 323–356; Троицкий. Указ. соч. С. 55.

² Дмитриевский. Богослужение в XVI веке. С. 218.

плащаницы на престол с окончанием канона. После кондака «Бездну заключивый» и икоса «Содержай вся на крест вознесися» открываются Святые Врата и священнослужители выходят к плащанице. Иерей с кадилом и диакон со свечой трижды кадят вокруг плащаницы, когда же певцы запоют на катавасию ирмос 9-й песни «Не рыдай Мене, Мати», плащаницу поднимают и относят в алтарь, после чего Святые Врата закрываются и задергивается завеса. Совершается троекратное каждение вокруг престола. Оно начинается при закрытых Святых Вратах тихим пением священнослужителей стихир «Воскресение Твое, Христе Спасе, ангели поют на небесех». После первого отдергивают завесу, с вторичным звучность пения усиливается, а по окончании пения открываются Святые Врата. Третье каждение престола совершается с пением половины стихир «Воскресение Твое, Христе Спасе», народ же продолжает: «И нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славить». Священнослужители и хоругвеносцы под звон колоколов совершают крестный ход вокруг храма.

Кстати, позволю себе заметить, что троекратное каждение престола при закрытой завесе иерусалимского происхождения. Так начиналась в VII веке пасхальная литургия в храме Святого Воскресения. Служба также начиналась вечером после захода солнца при закрытых дверях храма. Троекратное каждение совершали вокруг кувуклии (часовни Гроба Господня). «В Великую Субботу вечером, когда солнце заходит, епископ, священники и диаконы входят во Святой Анастасис и затворяют за собою двери. Заготавливают три кадильницы и произносят ектению и молитву; епископ влагает в кадильницу фимиам и своими руками совершает каждение. Впереди идет епископ, за ним следуют священники и диаконы и с пением псалма „Воспойте Господеви песнь нову, пойте Господеви, вся земля” обходят кругом церкви. Придя ко входу в алтарь, произносят ектению и молитву с коленопреклонением, причем епископ говорит прокимен: „Ныне воскресну, глаголет Господь, ныне прославлюсь, ныне вознесусь”; стих: „Воспойте Господеви песнь нову”. Обходят церковь и поют вторично прокимен: „Буди имя Господне благословено”; стих: „Хвалите, рабы, Господа, хвалите имя Господне”. Придя ко входу в алтарь, произносят ектению и молитву и, поя псалом „Воспойте Господеви песнь нову, хвала Его”», обходят третий раз церковь. Возвратившись туда же, у входа в алтарь, произносят ектению и молитву. Епископ воздает лобзание священникам и диаконам. Благословляют свечи и зажигают лампы. После троекратного обхождения святой кувуклии следовала вечерня, пели „Господи, возвах” со стихирой гласа 8-го „Светися, светися,

Новый Иерусалиме”, далее — гимн „Свете тихий”, прокимен „Хвали, Иерусалиме, Господа”. Затем входили в алтарь и пели псалом „Воскресни, Боже, суди земли”. После 10 паремий начинали литургию. Пели тропарь „Христос воскрес»¹.

Еще один момент, связанный с великим входом. Во всех случаях, будет ли то архиерейская литургия или иерейская, священнослужители на пути ко Святым Вратам произносили 7-й стих из 23-го псалма: «Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь, врата вечная; и внидет Царь славы». Вступая же в алтарь, произносили: «Благословен Грядый во имя Господне. Бог Господь, и явился нам» (Пс. 117, 26. 27). В служебниках указывалось только начало стихов.

Как известно, стихи из 23-го псалма исполнялись на великом входе еще в ту пору, когда не существовало Херувимских. Их пели с респонсором «Аллилуиа». Их пели (и теперь поют) при освящении храма или престола, а когда-то пели ежегодно в день обновления храма, о чем пишет Симеон Солунский: «Необходимо совершать обновление и каждый год во всяком храме. Обновление надо совершать в благодарность Богу и для обновления благодати в Божественном храме; для большего сообщения нам и сохранение святыни; так установлено древним обычаем, как Евангелие свидетельствует о древнем храме. Об этом пишется во многих местах; об этом говорит и Богослов» (Ин. 10, 22)².

Но как попали в обряд великого входа стихи из 117-го псалма? Н. Одинцов по этому поводу писал: «Вариант этот зашел к нам, можно думать, из земель южнославянских. Основание для такого предположения дает нам сохранившийся до нашего времени служебник, печатанный в 1554 году в Венеции, несомненно, сербского происхождения, в чем убеждает нас как его правописание, так и место его происхождения. В этом именно служебнике мы находим указанный вариант»³.

Вполне возможно, что этот обряд вошел в русские служебники из сербского, но происхождение его не сербское, а греческое. Он имеется в илитарии Патмосской библиотеки № 719 XIII века, содержащем литургию Иоанна Златоуста. Здесь читаем: «Во время пения Херувимской иерей уходит в протесис и читает 25-й псалом „Суди ми, Господи” и трижды кадит Святые Дары, говоря: „Царю Небесный, мудрости вождю”. Затем, подняв их (Дары. — Н. У.), — „Вознесу Тя,

¹ Кекелидзе. Иерусалимский канонарь. С. 88–90.

² Симеон Солунский. (PG 155, сар. СХХI).

³ Одинцов. Порядок богослужения. С. 221.

Господи Боже мой”. И берет диакон дискос, а иерей — святой потир, и выходят. Когда же дойдут до Святых Врат, говорят (λέγουσιν): „Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь врата вечная” (в русском переводе — Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные). Сказав это, ненадолго останавливались, затем, входя, иерей говорил (λέγει): „Благословен Грядый во имя Господне. Бог Господь, и явился нам”. И поставив Святые Дары на святой престол, говорили (λέγουσι): „Возвеличите Господа со мною”, „Яко посреде учеников Твоих явился еси, Христе Боже”¹.

Литературным источником этого краткого обряда, связанного с великим входом, было окончание гомилии на Святую и Великую Пятницу под названием «Терзания ада», приписываемой Иоанну Златоусту, но у Миня отнесенной к категории *Spuria*. Вначале проповедник напоминает, что он накануне говорил о том, как Иуда сам пошел к первосвященникам с предложением предать им Иисуса и с каким коварством он предал Его в саду Гефсиманском. Затем он переходит к событиям Пятницы: как первосвященники искали лжесвидетелей, чтобы обвинить Христа в богохульстве, и как предали Его суду прокуратора. Довольно подробно излагает он допросы Пилата, который видел, что у него нет оснований осудить Христа на смерть, и как он пытался освободить Иисуса, но не устоял в этом, и совершилось то, что было предопределено. Поскольку Адам был прельщен деревом, нужно было и потомков Адама спасти деревом. И Бог почил в седьмой день от дел творения, чтобы в седьмой день освободить Адама из ада. Далее он говорит, что смерть Христа сопровождалась знаменьями: солнце померкло, земля заколебалась и завеса в храме разорвалась с верхнего края до нижнего. От этих стихийных ужасов ад содрогался, закрыл решетки и поставил железные болты. И вот Господь входит в ад, изгоняет дьявола. Ангельские силы присоединяются к погоне. «Смотрите, — говорит проповедник, — двери закрыты, но ангельские силы кричат перед закрытыми дверями: „Бросьте ваши затворы, и пусть будут подняты вечные двери, и Царь славы войдет туда” (см. Пс. 23, 7). Ад изнутри спрашивает: „Кто Он, тот Царь славы?” (23, 8a). Ангелы снова кричат: „Выше проход, и пусть будут подняты вечные двери и Царь славы войдет ими” (Пс. 23, 8). Ад снова спрашивает: „А кто Он, этот Царь славы?” (23, 10a). Ангелы ему отвечают: „Он есть Господин Множеств, Он есть Царь славы” (23, 10b). Ад спрашивает: „Кто Этот, на Которого

¹ Дмитриевский. Описание, II. С. 173.

вы ссылаетесь, и что Ему здесь надо?» Силы (ангельские) продолжают: „Поднимите ваши решетки, и пусть поднимутся вечные двери, чтобы мог войти Царь славы!” И пророки, услышав голос Царя, радуются и ликуют... Все радуются и говорят аду: „Откройте ваши двери, чтобы Царь славы мог войти”. И Господь встал и внезапно появился в аду... Пророки пришли, чтобы встретить Его, радуясь и говоря: „Благословен Грядый во имя Господне! осанна в вышних!”» (Мф. 21, 9; Мк. 11, 9, 10; Лк. 19, 38; Ин. 12, 13)¹.

Эта гомилия датируется 424–425 годами. Источниками ее были Евангелия, апокрифические «Акты Пилата» и «Схождение Христа в преисподнюю» из евангелия Никодима². Вместе с тем большое влияние на гомилию оказало «Огласительное слово Иоанна Златоуста во святой и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего воскресения», которое Златоуст заканчивает обращением к аду: «„Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа?” [ср. 1 Кор. 15, 55] Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе. Христос бо, востав от мертвых, начаток усопших бысть. Тому слава и держава во веки веков. Аминь»³.

Если толкование великого входа Феодором Мопсуестийским из-за его крайнего натурализма оставляет тяжелое впечатление, то гомилия «Терзание ада» утверждает христианина в уповании жизни вечной. Великий вход — кульминационный пункт литургии как действия и молитвенной сосредоточенности ввиду приближающегося таинства Евхаристии. Все существующие в Православной Церкви четыре Херувимских в тех или иных выражениях напоминают нам об этом таинственном моменте. В гимне «Иже херувимы» Церковь призывает нас отложить всякую житейскую заботу и петь вместе с ангелами Трисвятую песнь и таким образом приготовиться к принятию Христа в причащении Святых Таин. В тропаре «Вечери Твоея тайныя» испрашивается участие присутствующих в храме в новой Тайной вечере — Евхаристии настоящего дня. В гимне «Ныне силы небесныя» Церковь призывает приступить к святой чаше с верою и любовью, чтобы быть причастными жизни вечной. В стихире «Да молчит всякая плоть человека» само священнодействие

¹ Иоанн Златоуст. * [Пс. — Евсевий Александрийский]. Терзания ада (PG 62, 722–723).

² Hennecke. Neutestamentliche Apokryphen. P. 330–358. Обстоятельный перечень литературы у Тафта (The Great Entrance. P. 106).

³ Пентикостарион.

великого входа указывает нам на присутствие Господа как совершителя Евхаристии.

Это истины общецерковные, и они существовали в Церкви до произнесения неизвестным проповедником гомилии «Герзание ада». Он только оформил их в гомилетическом стиле своей проповеди. Обрядовая сторона великого входа, как он изложен в Патмосской рукописи № 719, служила образным воплощением этих вероучительных истин, как в настоящее время плащаница является образным воплощением истины погребения Христа Спасителя.

Несколько слов о фразе «Благословен Грядый во имя Господне», которую в Чиновнике архиерейского священнослужения указано произносить тайно архиерею после того, как он трижды покадит дискос, прежде чем снять его с головы протодиакона.

В XIV–XV веках распространяется «Диатаксис» патриарха Константинопольского Филофея (1354–1355 и 1362 [1364]–1376) как на греческом языке, так и в переводе на славянский. Проф. Н. Красносельцев опубликовал найденный им в Ватиканской библиотеке славянский служебник № 14 конца XIV – начала XV века, в котором не указано произнесение стихов из 23-го псалма, а [указан] лишь [стих] «Благословен Грядый во имя Господне. Бог Господь, и явился нам». Этот стих произносили священник и диакон, входя в Святые Врата¹. Другой список — бывшей Московской синодальной библиотеки № 344 (601) (ныне ГИМ, Синод. собр.), переписанный митрополитом Московским Киприаном (1380–1382 и 1390–1406), — также не имеет стихов из 23-го псалма, но сохраняет стих «Благословен Грядый во имя Господне. Бог Господь, и явился нам»². В обоих случаях по поставлении Даров на престол читается полностью один раз тропарь «Благообразный Иосиф... но воскрес в третий день, Спасе, даруяй миру велию милость». Это одна группа диатаксисов.

Вторую группу составят диатаксисы афонских монастырей: Ватопедского № 133 (744), который проф. Красносельцев датирует XIV веком, но не позднее 60-х годов, Пантелеимоновского № 421 1545 года и № 435 середины XVI века³. В рукописях сказано: «И когда дойдут до Святых Врат, иерей входит, медленно говоря: „Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь, врата вечная; и внидет Царь славы”. По поставлении же Даров на престол читает: „Благообразный Иосиф”» до „покрыв положи”»⁴.

¹ Красносельцев. Сведения. С. 185.

² Красносельцев. Материалы. С. 61. || ³ Там же. С. 60–85. || ⁴ Там же. С. 60.

Третью группу составляют рукописи Синайской библиотеки № 986 XV века и Александрийской библиотеки № 1070 XVI века. Согласно этим рукописям, «диакон, достигнув Святых Врат, ненадолго останавливается и медленно говорит: „Возьмите, врата, князи ваша, и возьмитесь, врата вечная; и внидет Царь славы”. Иерей, отвечая, говорит: „Бог Господь и явился нам. Благословен Грядый во имя Господне” и „Благообразный Иосиф” до „покрыв положи” и еще тропари: „Яко Живоносец, яко рая”, „Вышняго освященное”»¹. В Александрийской рукописи двух последних тропарей нет, относительно же обряда (входа) имеется приписка: „Возьмите, врата, князи ваша” теперь не говорится, потому что блаженнейший кир Иоасаф пишет „только Бог Господь и Благообразный”»².

В другом греческом сборнике (Ватиканской библиотеки № 573, писанном разным почерком в XIV—XVI веках), также имеется диатаксис, не принадлежащий патриарху Филофею, вовсе не зависимый от его Диатаксиса и, по-видимому, употреблявшийся в такой местности, куда влияние Филофеевского устава в XV веке еще не проникло. Здесь читаем: «Когда же достигнут до Святых Преддверий, диакон, войдя, полагает дискос на святой трапезе. Иерей же немного стоит перед Святыми Вратами, говоря „Возьмите, врата, князи ваша” до конца. Диакон же, обратясь, кадит крестообразно иерея, говоря „Благословен Грядый”, затем — „Помяни и меня, владыко”. Иерей же — „Помянет тя Господь Бог”. И, войдя, говорит „Благообразный Иосиф” до „покрыв положи”. Затем сам поставляет потир на святой трапезе и говорит „Тогда возложат на алтарь Твой”. Затем снимает покровцы с дискоса и чаши и покрывает их воздухом. Покрыв же, кадит Дары, говоря „Благословен Грядый” и еще „Бог Господь, и явился”. Затем — „Благословена слава Господня из дома святаго”»³.

В греческом евхологионе 1566 года из личной библиотеки проф. А. С. Павлова об этом обряде читаем: «Должно знать, что иерей не должен касаться ногой больных, которые, как это имеет обычай, лежат на середине храма, когда вносятся Дары, потому что очень опасно упасть. Но он может молиться о них. Когда же приходят к Святым Вратам, иерей идет медленнее, предшествующий же диакон ставит святой дискос на святой трапезе. Сам же, обратясь, кадит иерею. Сам же входящий иерей говорит: „Возьмите, врата, князи ваша”, — и первый иерей принимает святые (Дары. — Н. У.).

¹ Дмитриевский. Описание, II. С. 610.

² Там же. См. примеч. 5 и 6.

³ Красносельцев. Указ. соч. С. 60.

Диакон же говорит: „Благословен Грядый во имя Господне. Бог Господь, и явился нам”».

Знаменательна далее приписка: «Должно знать, что в Великой церкви не говорят „Возьмите, врата”, но входящий иерей или иереи на солее говорят то же самое: „Благословен Грядый во имя Господне”»¹.

В задачу автора не входило установление классификации вариантов рассматриваемого обряда перенесения Даров на престол. Вряд ли возможна такая классификация вообще. Автор остановился на этом как на материале, иллюстрирующем модификацию данного обряда. К XVI веку, как видим, в Греческой Церкви исчезает чтение стихов «Возьмите, врата, князи ваша», но сохраняется стих 117-го псалма «Благословен Грядый во имя Господне. Бог Господь, и явился нам». В таком виде изложен этот обряд в «Чине Божественных литургий», написанном патриархом Константинопольским Афанасием Пателарием в 1653 году и одобренном прибывшими в Москву для участия в Соборе 1667 года патриархами Паисием Александрийским и Макарием Антиохийским. Но в чине, как принято вообще в манускриптах уставного значения, было написано только начало стиха. «И архиерей изыдет пред Царския Двери, нося омофорий, и кадит святыи дискос, и, сотворив метание, глаголя втай „Благословен Грядый во имя Господне”»².

При издании в 1677 году «Чиновника архиерейского служения» справщики незначительно корректировали текст патриарха Афанасия. Вместо «и архиерей изыдет пред Царския Двери, нося омофорий» написали: «и архиерей исходит пред Царския Врата» (слова — «нося омофорий» опущены). В следующей фразе «и кадит святыи дискос и, сотворив метание, глаголя втай» после слова «дискос» вставили «трици, по чину». По-видимому, они обращали внимание на мелкие расхождения в константинопольском и московском обрядах и поэтому изъяли «нося омофорий» и вставили о каждении «трици, по чину», не придав значения тому, что у патриарха Афанасия дана только половина стиха «Благословен Грядый во имя Господне»³. Если бы они дополнили недостающую часть «Бог Господь, и явился нам», тогда было бы понятно, к кому обращены эти слова и какое значение они имеют во всем контексте обряда великого входа.

¹ Муретов. История чинопоследования литургии. С. 92–93.

² Деяния Московских Соборов. Л. 52 об.

³ Муретов. Указ. соч.; Дмитриевский. Отзыв: Орлов.



ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ЦЕЛОВАНИЕ СВЯТЫХ (ПОЦЕЛУЙ МИРА)

Великий вход — это древний акт приношения хлебов и вина на престол для их освящения как Евхаристических Даров. Исторически он был связан с тремя компонентами: 1) тайным чтением предстоятелем молитвы «Никтоже достоин», 2) омовением рук священнослужителей и 3) поцелуем мира, или, что то же, целованием святых. Компоненты одновременного происхождения и за длительное время их существования подвергались модификации. Поэтому, чтобы представить историю их возникновения и модификации, мы должны рассматривать их в том порядке, в каком они возникли.

ПОЦЕЛУЙ МИРА

Поцелуй мира — самый ранний из перечисленных компонентов. Он ведет свое начало от иудейского поцелуя, которым обычно евреи приветствовали гостей во время братской трапезы.

Евангелист Лука описывает эпизод, имевший место в доме фарисея Симона, пригласившего Господа на ужин. Пришедшая в дом женщина-грешница, стоя позади Иисуса, стала плача обливаться слезами Его ноги и отирать их волосами своей головы, целовала их и мазала миром. Фарисей же, видя это, «сказал сам в себе: Если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница». Христос сказал ему: «Симон! Я имею нечто сказать тебе: ...видишь ли ты эту женщину? Я пришел в твой дом, и ты воды Мне на ноги не дал; а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отёрла; ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги. А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много» (Лк. 7, 39. 44—47). Апостол Павел наставлял христиан: «Приветствуйте друг друга святым целованием» (см. 2 Кор. 13, 12).

Первое историческое свидетельство о существовании у христиан поцелуя во время богослужения дошло до нас в первой Апологии

мученика Иустина Философа. Он говорит, что человека, уверовавшего и принявшего крещение, члены общины вели «к так называемым братьям в их собрание для того, чтобы с усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном, и о всех других повсюду находящихся, чтобы нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами, исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга целованием»¹.

Вторым нашим источником является «Апостольское предание» св. Ипполита Римского, написанное около 215 года².

Во время св. Ипполита в Церкви уже существовали катехизаторские поучения для готовящихся к принятию крещения. На этих поучениях могли присутствовать и крестившиеся. Тем и другим Ипполит посвящает особую главу «О молитве тех, кто слушает слово»³. Как ревностный хранитель апостольских преданий, Ипполит не позволяет оглашаемым молиться вместе с верными. Помня, что Иуда предал Христа поцелуем после того, как он взял на Тайной вечере из рук Учителя кусок хлеба и в него вошел сатана (Ин. 13, 27), Ипполит категорически запрещает оглашаемым молиться вместе с верными, потому что общая молитва должна завершаться поцелуем. Целование же некрещеных «еще не свято»⁴, поскольку они сами, не будучи крещеными, не имеют дара Духа Святого. Основанием для запрещения совместной молитвы некрещенных с крещеными служили слова апостола Павла о даровании в крещении дара Духа Святого, без которого человек не может исповедовать Иисуса Христа Господом, т. е. Сыном Божиим: «Никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3).

Вместе с тем св. Ипполит имеет в виду оградить святость поцелуя мира и в тех собраниях, где присутствуют только верные: «Верные же пусть приветствуют друг друга: мужчины — мужчин, и женщины — женщин, но мужчины пусть не приветствуют женщин»⁵.

Первый поцелуй крещаемому давал епископ после того, как тот выйдет из воды. Епископ наливал освященный елей себе на руку и, возлагая ее на голову новопросвещенного, говорил: «Помазываю тебя святым елеем во имя Господа Отца Вседержителя и Иисуса

¹ *Иустин Философ*. I Апология, LXV. (PG 6, 428).

² *Ипполит Римский*. Апостольское предание.

³ Там же. XVII. || ^{4,5} Там же. IV* [XIV].

Христа и Святого Духа». И, помазав лоб его, давал ему первый братский поцелуй¹. Так епископ совершал помазание каждого из новопросвещенных в отдельности.

Изложив порядок завершения крещения, Ипполит далее пишет: «И с этого времени пусть молятся они вместе со всем народом. Молиться же с верными прежде, чем они исполнят всё это, они не должны. После молитвы пусть дают им (т. е. новопросвещенным. — *Н. У.*) целование мира². Поэтому современник Ипполита Тертуллиан, пресвитер Карфагенской церкви, называет поцелуй мира печатью молитвы (*signaculum orationis*)³.

Третьим нашим источником служит «Страдание святой Перпетуи», в котором многократно упоминается «поцелуй мира», или «целование святых».

Несколько слов об истории появления этого литературного памятника. После ужасного гонения на христиан императора Марка Аврелия (160–180) правление его преемников Коммода (180–192) и Септимия Севера (193–211) можно назвать климатом постепенного изменения религиозной политики императоров в пользу христиан. Курс настолько сместился вправо, что в народе ходила молва, якобы оба императора были тайными христианами. Карфагенский пресвитер Тертуллиан, юрист по образованию и автор многих трактатов, писал о Септимии Севере, что этот император не только не преследовал христиан, но «еще дал свидетельство в их пользу и противостоял ярости народной, направленной против них»⁴. Возможно, что под этим свидетельством Тертуллиан имел в виду изданный в 202 году закон, запрещающий под страхом смертной казни прозелитизм как в иудейство, так и в христианство. Согласно этому закону, принявшие крещение до его издания не подвергались преследованию.

Закон, распространявшийся только на принявших крещение после его издания, являлся косвенным признанием законности существования христианства вообще, и в этом смысле можно понять выражение Тертуллиана как одобряющее закон, имеющий для христиан значение гаранта свободы их вероисповедания.

Что же касается строжайшего запрещения под страхом смертной казни принимать крещение после издания закона, то в данном случае

^{1,2} Там же. XXI.

³ Тертуллиан. *De oratione*, XIX* [XVIII].

⁴ Он же. К Скапуле, IV.

император шел на компромисс с кровожадными низами населения, недовольными его либерализмом по отношению к христианам.

В том же 202 году в Карфагене были арестованы: молодая женщина на 22 лет, недавно овдовевшая и имеющая грудного ребенка, — дочь знатных родителей, благородного воспитания и высокообразованная Перпетуя, ее брат Сатур, ее рабыня Фелицитата и ее муж Ревокат, еще два молодых человека — Сатурнин и Секунд¹.

В основе «Страдания» лежит личный дневник Перпетуи (гл. II–X)².

Последнюю из этих глав она написала после вынесения ей смертного приговора под впечатлением сновидения, в котором она боролась с чудовищем и одержала над ним победу. Здесь она оставила последнюю запись: «Вот я записала все, что происходило со мной до дня представлений. Поймите меня, что не со зверем я боролась, но сражалась с дьяволом; и победила его. Это я написала для любочестивых; то же, что будет в амфитеатре, пусть напишет желающий»³. Главы XI–XIII, в которых описан сон Сатура, принадлежат последнему⁴.

Кто же приписал I главу, имеющую значение предисловия к «Страданию», и последние главы, с XIV по XXI, в которых описываются страдания мучеников в амфитеатре? Сходство языка, синтаксиса, терминологии и идей между трудами Тертуллиана «К мученикам», «О терпении» — и «Страданием мучениц Перпетуи и Фелицитаты» (так иногда называется «Страдание» мученицы Перпетуи) не вызывает сомнений. Он же вписал в начале XI главы фразу, связующую описание сновидения Сатура с предсмертными

¹ Единственным источником моих сведений о карфагенских мучениках служит труд: *Robinson. The Passion of S. Perpetua* (иначе в тексте — «Страдание»).

В последнем указано пять человек оглашаемых, заключенных в тюрьму: Ревокат и его жена Фелицитата, Сатурнин и Секунд и двадцатидвухлетняя вдова Перпетуя. Квастен же считает — шесть человек. Шестым он называет брата Перпетуи Сатура. У А. Робинсона в четвертой главе «Страдания» уже приведен разговор Сатура с Перпетуей, в котором Сатур просит сестру помолиться Богу, чтобы Он открыл ей дальнейшую судьбу ее. Затем приводится сон Перпетуи, из которого сестра и брат узнают, что им предстоит мученическая кончина. В последующем тексте «Страдания» Сатур — действующая личность и, в конечном счете, мученик. Пишущий эти строки не ставит своей целью разрешить это очевидное противоречие прежде всего потому, что ему недоступно новейшее издание «Страдания» (*Shewring. The Passion of S. S. Perpetua and Felicity*); для ответа же на интересующие его литургические вопросы, кажется, достаточно сведений, имеющих в издании А. Робинсона. Из этого труда мы будем пользоваться латинским текстом, в отдельных же случаях, требующих уточнения, будем делать сноски на *Quasten. Patrology*, I.

² *Quasten. Patrology*, I. P. 181.

³ *Robinson. The Passion of S. Perpetua*, X. P. 78. || ⁴ *Ibid.* XII. P. 80.

словами Перпетуи (гл. X)¹: «Sed et Satorus benedictus hanc visionem suam edidit, quam ipse conscripsit».

«Страдание» написано на латинском и греческом языках. В тридцатых годах текущего [XX] столетия известный немецкий византолог Г. ван Бекк высказал предположение, что латинский и греческий списки «Страдания» принадлежат одному и тому же лицу. Но это мнение не нашло поддержки среди ученых, так как сравнение латинского и греческого текстов в главах XVI, 3 и XXI, 2 показало, что латинский текст был оригиналом, а греческий — переводом, потому что перифраз данных мест может быть понят только в латинском тексте². Дж. Квастен высоко ценит «Страдание» как одно из лучших произведений древнехристианской литературы и уникам, вышедший из-под пера самих мучеников³.

Подробные сведения о мученической кончине Перпетуи Тертуллиан мог получить от оглашаемого Рустика, который присутствовал в амфитеатре и разговаривал с самой мученицей, когда она пришла в сознание после ранений ее дикой коровой⁴. О кончине же Сатура он мог узнать со всеми подробностями от начальника тюремной охраны Пудента, о котором Перпетуя после вынесения смертного приговора ей, Сатуре и их друзьям оставила в дневнике запись: «По прошествии нескольких дней Пудент, начальник тюремной охраны, видя, что Бог покровительствует нам, оказал нам великую честь, позволив нашим братьям приходить к нам и утешать нас и самим утешаться»⁵. После боя с дикой коровой пришедшая в сознание Перпетуя «позвала к себе своего брата и другого оглашаемого и сказала им: „Стойте в вере, любите друг друга и не смущайтесь моими страданиями”»⁶.

Кто же был тот оглашаемый, которого вместе с братом позвала Перпетуя? Об этом мы узнаем из дальнейшего текста «Страдания». Здесь читаем: «В это же время, т. е. простившись с Перпетуей, Сатур, войдя в другой портик с начальником тюремной охраны Пудентом, сказал ему: „Разве я не говорил тебе раньше, что звери мне ничего не сделают? Веруй от всего сердца. Я умру только от леопарда”. И действительно, в конце спектакля леопард, бросившись на него, одним ударом зубов ранил его так сильно, что кровь полилась большой струей, и народ кричал ему: „Вот крещающийся во второй раз!” Переверни здорового! Переверни здорового! Чтобы встал здоровым,

¹ Quasten. Op. cit. P. 181. || ² Ibid. P. 182. || ³ Ibid. P. 181.

⁴ Robinson. Op. cit., XX. P. 90.

⁵ Ibid. XIX. P. 74. || ⁶ Ibid. XX. P. 92. || ⁷ Ibid. XX. P. 92.

который был вымыт на этом месте!» Сатур же, обратившись к Пуденту, сказал: „Прощай, мой друг! Помни о моей вере и подражай ей, пусть не смущает тебя моя смерть, но ободряет и укрепляет на страдания”. Сняв со своего пальца перстень, он окунул его в своей крови и, подавая Пуденту, сказал: „Прими его как залог нашей дружбы, носи его из любви ко мне, и пусть кровь, которой он обагрен, напоминает тебе, что сегодня я пролил ее ради Иисуса Христа”. Его отнесли в помещение, где лежали не умершие от своих ран»¹.

Церковно-историческая наука не знает второго документа, подобного «Страданию мучениц Перпетуи и Фелицитаты», весьма значительная часть которого была бы написана собственноручно узниками в ожидании ими «нового рождения» (так называли христиане день кончины мучеников). Содержание «Страдания» имеет большое значение для истории христианства, для понимания психологии мучеников, переносивших страшные страдания и мужественно умиравших. В сновидениях же, которые описали сами узники, мы видим небесную Евхаристию, доброго пастыря (Ин. 10, 11.14), кормящего своих овец молоком, видим целование святых, что не сохранилось ни в описаниях, ни в изображениях. В этом отношении «Страдание» является для науки источником, на основании сведений которого можно получить хотя бы относительно верное представление об интересующем нас обряде раннехристианского богослужения.

За несколько дней до первого сновидения Перпетуя и все заключенные одновременно с ней были крещены (христиане пользовались возможностью за деньги, которые они давали тюремной охране, провести в тюрьму священника, который оглашал и крестил там желающих)². О первом сновидении, которого она сподобилась после крещения, она записала: «Я видела золотую лестницу, чрезвычайно высокую, которая доходила от земли до неба, но такую узкую, что по ней можно было восходить только поодиночке, потому что ее бока были увешаны и утыканы острыми мечами, охотничьими ножами, дротиками, косами, кинжалами и длинными пиками, так что если пойти по ней без осторожности и опустив глаза вниз, то нельзя остаться неповрежденным. Внизу у лестницы сидел страшный дракон³,

¹ *Robinson. The Passion of S. Perpetua*, XX. || ² *Ibid.* III. P. 64.

³ Дракон (греч. δράκων, δράκοντος) — производное от глагола дрῆκω (буд. 2 — дрῆκω), буквально — «зорко смотрящий», «поражающий взглядом». Термин взят из зоологии пресмыкающихся, например удавов, которые гипнотизируют животных, и те под влиянием гипноза сами лезут в пасть. В христианской письменности так называется диавол, который внушает греховные мысли людям, и последние под действием дьявольского внушения впадают в грех (см. грехопадение Евы — Быт. 3, 1–7; Иуды — Лк. 22; 1–6).

который готов был броситься на каждого, кто хотел подойти к лестнице. Сатур все время домогался войти и вошел первым. Поднявшись на последнюю ступеньку, он обратился ко мне: „Перпетуя, я жду тебя, но опасайся, чтобы дракон не поглотил тебя”. Я крикнула брату: „Я не боюсь его”, — и с именем Господа Иисуса Христа решила идти. Дракон отвернулся, и когда я делала первый шаг на лестницу, наступила на него, как на ступеньку. Взойдя на лестницу, я оказалась в большом саду, среди которого стоял благообразный человек в одежде пастуха, волосы у него были белы, как снег, около него стояло стадо овец, которых он доил. Здесь же стояли бесчисленные тысячи лиц, одетых в белые одежды. Наклонив голову и назвав меня по имени, он сказал мне: „Ты, дочь моя, хорошо прошла”. И дал мне молока, которое только что надоил. Оно было так густо, как сыр. И я, сложив руки, приняла его и съела. И все стоящие кругом сказали: „Аминь”»¹.

Второй ее сон — он же и последний перед смертью в амфитеатре. Вот что она писала: «Накануне представлений я видела сон. Мне показалось, что диакон Помпон подошел к воротам нашей тюрьмы, громко застучал в них и я выбежала, чтобы отворить ему их. Он был одет в белую одежду из очень дорогой материи и украшенную по краям множеством золотых гранаток. Он сказал мне: „Перпетуя, я жду тебя; пойдём”. И взял меня за руку, и мы пошли по узкой и тернистой дороге. Сделав несколько поворотов, мы пришли к амфитеатру. Он привел меня на середину и говорит мне: „Не бойся, я приду сражаться вместе с тобой и за тебя”, — и ушел. Так как я была уверена, что мне придется быть со зверями, мне было непонятно, почему не выпускают зверей против меня. В это время появился египтянин² ужасно отвратительной наружности, который с толпой подобных ему безобразных двигался ко мне и предложил бороться. Тотчас явились ко мне с услугами весьма добрые молодые люди. Они сняли с меня одежду, и я почувствовала себя мужественной и сделалась сильным ратоборцем. Эти молодые люди намазали меня маслом, как полагалось мазаться тем, которые

¹ *Robinson. Op. cit., IV. P. 66, 68.*

² В Евангелии много раз упоминаются духи нечистые (Мф. 10, 1; Мк. 1, 27; 3, 11; 5, 13; 9, 25; Лк. 4, 33; Деян. 8, 7), что нашло отражение в церковной живописи. Ангелы Божии изображаются в белых одеждах, с нимбом над головой. Нечистые духи — с черным телом, с рогами. Наглядное представление о тех и других складывалось на основе сведений о народах белой и черной расы. Отсюда в житийной литературе возникло название нечистых духов эфиопами. Такого же происхождения и название в «Страданиях» диавола египтянином.

вступали в борьбу или в бой. И когда я готова была вступить, ко мне подошел человек высокого роста и осанистый. На нем была пурпуровая одежда со множеством складок и с бриллиантовой застежкой. У него в руках была трость, какую носят управители на играх, и зеленая ветвь с золотыми яблоками. Приказав всем молчать, он сказал: „Если египтянин одержит победу над женщиной, то ему будет позволено убить ее. Но если женщина окажется победительницей египтянина, в таком случае она получит эту ветвь и эти золотые яблоки”. Сказав это, он занял свое место. Мы схватились с египтянином и начали борьбу. Он старался свалить меня, а я избегала его хитростей и наносила ему удары в лицо. Я чувствовала себя как бы поднявшейся на воздух, и мне было легко поражать противника. Видя, что борьба может затянуться, я сложила свои руки так, что пальцы одной заходили между пальцами другой, и опустила их на голову египтянина. Он упал на песок. Зрители аплодировали мне, а мои добрые защитники запели, и их мелодия смешивалась с аплодисментами народа. Я подошла к наблюдателю игр, который был свидетелем моей борьбы, и получила ветвь с золотыми яблоками. Вручая мне эту ветвь, он сказал: „Дочь моя! Да будет мир с тобою вечно!”¹ Я вышла из амфитеатра воротами, которые называются Санвивариумом².

Как было сказано выше, главы XI–XIII были написаны братом Перпетуи Сатуром. Сатуру тоже снился сон, в котором он и его сестра Перпетуя присутствовали на небесном богослужении и участвовали в обряде целования святых. «И мы шли близ какого-то места, имеющего стены, словно сделанные из света, и из дверей этого места вышли четыре ангела, которые одели нас в белые одежды; и мы шли и слышали настойчивые голоса непрерывно говорящих: „Свят, Свят, Свят”. И мы видим сидящего на этом месте какого-то человека убеленного, локоны которого подобны снегу и свежести лица его, ноги же его невидимы. И справа, и слева от него — по четыре старца, а за ним — множество пресвитеров. Когда же мы были приведены и стали перед троном, четыре ангела приподняли нас, и мы поцеловали его, и он возложил на нас руки.

¹ *Robinson. The Passion of S. Perpetua*, X. P. 74, 76, 78.

² Санвивариум — производное от лат. *sanus* — «здоровый» и *vivus* — «живой». В греческом тексте ему соответствует ζωτικῆ — прилагательное от слова ἡ ζωή — «жизнь», что соответствует русскому ряду выразительных слов: животворящий, оживляющий, наделяющий жизнью, полный жизни. Название символическое, имеет в виду жизнь вечную.

И прочие пресвитеры сказали: „Станьте, будем стоять и творить мир”. И после обмена поцелуем старейшие служители сказали нам: „Идите и радуйтесь”. И я спросил: „Перпетуя, какое ты имеешь желание?” Она сказала: „Благодарение Богу за то, что я во плоти была с благодатью, теперь же хочу больше”¹.

Мы остановились на последнем дне жизни мучеников. Подходим к последнему часу ее. После небольшого перерыва кровожадная масса стала требовать, как она всегда это делала, чтобы недобитых страдальцев выдали гладиаторам. По ее требованию на арену были выведены и карфагенские мученики. Они все вместе стали и без видимого волнения и слез дали друг другу последний братский поцелуй и отдались в руки гладиаторов. Сатур скончался первым, как и сказано было ему во сне Перпетуи, что он первым преодолел устрашения дракона и поднялся на лестницу, ведущую на небо. Дольше всех мучилась Перпетуя. Она попала в руки неопытного гладиатора. Его дрожащая рука наносила ей раны, от которых она чувствовала боль, но не могла умереть. Тогда она сама поднесла его нож к своей шее и показала ему, куда надо вонзить его, что он и сделал². Это было 7 марта 202 года.

Римские зрелищные представления отличались жестокостью, доходящей до кровожадности. В особенности это проявлялось по отношению к христианам. О последних мало знали, и сами христиане не афишировали ни своей жизни, ни богослужения. «Понаслышке» о них говорили, что они на своих собраниях пьют кровь младенцев и занимаются колдовством, так что могут уйти при закрытых дверях, могут показаться мертвыми и потом встать живыми. Эти искаженные представления о христианах, их богослужении и вере беспокоили темную массу, и терзание христиан дикими животными вызывало еще большую ненависть к мученикам. Поэтому они требовали, чтобы недобитых вновь выводили на арену. Более того, когда на арене не оставалось ни одного живого, мертвых выносили на середину с тем, чтобы, когда гладиатор пронзит тело каждого мертвеца, каждый зритель своими глазами мог убедиться в том, что все осужденные на растерзание умерщвлены.

Описав кровожадность язычников и трусость их перед трупами, Тертуллиан краткими словами противопоставляет им мужественную смерть мучеников: «Прежде чем это (произошло), они дали друг другу общий поцелуй, чтобы их страдание составило торжество

¹ *Robinson. Op. cit.*, XII. P. 80. || ² *Ibid.* XXI. P. 94.

мира» (*ante quam osculante invicem, ut martyrium per solemnia pacis consummarent*)¹.

Это мир Христов, который Он дал апостолам в прощальной беседе с ними: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27). Источником этого мира является любовь не только к родным и добрым знакомым, но и ко всем людям вне зависимости от их национальности и вероисповедания, возраста и пола. Иоанн Богослов указывает на такую любовь как на путь к познанию Бога. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь... Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем... Кто говорит: „я люблю Бога“, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит» (1 Ин. 4, 8.16.20).

Апостол Павел перечисляет духовные плоды христианской любви: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22–23). «На таких нет закона» (стих 23), т. е. если ветхозаветный человек мог считать добродетель как некую заслугу перед Богом, то для христианина все эти добродетели являются потребностью его души и поэтому не могут быть исчисляемы. Высшую ступень добродетели имеют «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (стих 24). Свое наставление апостол заканчивает словами: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны. Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать» (стихи 25–26). Это минимум тех нравственных качеств, без которых не может быть христианского отношения к людям.

В гомилии LXXVIII на Евангелие Иоанна Богослова Златоуст говорит: «Ничто не может сравниться с единомыслием и согласием. При этом и один бывает равен многим... Видишь ли необыкновенную силу любви... Чего не может сделать природа, то может сделать любовь. Одной частью он будет здесь, а другой там, или, лучше, он весь здесь и весь там... Поэтому-то и в таинствах мы целуем друг друга, чтобы нам, многим, быть едино»².

Он же в четвертой беседе «О Непостижимом» говорит о времени совершения обряда и его значении. «Это повелевает всем диакон, когда говорит: „Прямо станем добре“, и это установлено не напрасно

¹ *Robinson. The Passion of S. Perpetua*, XII. P. 92.

² *Иоанн Златоуст. Беседа LXXVIII на Евангелие Иоанна.*

и не без причины... В послании он (апостол Павел. — *Н. У.*), обращаясь к людям павшим и отчаявшимся под бременем несчастий, говорит: „Итак укрепите опустившиеся руки и ослабевшие колени” (Евр. 12, 12)... Неужели он говорит о руках и ногах телесных? Нет, он беседует не со скороходами и не с борцами... Представь, близ кого ты стоишь, с кем будешь призывать Бога, — с херувимами! Для того нам и повелевается в это время стоять добре, ибо стоять добре значит не что иное, как стоять так, как следует человеку стоять перед Богом»¹.

К. А. Свайнсон полагает, что эти слова искони были началом этого обряда². Предположение Свайнсона подтверждается описанием сновидения Сатура, в котором он видел себя и Перпетую присутствующими на небесном синаксисте, где обряд целования святых начинался словами пресвитеров: «Станьте, будем стоять и творить мир». Возможно, что такими словами обряд целования святых начинался уже во II веке.

Несколько слов о причащении молоком из рук «добротного пастыря», которого удостоилась Перпетуя в сновидении. Идеиную основу для причащения молоком дали слова апостола Петра: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение, ибо вы вкусили, что благ Господь» (1 Пет. 2, 2–3).

В «Апостольском предании» сказано, что после того, как будет дано целование мира, диаконы приносят епископу приношение (хлеб), чашу со смешанным вином и молоко, смешанное с медом, что означает полноту обетования, данного отцам, когда Он сказал: «Дам вам землю, источающую молоко и мед», которую и дал — Тело Свое — Христос, от Которого, подобно маленьким детям, питаются верующие, превращая горечь сердца в сладость Слова, вода также в приношении — знак омовения, чтобы и внутренний человек, т. е. духовное начало, получило то же, что и тело³.

Причащение совершалось так. Преломив хлеб, епископ давал каждому кусочек и при этом говорил: «Хлеб небесный во Христе Иисусе»; принимающий отвечал: «Аминь». Три пресвитера или диаконы стояли с чашами. Первым стоял держащий чашу с водой. Он говорил: «Во имя Бога Отца всемогущего». Причастник делал три глотка

¹ Он же. Беседа IV [против Аномеев] «О Непостижимом».

² Swainson. The Greek Liturgies. P. 244; not. 1.

³ Ипполит Римский. Апостольское предание, XXI.

из чаши и говорил: «Аминь». Вторая чаша была с молоком, растворенным медом. Державший ее говорил: «И во имя Господа Иисуса Христа». Причащающийся делал три глотка и говорил: «Аминь». Третья чаша была с вином, растворенным водой. Державший ее говорил: «И во имя Святого Духа и Святой Церкви». Причащающийся делал три глотка и говорил: «Аминь»¹.

Читателя может смутить столь сложный обряд причащения и сам порядок его. После принятия причастником Тела Христова ему преподавалась вода, затем — молоко, растворенное медом, и напоследок — чаша Святой Крови. Это не что иное, как древнейший вид Евхаристии, о котором писал апостол Павел к коринфским христианам (1 Кор. 11, 20–34). В то время Евхаристия соединялась с вечерней трапезой, на которой сначала предлагался хлеб и прочие яства, которые, разумеется, благословлялись в силу благочестивой традиции, о чем напоминал тем же коринфянам апостол Павел: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (1 Кор. 10, 31). Святая же чаша преподавалась после вечера, о чем тот же апостол писал: «Также и чашу после вечера, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (11, 25).

За святой трапезой были и святыя речи — воспоминания о Христе очевидцев Его, и рассказы о чудесах Его, о Его распятии, крестной смерти, славном воскресении и вознесении Его на небо. Все это апостол объединил в кратких словах: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (11, 26).

Ко времени св. Ипполита Евхаристия совершалась уже вне связи с вечерней трапезой и изложенный выше ритуал причащения совершался только на литургии, связанной с таинством Крещения. Этим можно объяснить произнесение епископом слов при причащении хлебом — «хлеб небесный во Христе Иисусе», при причащении водой — «во (имя) Бога Отца Вседержителя», при причащении молоком с медом — «и во (имя) Господа Иисуса Христа», при причащении Святой Кровью — «и во (имя) Святого Духа и Святой Церкви», которые были заимствованы из крещальных символов и в которых исповедовалась Триипостасность Божества и святость Церкви.

Как видно из дневника Перпетуи, через несколько дней по принятии крещения ее брат Сатур обратился к ней с просьбой — помолиться

¹ *Ипполит Римский*. Апостольское предание, XXI.

Богу, чтобы Он открыл ей в сновидении или каким-то другим образом, будет ли она отпущена домой или ей придется пожертвовать жизнью? По просьбе брата, Перпетуя, «сподоблявшаяся от Бога откровений и каждый день получавшая тысячу знаков Его благодати», обратилась с молитвой к Богу и видела сон, который обстоятельно изложила в дневнике¹. Содержание этого первого сновидения Перпетуи пишущий эти строки изложил выше. В данном случае он остановится только на том моменте, когда поднявшийся на лестницу Сатур крикнул сестре: «Перпетуя, я жду тебя, но опасайся, чтобы дракон не поглотил тебя», — и когда она, ответив ему: «Я не боюсь его», — с именем Господа Иисуса Христа решила идти, дракон вдруг отвернулся от нее, так что Перпетуя, делая первый шаг на лестницу, наступила на него как на ступеньку.

Другой случай чудесной помощи она видела во сне накануне мученической кончины, когда боролась с чудовищем. Когда борьба их затянулась и, по-видимому, Перпетуя стала утомляться, из опасения оказаться побежденной она сложила руки так, что пальцы одной руки вошли между пальцами другой. В таком виде она положила их на голову чудовища, и оно упало на песок.

Итак, имя Господа Иисуса Христа, мысленно произнесенное Перпетуей, и начертание первой буквы Его имени (Χριστός), сделанное сложением пальцев двух рук (заметим, что Перпетуя владела греческим языком и во сне объяснялась на нем)², делало напрасными козни диавола, которыми он пытался утратить мученицу.

Человеческий разум не может объяснить, каким образом сновидение давало силы мученикам переносить ужасные страдания. Ответом на это могут быть слова апостола Петра, сказанные народу в объяснение события сошествия Святого Духа: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут» (Деян. 2, 17). О силе же Креста Господня уже св. Ипполит писал: «Всегда старайся осенять смиренно свой лоб крестным знаменем. Ибо это знак Страданий Иисуса Христа, данный против диавола, если кто с верой его совершает, а не для угождения людям, чтобы, зная это, предлагать его как панцирь. Ибо диавол, видя духовную добродетель, исходящую от сердца, подобно явно

¹ *Robinson. The Passion of S. Perpetua, IV. P. 66.*

² *Ibid. XIII. P. 82.*

совершенному крещению, трепеща обращается в бегство, когда ты не уступаешь ему, а вдохновляешь самого себя. Это самое было в прообразе Моисеева агнца, которого приносили в жертву на пасху и кровью которого окропляли порог, помазывая оба косяка дверей, и это обозначает то, что есть теперь в нас — веру в совершенного Агнца. Осеняя себе рукою лоб и глаза, мы отгоняем того, кто пытается погубить нас»¹.

Вера в силу животворящего Креста создала у христиан традицию к изображению в искусстве — на фресках, в скульптуре, на иконах, медальонах, саркофагах — мучеников и мучениц, вне зависимости от их возраста держащими в правой руке крест, а позднее обычай на могилах христиан ставить крест.

Итак, причащение молоком, растворенным медом, было не только в Риме, но и в Карфагене, иначе мученица Перпетуя не видела бы его во сне. Более того, оно было широко известно в Церкви, в особенности на окраинах империи — в Египте и в Сирии.

Автор «Апостольского предания» св. Ипполит в истории Вселенской Церкви III века представлял собою яркую, колоритную личность. Он экзегет и догматист, историк и канонист и проповедник. Запад забыл труды Ипполита. Возможно, что причиной забвения был церковный раскол в самом Риме, в котором Ипполит был небезучастен.

Ипполит, которому в 217 году, когда вспыхнул раскол, было около пятидесяти лет (родился около 170 или 175 года), как ревностный хранитель преданий, принятых от апостолов, вел активную борьбу с еретиками, в частности с савеллианами, и открыто обвинял папу Зеферина (198–217) в принадлежности к этой ереси. После смерти папы Зеферина одна часть римских христиан избрала ему преемником Каллиста (217–222), другая же предпочла Ипполита. Возник раскол, который продолжался до 235 года, когда по приказу Максимиана Тракса и папа Понтиан, и антипапа Ипполит были сосланы в рудники на Сардинию, где оба скончались.

Возможно, что воспоминание об Ипполите для римских клириков было неприятным и имя его, как одиозное, стало забываться, а с забвением имени автора тем скорее забывались его труды. Время делало свое дело. Статуя Ипполита, сделанная в III–IV веках его почитателями, затерялась и только в 1551 году была найдена в Риме, но имя его забылось.

¹ *Ипполит Римский. Апостольское предание, XLII.*

Иначе к памяти Ипполита отнесся Восток, в особенности окраины империи — Египет и Сирия. И. Квастен по этому поводу пишет: «Тогда как на Западе „Апостольское предание” не имело большого влияния и было скоро забыто вместе с другими его трудами, „Церковный чин” („Апостольское предание”. — *Н. У.*) был принят на Востоке, в особенности в Египте, где переводы его на коптский, эфиопский и арабский (языки. — *Н. У.*) имели значение импорта для оформления богослужения как обоснования христианской жизни и свода законов в Восточных Церквах»¹.

Имя св. Ипполита на Востоке было настолько авторитетным, что оно оказалось приписанным к каноническому сборнику, написанному в 500 году в Сирии и представляющему неквалифицированную редакцию Ипполитовых церковных установлений, не имеющую никакого отношения не только к оригинальным греческим канонам, но и к эфиопской и арабской версиям их².

Поэтому автор не допускает мысли, чтобы Египет, приняв в начале III века «Апостольское предание», изъясил из него указание о причащении новопросвященных молоком, смешанным с медом, которому сам Ипполит придавал глубокий богословский смысл, подтверждая это словами Священного Писания: «А молоко, смешанное с медом, символизирует вместе полноту обетования, данного отцам, когда Он (Бог. — *Н. У.*) сказал: „Дам вам землю, источающую молоко и мед” [ср.: Исх. 3, 8. 17; 13, 5] — которую и дал — Тело Свое — Христос, от которого, подобно маленьким детям, питаются верующие, превращая горечь сердца в сладость Слова»³.

Традиция могла быть предана забвению когда-то позднее, не ранее второй половины IV века, когда становятся известными так называемые «85 Правил апостольских», из которых третье правило запрещает приношение к жертвеннику некоторых продуктов, и в первую очередь — меда и молока⁴.

После двухсотлетнего периода, в который не один раз относительно спокойная жизнь христиан сменялась многолетним жестоким гонением, причем последующие гонения оказывались более ужасными, чем предыдущие, с изданием Миланского эдикта христиане стали равноправными перед законом. Люди могли жить и спокойно трудиться, отдыхать, верить и молиться.

¹ *Quasten. Patrology*, II. P. 181. || ² *Ibid.* 186.

³ *Ипполит Римский. Указ. соч.*, XXI. || ⁴ Книга правил.

Предоставив христианам свободу их вероисповедания, какой пользовались все народы империи, Константин в личной жизни вскоре стал проявлять явное расположение к христианам. Гувернером к старшему сыну Криспу он взял Лактанция, в свое время назначенного Диоклетианом на должность учителя ораторского искусства в столице (Никомидия), а затем в 300 году за принятие христианства снятого Диоклетианом же с этой должности. Лактанцию было поручено и воспитание троих мальчиков — детей Константина от второй его жены Фавсты.

Затем издается ряд законов, благоприятствовавших христианам. В 315 году издается закон за подписью Константина и Лициния об освобождении христианских клириков от всех общественных обязанностей (*munera civilia*) по тому мотиву, что «если они будут служить Божеству со всей ревностью, то, кажется, и для общественных дел произойдет от того много пользы»¹. В 316 году выходит закон, запрещающий выжигать клеймо на лице преступника, осужденного на каторгу (*ad similitudinem pulchritudinis coelestis*, т. е. потому, что он создан по образу небесной красоты)². В 320 году отменяется закон Юлия Цезаря, обязывавший всех мужчин быть женатыми, иначе говоря, разрешается безбрачие³. В 321 году узаконяется для христиан право освобождения рабов не в магистрате, а в церкви, перед общиной. Клирики должны были оформлять отпущение своих рабов письменно (*a testamento*), а мирянам устно достаточно было одной фразы их владельца (*liber esto* — «будь свободен») ⁴. После Никейского Собора император проявляет кипучую деятельность по сооружению христианских храмов (в первую очередь в Иерусалиме и его окрестностях), связанных с жизнью Иисуса Христа от Его рождения до вознесения включительно⁵.

Зная такие положительные стороны христианской религии, как мужество, с каким христиане переносили ужасные пытки и не менее мучительную смерть, их братское отношение как к единоверцам, так и к окружающим их людям вне зависимости от национальности и социального положения последних, Константин видел в них силу, могущую упрочить его многонациональную и пеструю в религиозном отношении империю. Из этих соображений вполне логичным было предпочесть христиан перед язычниками и сверх объявленной

¹ Андреев. Пособие по истории Церкви. С. 484. || ²⁻⁴ Там же. С. 485.

⁵ О строительстве храмов императором Константином на святых местах см.: Евсевий Кесарийский. Жизнь Константина (PG 20, [lib.] III, [cap.] 29. 33–37. 41); Кондаков. Иерусалим христианский. С. 510 и далее.

им свободы отправления религиозных обрядов предоставить льготы, которые вытекали из существа их религии.

Но он плохо знал, точнее сказать, не представлял христианского вероучения о Боговоплощении и его значении для спасения людей. Большинство образованного населения империи мыслило понятиями, унаследованными от предков: якобы богам, как и людям, свойственно рождение богов, но само рождение понималось как временное. Поэтому бывшим язычникам было ближе арианское учение о Логосе как о Боге производном, или втором Боге, термин же «единосущие» или «единосущный», еще недостаточно выкристаллизовавшийся в христианском богословии, им был чужд.

Это вскрылось уже через три года после I Вселенского Собора, когда император возвратил из ссылки лидеров арианства: столичного епископа Евсевия Никомидийского, епископа Никейского Феогниса и пресвитера Александрийской Церкви Ария, — и отправил в ссылку защитников Православия, причем главного защитника александрийского диакона Афанасия сослал в далекую Галлию без предъявления ему обвинения. Эта акция в отношении как ариан, так и православных была чуждой христианской морали, с политической же точки зрения это был произвол, служивший дурным примером для последующих императоров.

Автор далек от мысли излагать историю арианской смуты, продолжавшейся после Никейского Собора в течение более пятидесяти лет. Он только коснется тех обстоятельств, которые не могли не отразиться на богослужении.

Для арианства характерно его развитие «по спирали». Чем дальше шло время, тем наглее становились еретики. Если на Никейском Соборе были споры о том, единосущен Сын Богу Отцу или подобосущен, то в 357 году в Сирмии, в лагере Констанция была составлена формула, запрещающая употребление терминов «единосущный» и «подобосущный» и провозглашавшая Отца большим и Сына подчиненным. Антиохийский Собор 358 года принял подобное же решение. Это обстоятельство открыло путь для деятельности крайних ариан, которые до сего времени молчали.

Это были аномии и омии. Аномии открыто отрицали в личности Христа Божественную природу и признавали Его только человеком. Открытая пропаганда столь дерзкой ереси вызвала в народе название еретиков аномиями от греч. слова *ἀνόμιος* — «беззаконник». Фракция омиев возникла из ренегатов аномейства. По существу это были те же аномии, но они вуалировали свое учение словами «подобный

во всем», что в понимании ариан означало, что Христос во всем подобен людям, т. е. Он только человек. От слова ὅμοιος — «подобный» этих еретиков стали называть омиями.

Чего можно было ждать от епископов, воспитанных в языческом мировоззрении, обратившихся в христианство ради льгот и привилегий, дарованных императором Константином, и благодаря связям с придворной камарильей окунувших в политические интриги царедворцев? Поэтому не приходится удивляться, что Григория Богослова, прибывшего в Константинополь в качестве православного епископа, константинопольцы встретили с камнями в руках, и первая в городе православная община его помещалась в одной комнате дома, где он остановился. Город был наполнен еретиками, и были многократные покушения на его жизнь. Как-то толпа изуверов-ариан, предводимая нищими, монахами сомнительного происхождения и фанатичными женщинами, вооруженная палками, камнями и факелами, вторглась в церковь Воскресения Христова (так назвал св. Григорий свою маленькую церковь, веруя, что в этом храме воскреснет Православие), переломала утварь храма и напала на собравшуюся малочисленную паству — в буйстве фанатичной толпы один мужчина был убит. На другой день Григорий был вызван в суд по обвинению в учинении происшедшего смятения. Но он блестяще доказал суду свою невинность, и его речь послужила к установлению его престижа как христианского епископа¹.

Худшим злом свт. Григорий считал всеобщее увлечение константинопольцев театральными зрелищами, так что богослужение и проповедь превращались в сценическую постановку. Сан пресвитера принимали не для того, чтобы проповедовать простым людям простого Христа, каким Он запечатлен в Евангелиях, а чтобы блеснуть своим красноречием и бурными аплодисментами слушателей создать себе славу выдающегося проповедника².

Не лучшим было состояние духовной жизни в это же время и в другом центре церковной жизни империи — в Антиохии. Антиохия — древний город и когда-то была столицей Сирии. В 80–90-е годы IV века, когда в ней проповедовал, будучи пресвитером, Иоанн Златоуст, половина населения была еще языческой. Массы же христианского населения в нравственном отношении мало чем отличались от язычников. В одной из бесед на Евангелие Матфея Златоуст, толкуя слова Господа «Горе вам, книжники

¹ *Фаррар*. Жизнь и труды отцов и учителей Церкви. С. 425. || ² Там же. С. 421.

и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение» (Мф. 23, 14), переходит к обличению своих слушателей: «Что ты делаешь, человек? Высматриваешь красивых женщин и не трепещешь, нанося такое оскорбление храму Божию... Ужели ты считаешь церковь непотребным домом и ставишь хуже площади? На площади ты боишься и стыдишься быть примеченным, что высматриваешь женщин; а в храме Божием, когда Бог беседует с тобой и угрожает за такие поступки наказанием, то блудодействуешь и прелюбодействуешь в то самое время, когда слышишь, что не должен этого делать. И ты не трепещешь, не ужасаешься?.. Надлежало бы иметь внутри храма стену, которая отделяла бы вас от женщин. Но как вы не хотите этого, то отцы признали необходимым отделить вас, по крайней мере, этими деревянными досками; в древнее же время, я слышал от старцев, не было и таких стен. „О Христе бо Иисусе несть мужеский пол, ни женский” (Гал. 3, 28), да и во времена апостолов вместе находились и мужчины, и женщины. Тогда и мужчины были мужчинами, и женщины — женщинами, а ныне всё напротив: женщины усвоили себе нравы блудниц, а мужчины ничем не лучше копей неистовых»¹.

Обличая нарушителей церковного благочиния, и довольно резко, Златоуст делал это из ревности о доме Божием, подобно Христу, изгонявшему из храма продающих и покупающих и опрокинувшему столы меновщиков и скамьи продающих голубей (Мф. 21, 12–13; Мк. 11, 15; Лк. 19, 45–46; Ин. 2, 14–16). При строгости к нарушителям чина церковного он хранил тот душевный мир, о котором Христос в прощальной беседе с учениками говорил: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27). Ни у кого из святых отцов, касавшихся богослужения, нет такого частого призыва к общей молитве, как у Златоуста. Ему принадлежат слова: «Слово „помолимся” обращено не только к священникам, но относится и к народу; когда диакон говорит: „Станем добре, помолимся”, — то этими словами всех приглашает к молитве»². Как предстоятель Златоуст преподавал мир народу не только при входе в храм, но и многократно во время богослужения. В беседе третьей на Послание к колоссянам он говорит: «Предстоятель церкви как только входит, тотчас говорит „Мир всем”; когда начинает беседу — „Мир всем”, когда

¹ Иоанн Златоуст. Беседа LXXIII на Евангелие Матфея.

² Он же. Беседа II на Второе послание к коринфянам.

благословляет — „Мир всем”, когда повелевает принести друг другу целование — „Мир всем” и во время совершения (освящения. — Н. У.) Даров также „благодать вам и мир”»¹.

Возможно, что при крайней непросвещенности антиохийцев Златоуст ограничивался наставлениями о значении для христиан мира и согласия и неоднократно во время совершаемого им богослужения преподавал народу мир словами „Мир всем”, говорил и о значении обряда целования святых, но в отдельных случаях от совершения обряда воздерживался.

В 380-х годах в Сирии появилась книга под названием «Апостольские постановления в восьми книгах». Имя автора осталось неизвестным. В основу первых шести книг он положил сирийскую Дидаскалию, книгу, написанную в первые декады III века для христианских общин, соприкасающихся с языческим населением северной части Сирии². Эта книга имела еще названия: «Соборное учение двенадцати апостолов» или «Святые наставления нашего Спасителя». VII книгу составило «Учение двенадцати апостолов», или, что то же, «Дидахэ», VIII — «Апостольское предание» св. Ипполита Римского.

Новый труд не был компиляцией в точном смысле этого слова. Составитель «Постановлений апостольских» использовал раннехристианские источники, из которых один — «Дидахэ» — восходит к первой декаде II века и, таким образом, оказывается в непосредственной связи с апостольским временем³. «Апостольское предание» датируют 215 годом⁴, сирийскую Дидаскалию, как сказано было выше, относят на первые декады III века. Итак, между перечисленными памятниками существует очевидная связь и преемственность. Более того, все памятники акцентируют внимание читателей на вопросах христианской нравственности и в меньшей мере — на догматическом учении Церкви.

В некоторых случаях составитель книги допускает в тексте используемых источников коррективы. Так, например, в «Дидахэ» указывалось первым благословение чаши, затем — хлеба, и третья молитва «по насыщении» была собственно евхаристической.

Такой распорядок вечера дан в «Дидахэ», очевидно, потому, что общины, для которых было написано «Учение двенадцати апостолов»,

¹ Иоанн Златоуст. Беседа III на Послание к колоссянам.

² Quasten. Patrology, II. P. 184. || ³ Ibid. P. 180. || ⁴ Ibid. P. 181.

следовали порядку совершения Евхаристии, указанному апостолом Павлом (1 Кор. 11, 20–34). В сирийской Дидаскалии уже указано совершение Евхаристии после синаксиста, но хлеб и вино освящаются отдельными молитвами¹. В книге VII «Постановлений апостольских» освящение хлеба и вина указано одной общей молитвой, вторая же молитва является благодарственной по причащении. При этом обе молитвы помещены вне контекста Евхаристии². Очевидно, составитель «Постановлений апостольских» находил возможным их употребление, но не считал обязательным, так как в это время уже существовали анафора в «Завещании»³, так называемая Климентова⁴, апостола Иакова⁵ и были известны подлинно авторские — Серапиона, епископа Тмуитского⁶, и Василия Великого⁷.

В VIII книгу составитель внес довольно обстоятельно изложенные чинопоследования вечерни⁸ и утрени⁹ и последование о почивших христианах¹⁰ с указанием дней совершения памяти их. Здесь же он дает обоснование к установлению этих, а не иных дней памяти усопших и рекомендацию сопровождать дни памяти раздачей имущества умершего нищим на поминовение¹¹. Свое наставление он заканчивает словами: «Но это говорим о благочестивых; а что касается нечестивых, то хотя бы ты дал за них нищим все блага мира, никакой не принесешь пользы нечестивцу, ибо кто при жизни был врагом Божиим, тот, явно, враг Божий и по преставлении, потому что у Бога нет неправды, ибо Господь праведен и возлюбил правду»¹² ([см.] Пс. 10, 7).

Все изложенное приводит к выводу, что составитель «Постановлений апостольских», создавая свой труд, имел высокую цель, подобную той, какую в свое время имел св. Ипполит Римский. Тот, желая сохранить в чистоте существовавшие в его время в Церкви литургико-канонические нормы, как ведущие начало от апостолов, назвал свой труд «Апостольским преданием». Составитель «Апостольских постановлений», по-видимому, православный епископ, живя в эпоху

¹ Didascalia, XII.

² ПА VII, 25. 26.

³ Завещание, I, 23.

⁴ ПА VIII, 12.

⁵ Bouyer. Eucharist. P. 244–268.

⁶ Дмитриевский. Евхологион Серапиона.

⁷ Bouyer. Op. cit. P. 290–304.

⁸ ПА VIII, 34–37.

⁹ Там же. 38–39. || ¹⁰ Там же. 41. || ¹¹ Там же. 42. || ¹² Там же. 44* [43].

арианской смуты и вызванного последней упадка христианской нравственности, писал свой труд в целях воздействия на современников, поэтому название его труда оказалось созвучным «Апостольскому преданию» св. Ипполита.

В «Постановлениях апостольских» имеется два описания обряда целования святых. Первое изложено в II книге «Постановлений» и было заимствовано составителем из сирийской Дидаскалии¹. Следовательно, оно отражает практику обряда, каким он был в III веке.

Обряд совершался в конце синаксиса, если епископ имел в виду совершение Евхаристии. В таком случае диакон, стоящий близ епископа, возглашал: «Да никто на кого, да никто в лицемерии». После этого возглашения присутствующие, у которых было какое-либо несогласие с кем-либо из членов общины, должны были молиться Богу, «терзаясь совестью», и примириться с братьями².

Автор Дидаскалии просто и вместе с тем убедительно доказывает необходимость примирения: «Если входящие в чей-либо дом прежде всего должны говорить: „Мир дому сему“ (Лк. 10, 5) — и как сыны мира давать мир достойным, как написано: „Придя, благовествовал мир вам, дальним и близким“ (Еф. 2, 17), — которых „познал Господь Своими“ (2 Тим. 2, 19), то тем более входящие в церковь Божию должны прежде всего испрашивать мира Божия. А если испрашивают его другим, то тем более каждый должен иметь его в себе самом, как чадо света, потому что кто не имеет его в себе самом, тому нельзя доверить, чтобы мог даровать его другим. Поэтому прежде всего нужно быть в мире с самим собой, потому что кто не в распри с самим собой, тот не будет враждовать против другого, но будет мирным, дружелюбным, собирающим Господнее и содействующим Господу в умножении для Него спасающихся в единомыслии. Ибо вызывающие вражду и раздоры, несогласия и суды злы и чужды Бога»³.

После наставления следовали два чтения из Священного Писания Ветхого Завета, респонсорное пение псалмов и чтение книги Деяний апостолов, посланий апостола Павла и Евангелия, затем — поучение. Оглашаемые и кающиеся оставляли храм, верные же, обратясь лицом к востоку, выслушивали молитву. Диакон, стоящий близ епископа, вновь возглашал: «Да никто на кого, да никто в лицемерии». После возглашения совершался обряд целования святых. Мужчины целовали мужчин, а женщины — женщин. По окончании

¹⁻³ ПА II, 54.

обрядя диакон произносил мирную ектению. Предстоятель завершал ее, обратясь к народу со словами Моисея: «Да благословит тебя Господь и сохранит тебя! да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир!» (Чис. 6, 24–26), — и, благословив народ, читал молитву «Спаси люди Твоя, Господи, и благослови достояние Твое (Пс. 27, 9), которое Ты приобрел Себе кровию Своею (Деян. 20, 28) и нарек царским священством и народом святым» (1 Пет. 2, 9). Далее следовала Евхаристия.

Иной порядок совершения того же обряда дан в VIII книге. После того как те, кто не мог присутствовать на Евхаристии, покинут храм, диакон произносил мирную ектению и возглашал «Вонмем», епископ приветствовал верных словами «мир Божий со всеми вами». Народ отвечал: «И со духом твоим». Диакон возглашал: «Целуйте друг друга целованием святым». Далее следует указание «и пусть целуют клирики епископа, миряне мужчины — мужчин, женщины — женщин, а дети пусть станут к амвону, и при них пусть стоит другой диакон, чтобы не производили они беспорядка, другие же диаконы пусть обходят и смотрят за мужчинами и женщинами, чтобы не было никакого шума и чтобы никто не кивал и не дремал»¹.

Сопоставляя обряд середины III века с обрядом 80-х годов IV века, нельзя не высказать предпочтения первому, потому что он был создан более глубокомысленно, чем второй. Для участия в обряде требовалось примирение со всеми и непамятозлобие вообще. Этим было вызвано двукратное возглашение диакона «Да никто на кого, да никто в лицемерии» и наставление епископа о том, чтобы желающий принять участие в целовании святых молился Богу, «терзаясь совестью», и примирился с братьями. В ту пору высоконравственная жизнь христиан соответствовала их именованию «святые» и молитва «терзаясь совестью» и примирение с братьями давали христианину возможность участия в целовании святых и в причащении Святых Таин. В свете сказанного принимает глубокий смысл и благословение епископом участвовавших в обряде целования святых словами Моисея (см. Чис. 6, 24–26), и молитва о них, в которой они именуются «достоянием Божиим, которое Он приобрел Кровию Своею и назвал царским священством и народом святым».

Порядок совершения обряда целования святых, указанный в VIII книге, имеет только возглашение «Целуйте друг друга целованием

¹ Там же. VIII, 11.

святым». Нет и епископского наставления, но есть указание диаконам: «Диаконы пусть обходят и смотрят за мужчинами и женщинами, чтобы не было никакого шума и чтобы никто не кивал, не шептался, не дремал»¹. Составитель «Постановлений апостольских» вынужден был внести это указание диаконам не беспричинно.

Прот. К. Кекелидзе в магистерской диссертации «Литургические памятники» опубликовал рукопись Тифлисского церковно-археологического музея № 86, содержащую литургию апостола Иакова и чины посвящений и поставлений в разные церковные должности и чин освящения антимины. Рукопись представляет архиерейский чиновник и когда-то принадлежала мцхетскому патриаршему собору. Рукопись не датирована, что вызвало разноречивые мнения о времени ее написания — начиная с VI века и кончая XI. В рукописи неоднократно упоминается католикос Симон. Так, на литургии апостола Иакова диакон, поминая живых, молится: «Помяни, Господи, и прославь приобретшего литургии сии Симона, католикоса Картли»² (Картли — сокращенное от Карталиния. Так называлась по-грузински Восточная Грузия. — Н. У.). На ектении в начале чинов поставления на разные церковные должности есть прошение «О небесной жизни и помиловании от Бога преподобного отца нашего во Христе католикоса Картли Симона и о споспешествовании делу рук его Господу помолимся»³. В конце рукописи приписка «Помяните грешную мою душу во святых ваших таинствах, имя мое Симон католикос... Я во Христе католикос Картли Симон написал святых сии литургии для архиерейского служения»⁴. Других координат, кроме своего имени, католикос Симон не назвал. В истории Грузинской Церкви с VI по XI век было три католикоса с именем Симон. Симон-Петр, по прозвищу Кирион, управлявший Церковью с 572 по 598 год, другой Симон управлял с 867 по 878 год, третий — с 1002 по 1012 год. Историк П. Иоселиани высказал мнение, что литургия апостола Иакова была переведена с греческого на грузинский в XI веке якобы митрополитом Тарса Киликийского Феофилом, грузином по национальности⁵. Мнение историка Иоселиани повторил М. Сабинин⁶, но оно

¹ ПА VIII, 11.

² Кекелидзе. Литургические памятники. С. 57.

³ Там же. С. 96. || ⁴ Там же. С. 166—167.

^{5,6} Сабинин. Жизнеописание святых Грузинской Церкви. С. 119, примеч. 19.

не получило общего признания по той причине, что, как выяснил проф. А. Цагарели, на Синае существует грузинский список литургии апостола Иакова X века¹.

Проф. А. Хаханов отнес рассматриваемую рукопись к VI веку, поскольку в ней упоминаются византийские императоры до Юстиниана I включительно (527–565) и назван католикос Симон, современник Юстиниана². Но в рукописи упоминаются императоры, правившие после Юстиниана: «Помяни, Господи, и после них благочестно и верно царствовавших»³ и упоминается VI Вселенский Собор 680 года. М. Джанишвили, исходя из того, что в рукописи упоминается мученик Або, пострадавший 6 января 786 года, и упоминаются шесть Вселенских Соборов, седьмой же не упоминается (787), сделал вывод, что рукопись была написана в 786 году⁴. Но в житии мученика Або упоминается католикос Самуил, а не Симон.

Историк и палеограф Д. Бакрадзе на основании палеографических данных относил рукопись на годы царствования Баграта I (826–876), но рукопись имеет не только унциальное письмо, которым написан Шарбедский сборник, относимый к X веку, но и мелкое строчное письмо, так называемое «ломаное», которое появилось в конце X века и господствовало в XI. В таком случае следует подразумевать под католикосом Симона не I, а III, и начало правления его относить не к 1001 или 1002 году, как это принято, а к концу X века⁵.

Прот. К. Кекелидзе, суммируя все вышеизложенное, пришел к выводу, что:

1) грузинский перевод литургии апостола Иакова был сделан с греческого, о чем убеждают встречающиеся в нем грецизмы: ἄγγελος⁶, προσφορά⁷, διάκων⁸, ἐκκλησία⁹, ряд других греческих слов;

2) оригинал перевода был иерусалимского происхождения, поскольку в нем на ектении имеется прошение ὑπὲρ τῶν ἐλθόντων καὶ ἐρχομένων προσκυνῆσαι ἐν τοῖς ἁγίοις τοῦ Χριστοῦ τόποις τούτοις, т. е. о приходивших и приходящих христианах поклониться на сих святых местах Христовых;

3) поскольку в оригинале перечень императоров оканчивается Юстинианом I († 565), а самыми поздними святыми упоминаются патриархи Модест († 634) и Софроний († 644), время написания

¹ Кекелидзе. Указ. соч. С. 2, примеч. 1.

² Хаханов. Очерки грузинской словесности. С. 20.

³ Кекелидзе. Указ. соч. С. 66. || ⁴ Там же. С. 3, примеч. 4.

⁵ Там же. С. 5. || ⁶ Там же. С. 13, 36 и др. || ⁷ Там же. С. 2, 77.

⁸ Там же. С. 16, 51, 57 и др. || ⁹ Там же. С. 6, 9, 36, 46, 48.

оригинала следует отнести к рубежу VI—VII веков. С этого оригинала был сделан грузинский перевод, быть может, в том же VII веке. Текст, изданный прот. К. Кекелидзе, был написан в конце X века при католикосе Симоне III и представляет копию предыдущего¹. В 1913 году С. Конибер и Ол. Вардроп перевели текст, изданный Кекелидзе, на английский язык. Их перевод был предметом исследования Гуссена². Для меня перевод текста С. Конибера и Ол. Вардропа, а также и исследование Гуссена были недоступны, и я пользовался переводом с грузинского прот. К. Кекелидзе.

В данной рукописи мы впервые встречаем довольно обстоятельное изложение обряда целования святых. После Символа веры диакон возглашал: «Станем добре, отрешися от всего, и все вместе Господу помолимся». Народ отвечал: «Кирие, елейсон». Священник произносил молитву апостола Иакова, первого епископа Иерусалимского «Иже всяческим Бог и Владыка еси, сподоби нас, Человеколюбче, часа сего недостойных, яко да очистившися от всякой лести и всякаго лицемерия, соединимся друг с другом целованием святых, союзом любви и мира, и утвердимся Господом и Богом нашим Иисусом Христом в святости Твоего Божества», возглас «Яко Бог мира и любви и человеколюбия еси, и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков». Народ [говорил] «Аминь», священник — «Мир всем», народ — «И духови твоему», диакон — «Будем целовать друг друга целованием святости». После целования диакон возглашал «Главы наша Господеви приклоним», народ [отвечал] «Тебе, Господи». Священник читал молитвы: [тайно] — «Единый Господи и Боже милостивый, в вышних живый и на смиренныя призираяй, пошли благословение Твое преклонившим выи свои пред святым Твоим жертвенником (престол. — Н. У.) и просящим у Тебя духовных дарований, и всех благослови благословением духовным» и возгласно — «Яко хвально и покланяемо имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков». Народ [говорил] «Аминь»³.

Обе молитвы — и молитва с именем апостола Иакова (кстати, в греческих списках литургии апостола Иакова она не надписывается его именем, что указывает на появление ее позднее времени апостола), и молитва, произносимая после обряда, — дают основание считать, что целование святых имело более глубокий смысл и значение, чем современное понятие церковного обряда. Слова первой молитвы

^{1,2} Кекелидзе. Литургические памятники. С. 6. || ³ Там же. С. 11.

«Сподоби нас, Человеколюбче, часа сего недостойных, яко да очистившись от всякой лести и всякаго лицемерия», а также молитва по совершении целования святых, в которой испрашивается «духовное дарование и благословение духовное», указывают на благодатное освящение участников целования святых. Это не обряд в современном смысле этого слова, вроде «молитвы жене родильнице по четырестих днях», и не молебен или панихида. Это — сакраментальное чинопоследование, и Церковь допускала его участников к причащению Святых Таин без исповеди, тогда как тяжкие грешники подвергались покаянной дисциплине согласно правилу XII Канонического послания св. Григория, архиепископа Неокесарийского, и допускались к причащению после длительного раскаяния¹. Итак, чинопоследование целования святых, будучи иерусалимским по происхождению, оказалось в грузинском архиерейском чиновнике. Оно встречается и в ряде греческих литургических памятников, будучи связано с литургией апостола Иакова. К. А. Свайнсон в труде *The Greek Liturgies* опубликовал в четырех колонках четыре манускрипта, содержащих литургию апостола Иакова:

- 1) свиток Мессинского монастыря Спасителя (о. Сицилия);
- 2) кодекс, когда-то принадлежавший греческому монастырю Богородицы Одигитрии в Россано;
- 3) и 4) манускрипты Парижской национальной библиотеки (№ 2509 и № 476).

Несколько слов о датировке и месте написания Мессинского манускрипта. Здесь читаем: «Помяни, Господи, святых отцов наших от святого Иакова апостола и брата Господня, первого архиепископа, до Николая, Илии, Венедикта, Агапия и Ореста, архиепископствовавших во святом граде Христа Бога нашего², и четырех вселенских православных патриархов — Венедикта Римского, Николая Константинопольского, Агапия Антиохийского и Илии великого града Александрии». Исходя из того, что Венедикт Римский занимал папский престол в 974–983 годах, Николай Константинопольский — в 980–992, Агапий Антиохийский — в 978–996, Илия Александрийский — в 1000, а Орест Иерусалимский — в 986–1004³, позднейшей датой Мессинского манускрипта могут быть первые годы XI века.

¹ Там же. С. 11.

² Swainson. *The Greek Liturgies*. P. 250.

³ Петровский. Апостольские литургии. Приложение 1. С. 11, примеч.

Прошение на великой ектении после целования святых «О приходящих и приходящих христианах поклониться на сих святых местах Христовых»¹, которое мы уже встречали в списке литургии апостола Иакова, опубликованном прот. К. Кекелидзе, указывает на иерусалимское происхождение этого списка, прошение же «О спасении и помощи преподобному отцу нашему (имярек), всему клиру и христоролюбивому народу Господню»² указывает на принадлежность этого манускрипта какой-то иерусалимской приходской общине.

В Россанском списке имеется два разных поминовения патриархов иерусалимских: «Помяни, Господи, отцов наших и архиепископов от святого Иакова, апостола и брата Господня и первого из архиепископов, до Иосифа и Ореста, православно архиепископствовавших во Святом Твоем граде Бога нашего»³, затем следует поминовение антиохийских патриархов в количестве 62, причем 53-й, Христофор, именуется новым мучеником. В отдельном примечании Свайнсон пишет, что Петр был предшественником Феодосия и жил еще в 1054 году⁴. Следовательно, данный манускрипт мог быть написан во второй половине XI века, а быть может, в последних декадах его.

Прот. А. Петровский высказал мысль, что Россанский список был написан для Антиохийской Церкви. В подтверждение этого он ссылается на имеющееся в этом манускрипте прошение на великой ектении после целования святых «О Святом граде Христа Бога нашего и о царствующем граде и богоименном (θεωονόμου) граде нашем»⁵, т. е. о городе, который назван именем Христа. Здесь имеется в виду город Антиохия, где уверовавшие во Христа «в первый раз стали называться Христианами» (Деян. 11, 26).

По-видимому, автор труда «Апостольские литургии Восточной Церкви» упустил из виду, что ектении, а тем более диптихи, не отличались стабильностью. Напротив, по мере того как изменялись установленные в канонах границы поместных Церквей и на место умерших епископов поставлялись новые иерархи, все это отражалось на содержании диптиха. Россанский кодекс в этом отношении весьма показателен. В великой ектении, которая следовала после целования святых, вслед за прошением «О мире всего мира (ὁ κόσμος) и единстве

¹ Петровский. Апостольские литургии. Приложение 1. С. 10, прошение 10.

² Там же. С. 10, прошение 4 (в тексте).

³ Swainson. The Greek Liturgies. P. 294.

⁴ Ibid. P. 294–296, (note) 297. || ⁵ Ibid. P. 248.

всех святых Церквей» произносилось прошение «О святой обители сей и Соборной и Апостольской Церкви, от края земли и до края ее, Господу помолимся»¹.

Прошение же «О святом граде Бога нашего и царствующем и богоименном сем граде нашем, о всяком граде, стране и селении и в православной вере и в страхе Божиим живущих в них, о мире и покое их Господу помолимся» стоит на третьем месте после прошения «О святой обители сей»².

В диптихе первое поминовение «Приносим Тебе, Владыко, и о святых Твоих местах, ихже прославил богоявлением Христа Твоего и нисхождением Пресвятого Твоего Духа. Во первых о святом и всеславном Сионе, матери всех Церквей, и о всей вселенной святой Твоей Соборной и Апостольской Церкви, наполняя ее и ныне обильно дарами Всесвятого Твоего Духа, Владыко. Помяни, Господи, и святых отцов наших, и епископов во всей вселенной православно изъясняющих слово Твоей истины»³.

Второе поминовение «Помяни, Господи, Святой град Христа Бога нашего и царствующий, и обитель сию, и всякий град и страну, и в православной вере и страхе Божиим живущих в них, о мире и покое их»⁴.

Третье поминовение «Помяни, Господи, Святой град Твой Бога нашего и царствующий, и обитель сию, и всякий град и страну, и в православной вере и в страхе Божиим живущих в них, о мире и покое их»⁵.

Четвертое поминовение «Помяни, Господи, отцов наших и архиепископов от святого Иакова, брата Господня и первого архиепископа, до Иосифа и Ореста, православно архиепископствовавших во Святом Твоем граде Бога нашего»⁶.

Пятое поминовение «Помяни, Господи, святых отцов наших и патриархов (следует перечень 62 патриархов, кончая Петром и Феодосием), православно архиепископствовавших во святой и древней Церкви христоролюбивого града Бога нашего Антиохии»⁷.

Приведенные выше прошения ектении и поминовения из диптиха Россанского манускрипта не позволяют автору этих строк согласиться с мнением прот. А. Петровского, якобы Россанский список был написан для Антиохийской Церкви. Если бы дело было так, как предполагает автор «Апостольских литургий», в таком случае были бы не нужны упоминания об иерусалимских архиепископах Иосифе и Оресте.

^{1,2} Ibid. P. 248. || ^{3,4} Ibid. P. 280. || ⁵ Ibid. P. 282.

⁶ Ibid. P. 294. || ⁷ Ibid. P. 294–296.

Свайнсон дополняет некоторые сведения о времени патриаршества отдельных иерусалимских и антиохийских патриархов, позволяющие уточнить датировку Мессинского и Россанского манускриптов. Он говорит, что Лев и Афанасий (то же, что и Леонтий и Анастасий) архиепископствовали в Иерусалиме между 928 и 950 годами. Орест был изгнан из Иерусалима и убит в 1012 году. Феофил, «кажется», был преемником Ореста (seems to have succeeded), а Никифор был архиепископом около 1050 года¹. Из антиохийских патриархов он говорит о последних двух: «Петр был жив еще в 1054 году, а Феодосий был его преемником»². На основании этих сведений Мессинский свиток следует отнести к началу XI века, а Россанский кодекс — ко второй половине и даже, быть может, к последней декаде XI века.

Остается неясным вопрос: одновременно ли произошли изгнание Ореста из Иерусалима и убийство его или неодновременно? В данном случае даты имеют особый смысл, поскольку он значится последним иерусалимским архиепископом. Уточнение этой датировки мы находим у Бекка. «Одним из важнейших агиографов предытальнской эпохи просвещения, — пишет он, — был патриарх Иерусалимский Орест с именем (патриарха. — Н. У.) с 986 по 1005 год. Личность его нам ближе прежде, чем он стал патриархом, потому что его монашеская жизнь проходила в одном из калабрийских городов. Он сочинил житие святого Христофора, аббата Корлеонского, а также его сына Макария. Свою жизнь он описывает в рассказе о младшем сыне святого Христофора по имени Савва, который бежал с острова Сицилия от сарацинов в Калабрию. Скончался в Риме. Даты (986—1005 годы) могут быть достоверными. Орест после 19-летнего пребывания на патриаршей кафедре мог быть устранен от патриаршества. Это более вероятно, чем устранение и убийство в одну дату 1012 года. Но дату смерти патриарха в 990 году нужно считать ошибочной»³.

Аббат Мерсье, классифицируя манускрипты, содержащие литургию апостола Иакова, по территориальному их использованию и времени написания, считает, что Мессинский список является «более соседним к грузинскому» (*des manuscrits grecs M est le plus voisin de la recension géorgienne*), который тоже был написан с грузинского перевода греческого оригинала⁴.

¹ Swainson. The Greek Liturgies. P. 295 (note). || ² Ibid. P. 297.

³ Beck. Kirche und theologische Literatur. S. 581.

⁴ Mercier. La Liturgie de Saint Jacques. P. 136(22).

Россанский написан на пергаменте XIII века, но упоминание в диптихе умерших патриархов Антиохийского Феодосия и Иерусалимского Ореста означает, что оригинал был написан в XI веке и употреблялся в Иерусалимской Церкви. Будучи принесен в Италию крестonosцами, он был пожертвован в основанный в начале XII века монастырь Пресвятой Богородицы в Россано (Калабрия). Надо полагать, что здесь и был сделан с него список на пергаменте XIII века. В настоящее время Россанский манускрипт хранится в Ватиканской библиотеке (гр. 1970 XIII века)¹.

Свайнсон, опубликовавший манускрипт Парижской национальной библиотеки № 476, датировал его XIV веком. В действительности же он написан на бумаге XV века. Среди умерших архиепископов последним упоминается Леонтий, занимавший Иерусалимскую патриаршую кафедру с 1187 до 1193 года. Следовательно, кодекс переписан с текста конца XII века. В манускрипте стандартные для иерусалимских списков поминовения:

- 1) «Помяни, Господи, и святые Твои места, ихже прославил еси Богоявлением Христа Твоего и ниспосланием Пресвятого Твоего Духа². В первых, помяни святой и всеславный Сион, мать всех Церквей, и во всей вселенной святую Твою Соборную и Апостольскую Церковь и ниспосли ей, Владыко, и ныне изобильные дары Всесвятого Твоего Духа»³;
- 2) «Помяни, Господи, Святой Твой град Бога нашего и сей царствующий, и всякий град и страну, и православно и христолюбиво живущих в них, мир и безопасность им даруя»⁴;
- 3) «Помяни, Господи, приходивших и входящих поклониться на святых Твоих местах Христовых»⁵;
- 4) «Помяни, Господи, святых отцов наших и архиепископов от святого Иакова, апостола и брата Господня и первого из архиепископов, до Феофила и Никифора, Иоанна, Леонтия, православно архиепископствовавших во Святом граде Бога нашего»⁶.

Более того, из опубликованных Свайнсоном списков литургии апостола Иакова только в двух, Мессинском и Парижском № 476, имеется одна, предшествующая анафоре молитва «Блаже и Человеколюбче Господи Боже наш, ради пришествия Единородного Сына Твоего и надежды освещения (ἡ ἑλλάδις) Всесвятого Духа Твоего, сподобивый меня, грешного и недостойного раба Твоего, предстати

¹ Ibid. P. 23.

^{2,3} Swainson, The Greek Liturgies. P. 281. || ⁴ Ibid. P. 283. || ⁵ Ibid. P. 285. || ⁶ Ibid. P. 295.

пред святым Твоим жертвенником (престол. — *Н. У.*) и принести и литургисать новые и чистые Таины Твоего завета, сотвори со мною знамение во благо и сподоби мя в чистой совести служить Тебе все дни жизни моя (возгласно:) Любовь Бога и Отца, и благодать Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, и общение и дары Всесвятого Духа да будут со всеми вами»¹.

В итоге критического издания текста литургии апостола Иакова Мерсье пришел к выводу, что большинство оригиналов, послуживших базисом для дальнейшего размножения манускриптов, было написано после 680 года, т. е. после VI Вселенского Собора, и предшествовали дате Седьмого (787)².

После смерти императора Константина Великого († 337) восточная часть империи досталась в удел его сыну Констанцию, а по смерти последнего († 361) — Юлиану, получившему в истории название «Отступник», так как этот император поставил целью своей деятельности реставрацию язычества. Его царствование было недолгим. По смерти его († 363) престол занял император Валент, который, будучи поражен на войне, был сожжен его противниками в 378 году. Итак, из троих императоров первый и последний были покровителями арианства, а Юлиан Отступник — реставратором язычества. В общей сложности их правление составило сорок лет. Биограф преп. Евфимия Великого (377–473) Кирилл Скифопольский о ситуации, имевшей место в Палестине в это сорокалетие, писал: «Во времена тирана Юлиана и царствовавшего после него на Востоке Валента святые Церкви в продолжение почти сорока лет находились в скорби, защитники православной веры были изгоняемы, ариане со времени Констанция производили насилия и ожидалось гонение православных»³.

Вторая смута возникла «в третий год царствования Анастасиева» (в 494 году). О ней Кирилл Скифопольский писал: «Церковь Божия разделилась на три части и находилась в беспорядке, ибо римские архиереи были в несогласии с византийскими за то, что эти внесли в церковные помянники имя Акакия, бывшего епископом Константинопольским (патриарх Константинопольский с 471 года по 489) и не последовавшего учению римских. Византийские же епископы

¹ Swainson. The Greek Liturgies. P. 264, 265.

² Mercier. La Liturgie de Saint Jacques. P. 22.

³ Помяловский. Житие Евфимия Великого. Гл. V.

были в несогласии с александрийскими за то, что они проклинали Халкидонский Собор и принимали в общение Диоскора, низложенного на этом Соборе. Итак, Илия (епископ Иерусалимский) был в общении только с одним византийским епископом, поскольку западные отделились от восточных, а Палладий, епископ Антиохийский, в угоду императору проклинал определения Халкидонского Собора и соглашался с александрийскими»¹.

Двадцатисемилетнее царствование Анастасия I Дикора (491–518) для Палестинской Церкви было далеко не спокойным. Император явно сочувствовал монофизитам и, вмешиваясь в церковные дела, сам создавал смуту. Так, в начале своего царствования он изгоняет епископа Константинопольского Евфимия «за то, что он соборно утвердил определения халкидонские». Епископы Александрийский и Антиохийский согласились на низложение Евфимия, Илия Иерусалимский не согласился. Когда же император узнал, что поставленный им на место низложенного Евфимия Македоний оказался единомышленным с Илией и что к ним присоединился защитник Православия на Халкидонском Соборе Флавиан, тогда «император, отважный на дела, противные благочестию», — так характеризует Анастасия Кирилл Скифопольский, — не мог терпеть сего единения и старался послать их в заточение. Почему, приняв сперва разные ложные доносы на Македония, лишил его епископства и на место его поставил Тимофея (511–518), приказав Флавиану и Илию согласиться на это поставление. Последние согласились на поставление Тимофея, поскольку он представил православное исповедание веры, но не согласились с императорским определением, которым Македоний был низложен с епископского престола. В ответ на это «император Анастасий по необузданному гневу на Флавиана и Илию дал указ, чтобы в Сидоне составился собор из восточных и палестинских епископов, а главными лицами на соборе повелел быть Сотириху, епископу Кесарии Каппадокийской, и Филоксену, епископу Иерапольскому, которые отвергали халкидонские определения и защищали Евтихия и Диоскора и их ереси»².

Прибывшие на собор епископы Флавиан и Илия распустили этот собор как неправославный. Сотирих и Филоксен подкупили антиохийцев, которые наносили Флавиану оскорбления, принуждая его проклясть Халкидонский Собор. Но когда эти попытки их оказались напрасными, Флавиан был низложен и сослан в заточение. Импе-

^{1,2} Он же. Житие Саввы. Гл. L.

ратор, узнав об этом, «был рад и епископом в Антиохию назначил Севера... Север, получивши патриаршество, много зла сделал не принимавшим его ереси. Он посылал свое исповедание веры к архиепископу Илию, но так как последний не принял Севера в общение, то этим возбудил у императора гнев против себя. Вторичное обращение Севера к архиепископу Илию было послано с некоторыми служителями церкви и с императорским войском». Преподобный Савва, узнав об этом, пришел в город с прочими игуменами палестинских монастырей и выгнал из города пришедших с исповеданием Севера¹.

Множество монахов собрались около Голгофы и вместе с жителями города кричали: «Анафема Северу и его сообщникам». Все это видели и слышали присланные Анастасием солдаты и их военачальники. Архиепископ Илия всячески уклонялся принять Севера, а правитель ожидал объявления царской воли. Когда же взошел на амвон архиепископ Иоанн и с ним Феодосий, начальник всех киновийных монастырей, и Савва, начальник всех келиотских монастырей, весь народ долго и громко кричал: «Прокляни еретиков и утверди собор». Все трое поднявшиеся на амвон единодушно проклинали Нестория, Евтихия, Севера и Сотириха, которому по указанию императора было поручено проведение в Сидоне собора с анафематствованием халкидонских определений.

Когда слух о происшедшем в Иерусалиме дошел до императора, последний решил было сослать в заточение всех троих: архиепископа Иоанна, игумена Феодосия и игумена Савву. Когда же в Иерусалиме стало известно такое решение Анастасия, тогда подвижники благочестия Феодосий и Савва собрали монашествующих и по единодушному согласию написали и послали императору письмо, которое привожу ниже в выдержках. «Верховный над всеми Царь Бог и Владыка Иисус Христос, Единородный Сын Божий, вверил боголюбивой Вашей державе скипетр царства над всеми людьми после Себя Самого для того, чтобы посредством Вашего благочестия даровать мир всем святейшим Своим Церквам, и особенно матери Церкви, в которой явлено и совершено великое благочестия таинство и, с которой начиная, оно, как свет, воссияло во всех концах земли посредством Божественной и Евангельской проповеди... каким образом в боголюбивые времена Вашего царствования произошло столь великое возмущение и волнение во Святом гра-

¹ Помяловский. Житие Саввы. Гл. LVI.

де Божиим Иерусалиме и до такой чрезмерности увеличилось, что и мать всех Церквей и церковь Святого Воскресения Бога и Спасителя нашего, бывшая прежде убежищем и защитой для всех тех, кои во всем мире терпят обиды и желают спасения, обратилась в мирское судебное место?.. также служители церкви, принадлежащие к сему сословию и посвятившие себя монашеской жизни, пред глазами язычников, иудеев и самарян явно и насильственно изгоняются с самого святого Сиона и из церкви достопокланяемого Воскресения; влекутся посреди города в срамные и нечистые места и принуждаются к принятию того, что противно вере, так что многие приходящие сюда для молитвы, вместо того чтобы получить пользу и назидание, видят только соблазны и со стыдом возвращаются в свое отечество... каким образом по прошествии пятисот лет и более от пришествия Христова нас, жителей Иерусалима, снова учат вере? Отсюда ясно можно видеть, что ныне вводимое вновь учение, исправляющее прежнюю Христову веру, есть учение не истинного Христа, но антихриста, который старается уничтожить единение и мир Божиих церквей и который уже все наполнил смятением и беспорядками... мы умоляем Ваше благочестие помиловать Сион, мать всех Церквей, которая служит защитой Вашей благочестивой власти, но которая между тем так бесчестно оскорбляется и опустошается. Благоволите повелеть, чтобы буря, угрожающая Святому Божиему граду, была остановлена, ибо если в учении о вере предложат нам или жизнь, или смерть, то для нас предпочтительнее смерть. Мы никаким образом и ни по какой причине не сообщимся с врагами Церкви Божией, не устрашимся их тщетных проклятий, но при помощи Божией будем твердо держать апостольскую веру. В сей вере мы, жители сей Святой Земли, стоим и хвалимся надеждою славы Божией (Рим. 5, 2)... Ваше величество, благосклонно принявши сие письменное удостоверение и прошение от нашего всеобщего смирения, да благоволит повелеть, чтобы все непрестанные смятения и бедствия, под предлогом благочестия врагами истины ежедневно причинявшиеся сему Святому Божиему граду и святейшему нашему архиепископу Иоанну, были прекращены. Да будет уверено Ваше величество пред Богом и пред избранными ангелами (1 Тим. 5, 21), что мы никаким образом без законного и утвержденного правилами суда не войдем в соединение с упомянутыми отступниками от правоверия, никаким образом не согласимся ни на какое нововведение в вере и никогда не примем никакого лица из акефалитов, против нашей воли нам

рукоположенного. Если же что-нибудь подобное и случится за наши грехи, то мы все пред Святою и Единосущною Троицею уверяем Ваше благочестие, что мы все охотно прольем кровь свою и что все святые места огнем сожжены будут прежде, нежели то явится в сем Святом граде Божиим»¹.

Кто же был Анастасий в прошлом? Кирилл Скифопольский, сообщая о том, что архиепископ Салюстий перед своей кончиной «по прошению всего монашеского сословия поставил Феодосия и Савву архимандритами и начальниками всех монастырей около Святого града, потому что сии святые мужи были пустынножители, не имели никакого имущества, украшены были и жизнью и словом и обиловали Божественными дарами. Авва Феодосий сделался главным вождем и архимандритом всякого общежительного монастыря... А отец наш Савва был поставлен начальником и законодателем всех отшельников и всех, кои хотят жить в келиях», — указывает причину, беспокоившую архиепископа Салюстия.

До этого времени должность архимандрита всех монастырей проходил преп. Пассарион Великий. После его кончины преемниками его были Елпидий и Илия, а по смерти их — Лазарь, который «отделился от вселенского общения». По смерти же его правление принял некто Анастасий; тогда «между монахами началось некоторое безначалие или многоначалие, от которого обыкновенно рождаются беспорядок и несогласие. Монашеское сословие тогда находилось в беспорядочном состоянии, потому что Лазарь и Анастасий, бывшие один после другого архимандритами, уже отступили от строгости монашеской жизни и занимались земными заботами и мирскими выгодами»².

«При смерти Зинона II апреля 491 года, — пишет проф. Г. Гельцер, — обнаружилась сила династического чувства. Избрание императора зависело от вдовствующей императрицы Ариадны, дочери Льва I, и она избрала императором и в то же время для себя мужем одного испытанного гражданского чиновника Анастасия, который незадолго перед тем чуть не стал антиохийским патриархом. Правление Анастасия в церковном отношении более важно, чем в политическом... Так как Европа, и особенно столица, склонялись к халкидонскому вероисповеданию, то Анастасий вначале терпел православного патриарха Евфимия, и после низложения Евфимия в 496 году преемник его, Македоний, хотя и подписал „Акт едине-

¹ Помяловский. Житие Саввы. Гл. LVII. || ² Там же. Гл. XXX.

ния”, но в остальном проявил себя решительным противником церковной политики императора. Из восточных провинций Египет был столь же решительно монофизитским, как Палестина с ее многочисленными монашескими колониями православной; в Сирии господствовала посредствующая партия Флавиана. „Акт единения” признавался повсюду государственным символом веры; только в интерпретации его сказались глубокие партийные несогласия: египтяне и крайние монофизиты заявили, что им отвергается Халкидонский Собор, в то время как в столице, напротив, путем толкования сделали вывод, что „Акт единения” принимает постановление Халкидонского Собора; посредствующая партия умно хранила молчание в щекотливом вопросе, но под давлением строгих монофизитов совершенно последовательно произнесла анафему кроме Нестория также другим главарям антиохийской школы, именно: Диодору Тарсскому и Феодору Мопсуестскому. Разгневанный император в 512 году созвал в Сидоне собор, который должен был дать прямой ответ. Но умные и умеренные руководители Флавиан Антиохийский и Илия Иерусалимский, к великому негодованию покровительствуемых камарильей фанатиков, воспрепятствовали принятию всяких крайних мер. Император мало-помалу состарился, устал и стал нетерпелив; ему надоели долгие переговоры с богословами, не поддающимися вразумлению, и он решительно бросился в объятия явных монофизитов. Анастасий порвал сознательно со своей прежней, полной такта политикой... Патриарх Македоний был замещен строгим монофизитом Тимофеем, который вступил немедленно в общение с Церквями Востока. Флавиан Антиохийский, а вслед за ним и Илия Иерусалимский отправились в ссылку, и духовный глава монофизитов Север занял апостольскую кафедру в Антиохии. На соборе в Тире в 513 году торжественно был принят „Акт единения”, а Халкидонский Собор был проклят... В столице еще после Сидонского собора 512 года дело дошло до ужасной революции, подвергшей опасности и саму корону; конечно, бунтовали только в защиту находящегося в опасности Православия. Дворцы Марина (главный советник императора, сирийский монофизит) и префекта Платона были разграблены и сожжены... В дунайских провинциях поднял в 514 году знамя восстания Виталиан, уроженец Мизии, человек грубый и честолюбивый. Православное учение было для него безразлично, но, принимая в свою программу защиту Халкидонского Собора, он мог быть уверен в симпатиях духовенства и народа европейской части империи. С громадным войском около 50 000 „гун-

нов” он двинулся в 514 году на столицу империи и так напугал Анастасия, что тот вступил в переговоры о мире и дал обещание созвать собор для воссоединения с западными странами. Едва Виталиан отступил, как против него послали полководца Кирилла, но последний был разбит. Страшное поражение понес и племянник Анастасия Ипатий; большая часть его войска была уничтожена, а сам он был взят в плен. Стареющему императору духовенство непрерывно доставляло заботы. Монахи и отшельники, особенно сильные в Палестине, составляли под руководством св. Саввы большие собрания протеста против принятого в Константинополе придворного богословия, а в Александрии дошло даже до большого бунта, потому что в 517 году греческая городская аристократия поставила без согласия духовенства и народа нового патриарха Диоскора. В 515 году умерла Ариадна, а 9 апреля 518 года — Анастасий. Если не принимать во внимание неудачных мер в последние годы его правления, то, кажется, все подавало хорошие надежды. Возбужденные умы стали вновь возвращаться к благоразумию. Но эти добрые виды на будущее разрушило пылкое честолюбие ограниченного, но страдавшего манией величия государя¹.

С воцарением императора Иустина (518 год) все сосланные в заточение были возвращены, ставленники Анастасия Тимофей Константинопольский и Север Антиохийский удалены, пресловутое «дворцовое богословие» и «Акт единения» отвергнуты и вновь подтверждены определения четырех Вселенских Соборов. Преемник Иустина, его племянник Юстиниан I, отдавал силы благоустройению церковной жизни. Положение Церкви в империи стабилизировалось, и не было никаких чрезвычайных обстоятельств до царствования императора Ираклия (610–629).

В 614 году персидский царь Хозрой учинил жестокий погром Иерусалима. Иначе нельзя назвать эту военную акцию, стоившую большого количества человеческих жертв, разрушения храмов и священных мест. Много людей уведены были в плен, в том числе и патриарх Захария, и унесено Древо Животворящего Креста Господня. Победа над персами завершилась торжественным возвращением в Иерусалим Креста Господня и плененного патриарха. Это было 14 сентября 629 года. В это же время с северо-востока двигались полчища арабов. В 634 году они взяли Бостру, в 635-м — Дамаск и окружали Иерусалим. В 637 году город сдался арабам. Но и после этих печальных акций

¹ Гельцер. Очерк истории Византии, I. С. 19–30.

Святой город жил духовной жизнью. Александрийский патриарх Иоанн Милостивый (609—620) посылал в Иерусалим патриарху Модесту все необходимое для восстановления святынь: рабочих, железные крепления для церквей и хлеб. В житии этого святителя говорится: «Блаженный Иоанн отправил корабли с золотом и пшеницей для выкупа пленных и для оказания помощи находящимся в бедах»¹.

Великую духовную силу в этих трудных условиях проявило монашество.

Начало палестинскому монашеству положил преп. Харитон Исповедник. Его исповедничество относят к царствованию Аврелиана (270—275). Харитон являлся предстоятелем Иконийской Церкви и поэтому был подвергнут заключению. Скорая смерть императора помешала гонителю выполнить свой эдикт, и заключенные, в том числе и Харитон, были освобождены. Это было в царствование Галерия Максимиана (311 год) или Максимиана (312 год).

Выйдя из заключения, преп. Харитон направился в Палестину. Место его пребывания здесь осталось неизвестным, но греческое слово *ἡ λαύρα*, соответствующее русскому «деревня», «улица, где по обе стороны дороги стоят жилища», дает основание археологам считать, что преп. Харитон поселился в горной и скалистой местности с немалым количеством пещер естественного происхождения. Полагают, что это был Фаран, впервые упоминаемый Кириллом Скифопольским в житии Евфимия Великого².

Поселившись в Фаране, преп. Харитон положил основание заселению пещер ищущими монашеской жизни. Пустыня начиналась за Вифанией и простиралась в северном направлении до Иерихона, на востоке — до Мертвого моря, а на западе захватывала окрестности Вифлеема, Фекои и Хеврона, на юге сливалась с Аравийской пустыней³.

В эту же пустыню пришел Евфимий, о котором Кирилл пишет: «Великий отец наш Евфимий, наставляемый Святым Духом, пришел в Иерусалим на двадцать девятом году жизни (406 год) и, поклонившись Святому Кресту и Святому Воскресению и прочим честным местам и посетив богоносных отцов в пустыне, узнав добродетель и житие каждого и запечатлев в своей душе, пришел в лавру Фаранскую, лежащую в шести поприщах от Святого града, и, любя безмолвие,

¹ Житие Иоанна Милостивого.

² *Феодосий (Олтаржевский)*. Палестинское монашество. С. 27. || ³ Там же. С. 51.

поселился в отшельнической келии вне лавры, не стяжав себе ничего от века сего»¹.

Все перечисленные места в сознании приходивших принять здесь монашеский постриг в IV веке получили общее название пустыни Святого града. Центром всех перечисленных пещер был город, в котором находился Гроб Господень и Крест Его. Поэтому человек, ищущий пустынножизни, прежде всего шел в Иерусалим, чтобы там поклониться Кресту и Гробу Господню. Так делал Евфимий. Так поступил юноша Кириак, который, услышав в один из воскресных дней слова Евангелия «Аще кто хочет по Мне ити, да отвержется себе и возьмет крест свой и по Мне грядет» (Мф. 16, 24), тотчас выйдя из церкви и никому не сказав ничего, пришел в город Кенхрей² и, взойдя на корабль, отправлявшийся в Палестину, прибыл в Иерусалим, на восемнадцатом году возраста... Придя в Святой город, он был принят Евсторгием, мужем святым и блистающим дарами Святого Духа, уже устроившим монастырь близ Святого града Сиона³. То же читаем в житии Феодосия, впоследствии киновиарха всех палестинских общежительных монастырей. «Он, благочестиво возросши телом и духом, воспитавшись в страхе Божиим... прекрасно задумал отправиться в Иерусалим, Святой град Христа, с одной стороны, чтобы поклониться святым местам, в которых Творец всего и Господь наш Иисус Христос плотию претерпел спасительные и вольные страдания за род человеческий, с другой, — чтобы посвятить себя пустынножизнью»⁴.

Нечто подобное читаем в житии преп. Георгия Хозевита. Сын благочестивых и состоятельных родителей, имевший брата Ираклида, который при жизни родителей ушел из дома в Иерусалим и, помолившись там, пошел в Иорданскую пустыню, в лавру Каталламонову, стал монахом. Младший брат — Георгий — после смерти родителей был взят дядей, который имел единственную дочь и хотел выдать ее замуж за Георгия. Когда последний узнал об этом, то убежал к другому своему дяде. Дядя отыскал его и требовал, чтобы второй дядя возвратил его ему. Юноша, узнав, из-за чего спорят дяди, убежал из дома и, «придя в Иерусалим и поклонившись святым местам Христа Бога нашего», пошел к Иордану и, помолившись там, пришел к свое-

¹ Помяловский. Житие Евфимия Великого. Гл. XII.

² Кенхрей — город на Коринфском полуострове. Упоминается в Послании апостола Павла (Рим. 16, 1).

³ Помяловский. Житие Кириака Отшельника. Гл. III, IV.

⁴ Он же. Житие Феодосия Киновиярха. Гл. IV.

му брату в лавру Каталламона. Тот, «по заповедям святых отцов», не мог держать его в своей лавре, пока он не обрастет бородой, и привел его в обитель Пресвятой Богородицы, называемую Хузива, передал его игумену, а сам возвратился в свою келию¹.

В отличие от египетского и сирийского монашества с их тяготением к одиночеству, палестинские монахи первым шагом на пути к личному спасению ставили жизнь монаха в киновии или в лавре под руководством духовно опытного старца. Феодосий Киновиарх, начиная свою иноческую жизнь, говорил: «Для меня, доселе неопытного в иноческом образе жизни, небезопасно наедине бороться с лукавыми духами. Посему остается мне сперва поучиться у святых отцов и затем уже наедине срывать плоды, произрастающие из безмолвия»².

Преп. Савва, придавая большое значение духовному воспитанию молодого монаха, основал небольшую киновию с северной стороны лавры и, поставив в ней степенных и благоразумных мужей, приказывал отрекающимся от мира жить там, пока не изучат Псалтирь и правило псалмопения и пока не научатся строгости монашеской жизни. Ибо он всегда говорил, что «монах, живущий в келии, должен быть рассудителен, старателен, готов ко всяким подвигам, трезв, воздержан, скромн, способен других научать, а сам не должен иметь нужды в научении, способен обуздывать все телесные члены и ум свой сохранять в безопасности. Когда же по испытании он узнавал, что отрекающиеся от мира твердо изучили правило псалмопения и сделались способными бодрствовать над своим умом, очищать мысли свои от воспоминания о мирских вещах и сражаться против чуждых помыслов, тогда давал им келии в лавре. Он говорил: „Как цвет предваряет плод, так жизнь в киновии предваряет отшельническую”»³.

Киновии и лавры были своего рода школами, постриженники которых удостоивались возведения на епископское служение и даже на кафедру Иерусалимского патриарха. Так, патриарх Анастасий (458—478) был учеником аввы Пассариона, Мартирий (478—486) и Илия (494—517) были учениками преп. Евфимия, Софроний (534—544) был монахом лавры преп. Саввы Освященного, автор «Луга духовного» Иоанн Мосх (550—619) с 575 года был монахом

¹ Житие преп. Георгия Хозевита. Гл. III.

² Помяловский. Житие Феодосия Киновиарха. Гл. VI.

³ Он же. Житие Саввы. Гл. XXVIII.

киновии преп. Феодосия.

Преп. Савва построил семь монастырей: Великую лавру, которая являлась главной из всех палестинских лавр, Новую лавру, лавру Гептастом (так названную потому, что стояла при озере, имеющем семь устьев) — и четыре киневии: Каstellий, Пещерную, Схолариеву и Заннову.

Кроме того, он поддерживал две древние киневии — своего наставника Евфимия и друга Феоктиста¹.

Он заботился не только о благоустройении монастырей, но и о пристанищах для паломников Святого Гроба. Когда патриарх Илия построил монастырь близ епископского дома для монахов-спудеев, которые служили при храме Воскресения и жили разбросанно около столпа Давидова, тогда и Савва купил часть келий и сделал в них гостиницу для приходящих монахов и еще две гостиницы — для Каstellии: одну в Иерусалиме и другую в Иерихоне².

Более того, когда после Халкидонского Собора несторианство, а затем еutihианство и монофизитство широко распространились в Палестине и в самой лавре Саввы Освященного оказались явные и тайные распространители этих ересей, преподобному пришлось вести борьбу с ними, удерживать в Православии простецов в вере — таких, как преп. Герасим, совершить два дальних путешествия в Константинополь, в первый раз на семьдесят третьем году жизни, к императору Анастасию, чтобы убедить его в Православии Иерусалимского патриарха Илии, которого покровительствующий еретикам император решил было сослать в заточение и «покушался ниспровергнуть и привести в беспорядок все церковное установление в Палестине»³. В другой раз он должен был совершить такое же путешествие на девяносто первом году жизни в связи с погромом христианских храмов самарянами и учиненным ими при этом кровопролитии⁴.

Когда в разговоре с Саввой император спросил его, в чем нуждаются его монастыри, преподобный ответил: «Монахи, молящиеся о вашем благочестии, не имеют нужды в таковых выгодах, ибо их удел и приобретение есть Господь, одождивший в пустыне непокорному и прекословящему народу хлеб небесный» (Исх. 16, 4). Просьбы Саввы были не о своих монастырях. Преподобный просил императора освободить народ палестинский от податей, как постра-

¹ Помяловский. Житие Саввы. Гл. LVIII.

² Там же. Гл. XXXI. || ³ Там же. Гл. L, LI. || ⁴ Там же. Гл. LXX, LXXII.

давший во время самарянского погрома, восстановить за счет государства разрушенные и сожженные самарянами церкви, построить во Святом граде больницу для больных странников и недостроенную архиепископом Илией церковь в честь Богородицы, соорудить в пустыне близ его монастырей крепость для отражения набегов сарацин. Император удовлетворил все просьбы Саввы, а больницу повелел заложить не на сто человек, как сказал сначала, а на двести, и установил большую сумму на полное ежегодное содержание ее. Кроме того, приказал военачальнику, чтобы в крепости всегда была военная стража, которая должна быть на содержании государства¹.

Описание быта палестинского монашества в эпоху расцвета его подвижничества будет односторонним, если автор не коснется проведения монахами Святой Четыредесятницы, тем более что современный русский Типикон сохраняет в напоминание нам древнее установление: «Не прияхом бо творити Преждеосвященныя, даже до среды, за еже поститися по преданию всему братству; могущии же да пребудут постящися до пятка»².

Кирилл Скифопольский пишет: «Сей великий в добродетели подвижник и епископ Иоанн сказывал мне, что святой отец наш Савва во всем старался подражать жизни великого Евфимия. Итак, поелику сей имел обыкновение в четырнадцатый день месяца января удаляться в совершенную пустыню и там проводить Четыредесятницу, то и Савва, изменивши немного сие обыкновение, выходил из лавры по прошествии того дня, в который совершается память святого Антония, совершал память великого Евфимия, которая празднуется в двадцатый день, и после того уходил в совершенную пустыню. Там до праздника Вайи он удален был от всякого общения с людьми. И сие делал почти каждый год»³.

Как проводили время монахи в пустыне, это видно из следующего эпизода. «Савва, будучи уже на тридцатом году жизни, превосходя всех старших его по летам в киновии пощением, бдением, незлобием, смирением и послушанием, просил авву Лонгина, чтобы он позволил ему жить в пещере, которая находилась вне киновии, к югу, в утесе. Авва Лонгин, видя его отличную добродетель, постоянство и чистоту нравов, ревность и усердие к молитве, донес о его желании великому Евфимию, и поелику сей сказал: „Не прелятствуй ему

¹ Там же. Гл. LXXIII.

² Типикон. См. «Начало святого и Великого поста» (зри б-е).

³ Помяловский. Указ. соч. Гл. XXII.

подвизаться как он хочет”, — то Лонгин позволил Савве жить в пещере к югу по пяти дней в неделю. Отец наш Савва, получив желаемое позволение, провел пять лет следующим образом: в день воскресный к вечеру он выходил из киновии с таким количеством пальмовых ветвей, которое достаточно было для работы на неделю, оставался в пещере пять дней, не принимая никакой пищи, и в субботу поутру возвращался в киновию и приносил пятидневное рукоделие — пятьдесят сделанных корзин»¹.

О проведении Святой Четырдесятницы в строгом посте говорится в житии Евфимия Великого. Евфимий вместе со старцем Феоктистом «ежегодно удалялись после восьмого дня святых Богоявлений в пустыню Кутилá, отлучив себя от всякого человеческого общения, желая молитвенно беседовать с Богом в уединении, и пребывали там до праздника Ваий». После кончины преп. Феоктиста (466 год) Савва стал спутником преподобных Евфимия и Дометиана. Евфимий называл Савву отроком-старцем и «как искусный воспитатель детей руководствовал его к высшим добродетелям и упражнял в оных». В сей пустыне, будучи отделены от всякого общения с людьми, они оставались до праздника Ваий. В воскресные дни сюда приходили преп. Герасим и другие отшельники, чтобы принять Святые Дары из рук Евфимия².

Когда скончался наставник Саввы Евфимий, Савва сам уже стал наставником других. Его учеником был Агапит. В житии Саввы говорится, что он «по своему обыкновению» удалился в пустыню с учеником Агапитом. Для него он взял десять кусков сухарей. Сам же «во все дни поста пребывал без пищи и довольствовался только причащением Святых Таин в субботу и в воскресенье. Десять же кусков хлеба, которые он взял в пустыню, удовлетворили нужде Агапита»³.

Режим жизни, время и содержание молитвы монаха, проводящего Четырдесятницу в пустыне, никем и ничем не регламентировались. «Скитяне, — писал современник Саввы авва Варсануфий, — не имеют ни часов, ни песней (библейских. — Н. У.), но рукоделие, размышление и краткую молитву. А стоя на молитве, должно молиться о том, чтобы избавиться и освободиться от ветхого человека. Читать же „Отче наш“, и даже дважды, и сесть за рукоделие. А сидя за рукоде-

¹ Помяловский. Житие Саввы. Гл. X.

² Он же. Житие Евфимия Великого. Гл. XLVIII.

³ Он же. Житие Саввы. Гл. XXIII, XXIV.

лием, следует изучать псалмы и в конце каждого псалма молиться „Боже, помилуй меня, грешнаго”. Если же тебя осаждают помыслы, тогда, размыслив, скажи: „Господи, Ты видишь скорбь мою, помоги мне”. И когда ты сделаешь три ряда мережи¹, стань на колени и говори вышесказанную молитву. Вечером же должно петь двенадцать псалмов, и в конце каждого вместо славословия говорят „Аллилуиа” и одну молитву. Также и ночью читают двенадцать псалмов и после двенадцати псалмов садятся за рукоделие, а кто хочет изучает и кто хочет проверяет свои помыслы и жития святых читает и, прочитав от пяти до восьми листов, опять принимается за рукоделие»².

В глубокой Палестине, вблизи Мертвого моря, где рыболовства не было, не требовалось и плетения сетей. Здесь спрос был на корзины, поэтому, как мы видели, преп. Савва уходил в воскресенье вечером из лавры «с таким количеством пальмовых ветвей, которое достаточно было для работы на неделю» и «в субботу поутру возвращался в киновию и приносил пятидневное рукоделие — пятьдесят сделанных корзин». В период Четырдесятницы делали также из пальмовых ветвей крестики, которые пользовались большим спросом у приходивших на святые места паломников. Все это сдавалось эконому монастыря, и вырученные от продажи деньги поступали на питание и прочие нужды братии.

Там, где не было священника, совершали самопричащение. Так, преп. Савва, построив на берегу озера Семиустного небольшую лавру, посылал братиям, находящимся в ней, «Святые Дары и благословенные хлебы»³.

Проф. А. А. Дмитриевский открыл в рукописи Синайской библиотеки № 863 Орологион-Часослов лавры преп. Саввы Освященного, датируемый IX веком. Как видно из содержания Орологиона, он

¹ *Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. С. 57–58, ответ на вопрос 74.*

² Отсюда сам праздник получил название Недели ваий и само это слово получило освящение в молитвах церковных. В молитве, читаемой над ваиями (ветвями) патриархом, говорится: «Благословен Грядый во имя Господне, знаменательно являя настоящее и будущее, ибо жребием прообразует новый народ, одежды же постилаемая суть разрешаемая беззакония. Посему и мы, Христе Боже наш, взявши ветви, взываем Тебе: „Благословен Грядый во имя Господне”, — да сподобимся во второе Твое пришествие ликовствовать пред Тобою со светильниками благоразумных, молитвами преблагословенных Владычицы нашей, Твоея Матери, и святых небесных сил, и славных Твоих апостол, и всех Твоих святых, ныне и присно и во веки веков» (Рукопись Иерусалимской патриаршей библиотеки № 43 первой половины X века). (*Панадопуло-Керамевс. Ἀνάλεκτα. Σ.17–18*).

³ *Помяловский. Указ. соч. Гл. XXXIX.*

предназначался для келейного пользования монахами лавры преп. Саввы. Судя по расположению в Орологионе часовых служб, причащение совершалось после службы девятого часа. Это подтверждается и надписанием молитв εἰς τὴν μετάληψιν, т. е. «для причащения». Чин состоял из следующих молитвословий: «Помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем», «Блажени нищии духом», «Блажени плачущии», «Блажени кротции», «Блажени алчущии», «Блажени изгнании», «Блажени, егда поносят вы», «Радуйтесь и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех», «Слава», «Помяни нас, Святе, егда приидеши», «Лик небесный поет Тя и глаголет: „Свят, Свят, Свят еси, Господи, исполнь небо и земля славы Твоея”», «Приступите к Нему и просветитесь, и лица ваша не постыдятся», «Лик небесный», «Слава», «Верую», «Отче наш», «Господи, помилуй» (трижды), «Един Свят», «Вкусите и видите, яко благ Господь», «Аллилуиа», «Благословлю Господа на всякое время, выну хвала во устех моих», «О Господе похвалится душа моя, да услышат кротции и возвеселятся», «Слава».

Далее следовали молитва по причащении (εὐχὴ μετὰ τὴν μετάληψιν) «Приях Тело Твое святое и Кровь Твою честную во оставление всех, яже согреших Тебе, едине Человеколюбче. исполни уста моя хваления, Господи, Сам бо еси хвала моя, и спаси мя» и молитва благодарственная (εὐχὴ μεταλήψεως) «Благодарим Тя, Господи Боже наш, яко сподобил еси нас причаститися пречистых Твоих Таин во оставление и очищение прегрешений наших; сподоби нас восприяти милости Твоя со всеми святыми Твоими во веки веков»¹.

Заметим, что хотя Орологион относится к IX веку и в изложенных в нем чинопоследованиях встречаются тропари, вид гимнографии, появившийся на рубеже VI–VII столетий, чин «Для причащения»

¹ Относительно чина самопричащения *Е. П. Диаконский* пишет: «Синайский часослов № 863, судя по составу, предназначался для келейного употребления, а потому и находящийся в нем чин причащения должен собственно считаться чином самопричащения, бывшего в обычае у всех монахов, подвизавшихся в пустынях, где нет иерея (св. Василий Великий). Такими пустынножителями по временам являлись и монахи лавры св. Саввы, по уставу которой сложился указанный часослов. Ревностнейшие из них, подобно своим великим наставникам Евфимию Великому, Савве Освященному и другим, удалялись на известный срок (большею частью, от Крещения до Пасхи) из лавры в пустыню и там предавались уединенным подвигам; а чтобы не оставаться долго без причащения, они могли брать с собою из монастыря запасные Дары. В определенный час, когда совершалась литургия в монастыре, монахи-отшельники прочитывали положенное в Син[айском часослове] № 863 последование „на причащение”, или изобразительные, и затем причащались Святых Таин» (Последование часов. С. 284–285).

не имеет ни одного тропаря, что согласуется с описанием самопричащения преп. Марии. Когда старец Зосима принес ей святое причастие, она попросила старца прочитать Символ веры и «Отче наш». После этого она поцеловала старца и причастилась. Затем подняла руки к небу, вздохнула, прослезилась и сказала: «Ныне отпускаеши рабу Твою, Владыко, по глаголу Твоему с миром, яко видеста очи мои спасение Твое». Это было вечером в Великий Четверг, 1 апреля 532 года¹.

Типикон, которым в течение ряда столетий руководствуется Русская Православная Церковь, начинается надписанием: «Типикон, сиречь изображение церковного последования во Иерусалиме святых лавры преподобного и богоносного отца нашего Саввы. Тоже последование бывает и в прочих во Иерусалиме честных обителех, подобне и в прочих святых Божиих церквах»². В службе «В Неделю сырную вечера» после трех поклонов с молитвой Ефрема Сирина дано указание «и целуем святых и честных иконы». Второе указание такого же характера встречается в службе «В понедельник первья седмицы». По отпущении первого часа сказано: «По отпущении же исходяще из церкви, идем со всяким безмолвием в келии своя или на службу; и не подобает нам беседы творити друг со другом на монастыре, в пути, удержано бо сие от святых отец». Оба указания у читающего их внимательно могут вызывать вопрос: почему указание относительно целования святых икон помещено только в данной службе? Известно, что во многих храмах богомольцы по окончании вечернего богослужения целуют многие иконы. Также непонятно, почему устав указывает в понедельник выходить из церкви «со всяким безмолвием», т. е. с абсолютным молчанием, и, идучи в келию или на работу, не разговаривать друг с другом.

Оба указания относятся к Четыредесятнице, и потому они оказались «вкрапленными» в киноварный текст богослужений. Во всей житийной палестинской письменности днем возвращения отшельников в свои монастыри указывается Суббота ваий, или, что то же, Лазарева. В пятницу Недели ваий первая стихира на «Господи, воззвах» начинается словами: «Душеполезную совершивше Четыредесятницу». Этими же словами начинается стихира, следующая за славником на «Господи, воззвах».

Что же касается начала периода Четыредесятницы, то эта дата

¹ Житие преп. Марии Египетской.

² Типикон.

подвергалась перестановке. Самая ранняя дата встречается в житии преп. Евфимия. Евфимий, будучи пресвитером Мелитинской церкви (Мелитина — главный город Второй Армении), «во дни Святой Четыредесятницы удалялся в гору близ города... Эту пустыню он любил (?) от дня святых Богоявлений до праздника Пасхи, подражая любомудрию Или и Иоанна»¹. Но находя, что забота о тамошних монахах и их устройении может послужить препятствием к добродетели, Евфимий бежал в Иерусалим. Его биограф Кирилл Скифопольский сообщает, что Евфимий «имел обыкновение в четырнадцатый день января месяца удаляться в совершенную пустыню и там проводить Четыредесятницу»², но Савва после кончины своего учителя Евфимия изменил немного этот обычай и стал выходить в пустыню после двадцатого числа, совершив память великого Евфимия³. Не исключена возможность, что позднее в целях упорядочения пустынночества был установлен единый день для желающих безмолвствовать, и первым днем отшельнического безмолвования был понедельник первой седмицы поста. Заметим, что авва Лонгин позволил Савве жить в пещере пять дней в неделю и Савва выходил из киновии в воскресенье вечером и возвращался в субботу утром. Видимо, уже в этом намечалась традиционность. Она уже закреплена в житии преп. Саввы, и слова Типикона «удержано бо сие от святых отец» только подтверждали этот факт.

Возвращаясь в монастыри и неся свое рукоделие — корзины и крестики, они пели: «Днесь благодать Святаго Духа нас собра, и вси, взявше крест Твой, глаголем: благословен Грядый во имя Господне, осанна в вышних». Это был гимн победы над грехом и источником его — дьяволом.

Так понимал значение этого краткого гимна преп. Феодор Студит. Когда разразилось в империи гонение на иконопочитателей, он ввел пение этой стихиры на вечерне Недели ваий и для большей назидательности делал это таким образом. После пения «Блажен муж» хоры менялись местами. Правый переходил на левый клирос, а левый — на правый. И правый, будучи на левом клиросе, начинал «Господи, воззвах» и с пением переходил на свое место, т. е. на правый клирос, а певцы левого с правого клироса шли на левый. Перестановка хоров с пением «Господи, воззвах» и стихир усиливала выразительное значение обряда. Этот обычай студийцев был за-

¹ Помяловский. Житие Евфимия Великого. Гл. X. || ² Там же. Гл. XXIII.

³ Он же. Житие Саввы. Гл. XXII.

креплен в их уставе, и в одном из списков его XI — начала XII века, хранящемся в Государственном историческом музее (шифр Син. № 330—380), XI — нач. XII века читаем: «В субботу цветную на вечерни по отпетии „Блажен муж” пременяется стороне: левая убо переходит на десную, а десная на левую, и починает левая сторона „Господи, воззвах”, якоже и в ины субботы»¹.

Заамвонная молитва, читаемая на литургии Преждеосвященных Даров «Владыко Вседержителю, Иже всю тварь премудростию соделавый», возникла тоже в кругах палестинского монашества. Испрашиваемая в ней у Бога помощь «подвигом добрым подвизатися, течение поста совершити» ассоциируется с подвигом пятидневного поста без какого-либо вкушения пищи, а прошение «веру нераздельну соблюсти» говорит о той борьбе, которую приходилось преп. Савве и другим аввам вести против несториан, евтихиан и монофизитов, своей еретической пропагандой пытавшихся разрушить тот оплот Православия, который представляла собой пустыня Святого града. Этот подвиг был равносителен поражению «глав невидимых змиев и победе над грехом». Вершиной желаний отшельников было «неосужденно достигнути поклонитися и святому Воскресению». Это желание их исполнялось в Великую Пятницу на Голгофе.

Автор писал об иерусалимском богослужении: «Отличительной чертой этого богослужения была его стациональность, вызванная вековой традицией посещения в праздники тех или иных святых мест»². Среди этих святых чаще всего упоминаются Краниево место и Голгофа. Рукопись Иерусалимской патриаршей библиотеки № 1043 первой половины X века уточняет расположение этих святых мест: «И тотчас лития на святое Краниево... и восходит патриарх на святую Голгофу для каждения... и ожидает протопоп со всем клиром... и тотчас спускается патриарх»³.

Только в Великую Пятницу Голгофа предоставлялась монахам, проводившим Святую Четыредесятницу в строгом посте. Они поднимались сюда и совершали часы Великого Пятка — творение св. Софрония, патриарха Иерусалимского, тихим гласом; патриарх же со своим клиром стоял вне Краниева места и совершал те же часы.

Это отступление от традиции было богословски глубоко осмыс-

¹ Значение гимна «Днесь благодать Святаго Духа нас собра» в истории Студийского монастыря в эпоху иконоборчества.

² См. выше, с. 151.

³ Заамвонная молитва литургии Преждеосвященных Даров и ее значение в истории палестинского монашества.

ленным. Чтобы находиться на Голгофе в те часы, когда страдал и отдал Свой дух Богу Отцу Господь Иисус Христос, нужно было «сораспяться Христу» (как говорил апостол Павел, «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 19–20)). Такими были и палестинские монахи — защитники веры православной и хранители традиций древнего монашества. Это их духовное право было закреплено в том же святогробском Типиконе (рукопись Иерусалимской патриаршей библиотеки № 1043 первой половины X века)¹. Здесь читаем: «С Богом последование часов и тропарей. Творение Софрония, патриарха Иерусалимского, старшего и философа. Это должно быть так. Пусть собираются монахи святого Саввы и Харитона и святого Феодосия и прочих монастырей и поднимаются на Святую Голгофу и поют тихим голосом. Патриарх же и прочий клир внизу перед святым Краниевым, чтобы мы пели то же»².

Середина XIII столетия была временем постепенного пробуждения русского национального самосознания. Оно проявилось в победах, одержанных Владимирским князем Александром Ярославичем в 1240 году над шведами при впадении реки Ижоры в Неву (отсюда название самого князя Невским); через два года — вторая победа — над немецкими рыцарями-меченосцами на льду Чудского озера (5 апреля 1242 года) и через три года — над литовскими племенами, вторгшимися в Новгородские владения. Эти три победы на долгое время оградили русские северо-западные владения от охотников интервенций.

Новая великая победа, превосходившая все три упомянутые, совершилась 8 сентября 1380 года на Дону над татарами, откуда сам победитель князь Димитрий Иванович вошел в историю как Димитрий Донской. Летом 1380 года Московскому князю Димитрию Ивановичу стало известно, что Мамай перевел свою большую рать через Волгу и кочует в устье реки Воронеж. Князь стал немедленно собирать войска «подручных» князей, т. е. ближайших княжеств: Ростовского, Ярославского, Белозерского. Рязанский князь Олег уклонился от участия в походе и поспешил войти в переговоры с Мамаем и Ягайлом Литовским. Новгородцы заняли выжидательную позицию.

Димитрий назначил всем полкам явиться в Коломну 15 августа, сам же поехал за благословением к преп. Сергию Радонежскому. Сергей благословил его и обещал ему победу, хотя связанную

¹ Пападопуло-Керамевс. *Ἀνάλεκτα*. Σ. 12.

² Последование часов Великого Пятка на Голгофе.

с сильным кровопролитием. Он дал князю двоих монахов-богатырей, при этом сверх их монашеской одежды надел на них одежды схимников. Кроме «подручных» полков, историки упоминают еще Коломенский, Владимирский, Костромской и Переяславский полки с их командирами и еще двоих князей Ольгердовичей — Андрея и Димитрия.

20 августа князь выступил из Коломны, имея войско численностью 150 000 человек. На Оке к его войскам присоединились двоюродный брат его Владимир Андреевич и большой московский воевода Тимофей Васильевич Вельяминов с их полками. Димитрий приказал всем войскам переправляться через Оку, а на другой день (то был понедельник) переправился и сам «с двором своим». 6 сентября войска вышли к Дону. Тут пришла грамота от преп. Сергия, в которой он еще раз подкреплял свое благословение идти на татар: «Чтоб еси, господине, так и пошел, а поможет ти Бог и Святая Богородица». Смысл этих слов преп. Сергия становится ясным из следующего эпизода. Когда великий князь стал строить боевую расстановку полков, одни ему говорили: «Ступай, князь, за Дон», — другие же: «Не ходи, потому что врагов много, не одни татары, но и литва и рязанцы». Известно, что противоречащие советы не располагают человека к решительным действиям, напротив, они могут вызвать у него решение, которое противоречило бы его планам. Такое состояние мог в данный момент испытывать и Димитрий Иванович, и слова письма преп. Сергия «Чтоб еси, господине, так и пошел, а поможет ти Бог и Святая Богородица» укрепили его веру в помощь Божию, и он «велел настилать мосты и искать броду».

В ночь на 7 сентября русское войско начало переправу через Дон. Утром 8-го (а это было воскресенье и праздник Рождества Богородицы), когда рассеялся ночной туман, русские полки построились по боевому. Около 12 часов татары стали спускаться с холма на Куликово поле. Русские сторожевые полки начали битву, какой «еще никогда не было прежде на Руси». Кровь лилась, как вода, на пространстве десяти верст, лошади не могли ступать по трупам, ратники гибли под конскими копытами, задыхались от тесноты. Пешая русская рать уже лежала, как скошенное сено, и татары начали одолевать. Но великий князь Димитрий предусмотрел возможность такой неблагоприятной ситуации и поставил в лесу в засаду полки своего двоюродного брата князя Владимира Андреевича и московского воеводы Димитрия Михайловича Вольнского-Боброка. Князь Владимир, находясь в засаде и видя, что татары одолевают русских воинов, вы-

разил сомнение в целесообразности дальнейшей засады, но Волынский ему сказал, что выходить из засады нельзя, потому что ветер дует русским прямо в лицо.

Через некоторое время ветер изменил свое направление, и воевода сказал: «Теперь можно», — и засадное ополчение бросилось на татар. Наблюдавший за боем Мамай, видя, что его рать бежит, сам покинул поле сражения. Русские гнали татар до реки Мечи и овладели всем их вооружением. После боя великий князь Димитрий Иванович был найден лежащим под кустом в бессознательном состоянии. Его панцирь был весь избит, но смертоносных ранений не было. Придя в сознание, он с трудом распознавал, кто с ним говорит и о чем говорит¹.

Победа великого князя Димитрия Ивановича над Мамаем — это еще не уничтожение татарского ига. Ее великое значение было в том, что она уничтожила призрак татарской непобедимости. Это во-первых. Во-вторых, славная победа показала, что благоденствие народа немислимо без национального объединения его.

Татарские набеги и многовековое иго принесли много зла русскому народу, задержали его культурное развитие сравнительно с другими европейскими народами, и море слез было пролито, когда на глазах родственников происходило убийство близких им людей или угон в плен молодых женщин и девушек. Но не меньшим, а, пожалуй, большим злом для нации была так называемая система княжеских «уделов».

Равноапостольный князь Владимир, умирая, распределил все города Киевского государства и прилегающие к ним земли между шестью своими сыновьями. Старшему сыну Святополку он дал в наследство стольный город Киев. Прочим сыновьям — другие города. Но Святополк, чтобы, подобно своему отцу, быть единодержавным, убил троих братьев: Бориса, Глеба и Святослава. Первые два были еще юноши и до последних часов своей жизни не понимали, что замышляет в отношении их старший брат. Следующий за Святополком сын Ярослав, получивший в удел Новгород, избежал смерти от руки старшего брата и пошел на него войной, и хотя Святополку помогал его тесть польский король Болеслав, Ярослав победил Святополка. Он бежал из Киева и погиб где-то в изгнании. Тогда началась война между Ярославом и последним братом Мстиславом, получившим в удел город Тмутаракань. Дело обошлось без крово-

¹ Соловьев. История России. Стлб. 977—981.

пролития. Братья разделили удел Святополка и уделы убитых им братьев. Ярослав получил все города и земли, расположенные к западу от Днепра, а Чернигов и все города и земли к востоку от Днепра получил Мстислав. Со смертью Мстислава († 1034) установилось единовластие.

Ярослав, получивший у народа название Мудрого, разработал новую систему престолонаследия. Он, как и все прочие князья, исходил из того положения, что Русская земля принадлежала всему княжескому роду. Киевский престол принадлежал брату, старшему в роде, после же его смерти он должен перейти ко второму брату и так, последовательно, — к третьему, четвертому и т. д. Такая система исключала братоубийство, но она не удовлетворяла всех княжичей, потому что в случае смерти великого (Киевского) князя его сыновья уже не получали Киевский престол, но им все же давался какой-то удел. Сироты же князей, не достигших Киевского престола, назывались «изгоями», т. е. они лишены были права на получение удела вообще. Система уделов, установленная Ярославом, была к тому же громоздкой, потому что со смертью Киевского князя все князья должны были перемещаться, а при наличии многих умирающих перемещения могли быть многократными, что неизбежно вызывало путаницу и споры за первенство престолонаследства.

В 1240 году хан Батый разрушил Киев, ограбил то, что не сторело, и стольный город потерял всякое значение. Утратила значение и выработанная Ярославом система распределения уделов. В Суздальской Руси хан утверждал только Владимирского князя, и только этот князь получал ярлык на княжение. Соответственно и родовое наследование распространялось только на земли, принадлежащие Владимирскому князю. Если между наследниками возникали споры, в таком случае хан сам решал вопрос.

Что же касается других русских городов и земель, то они оставались в семейной собственности. Глава каждой семьи имел право распределить свое движимое и недвижимое имущество отдельным лицам или всем родственникам, включая свою жену, как будущую вдову, «по грамоте душевной» (т. е. по духовному завещанию. — *Н. У.*) до ее смерти.

Время шло, и претендентов на получение наследства становилось все больше и больше. Претендовали не только братья, сестры, дети, но и внуки и правнуки. Вотчин же становилось меньше и меньше, и площадь их уменьшалась и уменьшалась.

Проф. С. Платонов дает последствиям системы уделов следующую характеристику: «В многолюдном княжеском роде чувство

родства притушлялось от частых ссор и усобиц; поэтому посягнуть на имущество соседнего князя считалось дозволительным. В погоне за „примыслами” у князей все более и более крепло взаимное отчуждение и развилось открытое хищничество. Они стали смотреть друг на друга как на постоянных соперников и врагов, и старались при первом удобном случае овладеть у соседей плохо защищенным городом, селом, челядью. Всякое такое приобретение составляло желанный „примысел”. В результате подобная политика повела к одичанию людей и разложению политического порядка»¹.

В северо-восточной Руси наступила политическая неурядица, в которой господствовало одно право сильного. Выход из такого печального состояния обозначился лишь тогда, когда в Суздальской Руси началось народное движение в пользу объединения и нашлась сильная княжеская семья (в Москве), которая сумела воспользоваться этим движением.

¹ Платонов. Учебник русской истории. С. 95–96.



ИЗ ИСТОРИИ МОЛИТВЫ «НИКТОЖЕ ДОСТОИН»

Исторически великий вход был связан с тремя компонентами, которые за длительное время своего существования подвергались модификации. Чтобы представить историю их возникновения и модификации, рассмотрим эти компоненты в том порядке, в каком они возникали. В 4-й главе был обстоятельно изложен самый ранний из компонентов — поцелуй мира, или целование святых. Здесь мы изложим историю молитвы «Никтоже достоин», которую священник тайно читает в то время, когда открываются Святые Врата, лик поет «Иже херувимы», а диакон совершает каждение алтаря, престола, иконостаса, иерея, ликов и молящихся. Эту молитву автор впервые встретил в очень раннем списке «Божественной литургии иже во святых отца нашего Григория», опубликованном в 1716 году аббатом Евсевием Ренодотом.

Несколько слов об издателе этой литургии Евсевию Ренодоте. Евсевий Ренодот († 1720) — автор двух томов *Liturgiarum orientalium collectio* (Parisii, 1716). В первом томе он издал египетские литургии: Василия Великого, Григория Богослова, Кирилла Александрийского и апостола Марка. Во втором томе он приводит до 40 списков сирийских литургий и комментарии к ним.

Заслуга Ренодота перед литургической наукой огромна. Он первым из ученых пришел к выводу о единстве литургии у всех христианских вероисповеданий (за исключением протестантов), выяснив, что в их основе лежит общее апостольское установление, несмотря на существование в разных Церквях различных форм, которые имеют отношение к апостольскому установлению, как частное к общему.

Отсюда Ренодот пришел к необходимости классификации литургий, даже носящих имя одного и того же лица, например апостола и евангелиста Марка, на отдельные местные группы: александрийскую, сирийскую, коптскую. Этим Ренодот положил начало дальнейшей разработке истории литургии. Нам остается добавить, что большое количество изданных Ренодотом памятников он сам перевел с сирийского языка на латинский, сделав таким образом сирийские и коптские литургии доступными для ученых, не владеющих данными языками.

Первый том своего труда Ренодот посвятил исследованию коптских и арабских литургий, предварив последнее четырьмя диссертациями:

- 1) о восточных литургиях, их происхождении и авторитетности;
- 2) о литургиях александрийских;
- 3) о коптском языке;
- 4) о патриархе Александрийском с изложением его чинопоследований.

Прежде чем излагать содержание молитвы «Никтоже достоин», автор считает необходимым посвятить несколько страниц истории книгопечатания литургических памятников того времени, иначе появление указанной молитвы останется для читателей загадочным.

В 1560 году в Париже была издана по-гречески королевским печатником Вильямом Морелем книга «Литургии святых отцов Иакова, апостола и брата Господня, Василия Великого и Иоанна Златоустаго». В роскошно изданной книге помещались еще три дополнительные статьи, касающиеся издания оригиналов, относящихся к правилу Трулльского Собора, осуждающему практику Армянской Церкви, употребляющей для причастия неразбавленное вино, и краткий трактат с именем Прокла, архиепископа Константинопольского, упоминающего литургии только свтв. Климента, Иакова, Василия и Иоанна Златоуста¹.

В латинском же переводе были сохранены сноски на св. Дионисия Ареопагита, на «Апологию» св. мученика Иустина Философа, на св. Григория Нисского, преп. Иоанна Дамаскина, Николая Мефонского и Самона Газского, но было опущено имя преп. Марка Ефесского. Вместо него были добавлены: Николай Кавасила († 1346), монах Максим (по-видимому, Максим Исповедник, † 662) и епископ Никейский Виссарион, принявший этот титул с переходом в католичество († 1472)².

В том же году Морель отпечатал то, что, по-видимому, является переводом, сделанным с греческого, с небольшими дополнениями. Но истинным издателем обоих изданий (греческого и латинского) был «Иоанн святого Андрея». Так именовал себя скромный каноник парижского собора Святого Андрея, один из ученейших знатоков старинной письменности. Его скромность не позволила ему упомянуть свое имя в связи с греческими литургиями, и он посвятил кардиналу Лотарингии Карлу латинский том. По той же причине он не называл источников, из которых извлекал свои сведения, и объявлял только, что они пришли *ex mediis Graeciae bibliothetis*. Вместо того, чтобы

¹ Swainson. The Greek Liturgies. P. 6. || ² Ibid. Note.

перевести свою копию «Святого Златоуста», он отпечатал латинский текст этой литургии, сделанный Львом Тусканом. Тускан был братом и учеником знаменитого Гуго Этериануса, современника императора Мануила (1172). В этой литургии упоминаются как здравствующие папа Николай, Елевферий, патриарх Александрийский, Кирилл, патриарх Антиохийский, и Леонтий, патриарх Иерусалимский. Если трудно установить годы их смерти, то нет никакого сомнения в том, что император Алексей родился в «пурпуре», т. е. был наследником императора Мануила, и опубликованная при участии «Иоанна святого Андрея» литургия относится к началу XII века¹.

Морель снабжал свои издания только одним печатным текстом литургии св. Иакова. В 1583 году Амвросий Дуард отпечатал том под заглавием «Λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελίστου Μάρκου μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Πέτρου»².

Текст начинался письмом кардинала Вильяма Сирлети с датой: «Рим, 16 мая 1582 г. Иоанну святого Андрея, канонику церкви в Париже». Кардинал сообщал, что в письмо вложена копия литургии св. евангелиста Марка, которую он собственноручно переписал с очень древнего манускрипта из монастыря Святой Марии Одигитрии в Россано, где еще существует устав св. Василия. На последней странице имелась санкция самого епископа, из которой мы узнаем, что комментарий был взят из манускрипта более чем тысячелетней древности с привилегией императора Филиппа II. Единственной информацией епископа было его сообщение о том, что он нашел эту литургию в большой библиотеке кардинала Сирлети и что один ученый греческий библиотекарь переписал ее для него, а сам он перевел ее на латинский язык³.

Другое издание этой литургии вышло в Париже, в типографии «главного королевского печатника» Фредерика Мореля в 1595 году. Фактическим издателем был «Иоанн святого Андрея». Литургия сопровождалась вступлением, в котором утверждается, что папа Григорий II Двоеслов (715—731) был составителем литургии Преждеосвященных Даров. Утверждение ошибочное, хотя оно имеет греческую интерпретацию с именем Георгия Кодина⁴.

Несколько слов о втором томе литургий Ренодота. Наиболее существенными для православных богословов являются в нем сирийские литургии св. апостола Иакова, относящиеся к периоду до Халкидонского Собора.

¹ Ibid. P. 3. || ² Ibid. P. 4. || ^{3,4} Ibid. P. 5.

Древнейшая богослужебная практика не знала тайного чтения евхаристических молитв. По этому случаю свт. Иоанн Златоуст писал: «Есть случаи, в которых священник ничем не отличается от подначального, например, когда должно причащаться Страшных Таин... И в молитве, как всякий может видеть, много содействует народ... И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник произносит благодарение, но и весь народ, ибо сперва получив ответ от народа и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает народ, когда он возносит сии священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами»¹.

В VI веке стало наблюдаться отступление от этой освященной от апостольского времени традиции. Гласное произнесение анафоры стало заменяться тайным. В связи с этим нарушением император Юстиниан I издал распоряжение: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не тайно совершали Божественное приношение (т. е. Евхаристию. — *Н. У.*) и бывающую при святом крещении молитву (имеется в виду молитва „Велий еси, Господи, и чудна дела Твоя“.. — *Н. У.*), но таким голосом, который хорошо был бы слышен верным народом, дабы души слушающих приходили от того в большее благоговение, богохваление и благословение»².

В отдельных местах гласное чтение сохранялось даже в VII веке, о чем пишет Иоанн Мосх в «Луге духовном»³.

Постепенное исчезновение гласного чтения анафоры и замена его тайным указывают на утрату того богословского интереса к содержанию анафоры, который был в Церкви V века. Знаменательно, что это явление происходило одновременно с заметной потерей интереса к составлению новых анафор. Можно сказать, что то и другое происходило одновременно с почти полным прекращением святоотеческой письменности и (в лице Евагрия) древнегреческой церковно-исторической науки. Очевидно, то был общий упадок духовной культуры ранневизантийской эпохи.

Свт. Василий Великий скончался 1 января 379 года. Свт. Иоанн Златоуст вступил на Константинопольскую кафедру 26 февраля 398 года и был низложен 20 июня 404 года. В его время в Константинополе уже была широко принята литургия св. Василия.

¹ [Иоанн Златоуст. Беседа XVIII на второе послание к коринфянам].

² Юстиниан, имп. Новелла CLXXIV, 6.

³ Иоанн Мосх. Луг духовный. Гл. СХСIV.

Даниэль приводит сообщение известного канониста XII века патриарха Антиохийского Феодора Вальсамона. На вопрос патриарха Александрийского Марка: «Совершаемые в областях Александрии и Иерусалима литургии, по преданию, написанные святыми апостолами Иаковом, братом Господним, и Марком, можно ли принимать во Святой и Кафолической Церкви или нет?» — он (Вальсамон) отвечал: «Все Церкви должны следовать обычаю Нового Рима (т. е. Константинополя. — *Н. У.*) и совершать священнослужение по преданиям великих учителей Иоанна Златоуста и святого Василия, а о литургиях Иакова и Марка не сделано никакого упоминания в LXXXV правиле апостольском и LIX правиле Лаодикийского Собора, и Константинопольская Церковь не признаёт их».

По поводу же XXXII правила Трулльского Собора, в котором вместе с анафорой апостола Иакова упоминается и анафора Василия Великого, Вальсамон писал: «Заметь из настоящего правила, что Иаков, брат Господень, как первый первосвященник Иерусалимской Церкви, предал Божественное священнодействие, которое у нас неизвестно, у иерусалимлян же и у жителей Палестины совершается в великие праздники, а александрийцы говорят, что есть и святого Марка, которое они и употребляют часто. Я же всем вообще и даже перед царем святым говорил об этом, когда патриарх Александрийский прибыл в столицу; намереваясь служить вместе с нами и вселенским (патриархом. — *Н. У.*) в Великой церкви, он хотел держаться чинопоследования литургии Иакова, но был удержан нами и обещал совершить литургию так, как и мы»¹.

После кончины свт. Иоанна Златоуста в Константинополе продолжала оставаться общепринятой литургия свт. Василия Великого. Замена ее молитв молитвами Иоанна Златоуста носила частный характер. Их читали отдельные епископы в отдельных случаях, для многих же молитвы Златоуста могли быть неизвестными. Леонтий Иерусалимский (он же и Византийский, поскольку последние годы его жизни были связаны с Константинополем. — *Н. У.*) в трактате «Против несториан и евтихиан», написанном в 543 году, упрекает Феодора Мопсуестийского, дерзнувшего составить свою анафору, не считаясь с тем, что существовала традиционная анафора апостольская (быть может, Леонтий имел в виду анафору Климентовой литургии или апостола Иакова) и «вдохновенная Святым Духом» анафора Василия Великого². Но Леонтий не сказал ни одного слова

¹ Daniel. Codex Liturgicus, IV. P. 83. || ² Altaner, *Stuiber*. Patrologie. S. 510.

об анафоре Иоанна Златоуста. Трулльский Собор (692 год), осуждая армянскую практику совершения Евхаристии на вине, не растворенном водой (правило XXXII), ссылаясь на апостола Иакова и на Василия Великого, которые, «письменно предав нам таинственное священнодействие, положили в Божественной литургии из воды и вина составлять святую чашу», о Златоусте же говорит, что «он своей Церкви, над коей вверено было ему пастырское правление, предал присоединяти к вину воду» (правило XXXII).

В XXVII главе «О коптской александрийской литургии» Ренодот сообщает сведения из истории литургий Василия Великого и Григория Богослова. Он пишет, что требующим аргументов может указать на кодекс Королевской библиотеки под № 3023, в связи с чем Иоганн Михаил Ванслебиус (память о котором между писателями всегда была почтена Иоанном Крестителем из Колберто «с мандатами христианнейшего царя на Востоке») посылал в Королевскую библиотеку два или три фолианта с комментариями, написанными «элегантной и умелой рукой»¹. Он также прислал две литургии: первую — свт. Василия, которая в конце имела титул «Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν τοῦ Θεαριματοῦργοῦ Βασιλείου», т. е. «Божественная литургия иже во святых отца нашего чудотворца Василия». Литургия свт. Григория имеет надпись «Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου», т. е. «Божественная литургия иже во святых отца нашего Григория».

В конце диссертации Ренодот еще раз останавливается на сказанном выше, а именно что «вторичное повторение литургий Василия и Григория Богослова взято из описания александрийского ритуала; впервые оно было взято из Королевской библиотеки, библиотечный шифр греко-арабский № 3023, характер египетский, письмо имеет форму, данную Бернардом Монфоконом в его „Палеографии“².

После диссертаций Ренодот приводит три литургии из коптского собрания: 1) литургию св. Василия³, 2) литургию св. Григория⁴, 3) литургию св. Кирилла⁵. Затем, после небольшой статьи «О молитвах и благословениях, связанных с освящением всех предметов алтаря»⁶, Ренодот представляет три александрийские греческие литургии: 1) Василия Великого⁷, 2) Григория Богослова⁸, 3) апостола и евангелиста Марка⁹. Из этой группы литургий выделяется литургия Григория Богослова.

¹ Renaudot. Liturgiarum collectio, I; Swainson. The Greek Liturgies. P. XXVII.

² Ibid. P. 56. || ³ Ibid. P. 1–25. || ⁴ Ibid. P. 26–37. || ⁵ Ibid. P. 38–52.

⁶ Renaudot. Op. cit.; Swainson. Op. cit. P. 53–56.

⁷ Ibid. P. 57–89. || ⁸ Ibid. P. 90–126. || ⁹ Ibid. P. 131–165.

Первая молитва ее не имеет никакого надписания, тогда как во всех прочих литургиях первая молитва имеет надписание¹.

Вторая молитва надписана «Молитва по приготовлении святого жертвенника» (т. е. престола. — *Н. У.*), третья — «Молитва святого Евангелия», и перед ней возгласение «Мир всем», четвертая молитва — «Никтоже достоин», но она названа молитвой не Херувимской песни, а катапетасмы. После этой молитвы следуют молитвы целования святых, затем — возгласение «Станем добре». Народ [говорит]: «Милость мира», иерей — «Любовь Бога Отца, и благодать Единородного Сына Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа, и общение и дары Духа Святого да будут со всеми вами». Иерей начинает читать анафору «Воистину достойно и праведно есть». Эта часть анафоры, которая теперь не отделяется от дальнейшего текста ее, в литургии Григория Богослова отличалась тем, что во время чтения ее народу разрешалось сидеть. Затем диакон возгласил: «Οἱ καθήμενοι ἀνάσθητε», — тогда сидящие вставали и иерей продолжал читать: «Ты еси, Боже, Господи истинный от Бога истинного, Который свет Отца показал нам».

В литургии Григория Богослова мы не слышим пения антифонов, тропарей и ектений, которыми начинается современная литургия как Василия Великого, так и Иоанна Златоуста. Это древнейший вид христианского богослужения — синаксис, что значит буквально «собрание» (разумеется молитвенное). Такое молитвенное собрание описано в Первом послании апостола Павла к коринфянам (14, 26—40).

В таком собрании читалось Священное Писание, пелись псалмы и была проповедь. Заканчивался синаксис общей молитвой. В воскресные дни и дни памяти святых после синаксиса совершалась Евхаристия. Следы такого богослужения сохранились и в александрийской литургии св. Григория. Народ присутствовал во время богослужения. Мы видим, что иерей перед чтением Евангелия говорил народу: «Мир всем».

Алтарь отличался от прочей части храма возвышенным полом. Здесь стоял престол, который в этой рукописи назван жертвенником (не следует смешивать с современным жертвенником. — *Н. У.*). Алтарь был отделен от прочей площади храма завесой. Если после синаксиса Евхаристия не совершалась, в таком случае иерей не входил в алтарь. В данном случае имелось в виду совершение Евхаристии, поэтому

¹ Молитву ненадписанную «Посетивый нас милостями и щедротами» автор нашел в греческой литургии св. Василия Великого, опубликованной в СДЛ, I (с. 169).

иерей после первой молитвы шел в алтарь и приготовлял его для служения Евхаристии, а после чтения Евангелия отдергивал завесу (ее называли катапетасмой), чтобы народ видел совершаемое таинство Евхаристии. Херувимской песни при этом не пелось. Поэтому молитву «Никтоже достоин» называли молитвой катапетасмы¹.

МОЛИТВА ПО ПРИГОТОВЛЕНИИ СВЯТОГО ЖЕРТВЕННИКА

«Владыко, Господи Иисусе Христе, Боже наш, пришествием Твоим ради спасения и освящения Святейшим Духом Твоим сподобивый нас, грешных и преступных и недостойных рабов Твоих, предстать святому Твоему жертвеннику и приносить и совершать и служить непорочным таинам Нового Твоего Завета. Сам Живодавче и благих Подателю, сотвори нам сие днесь во благо и сподоби нас в чистой совести служить Тебе во все дни жизни нашей, предстоять святому Твоему жертвеннику и совершать Тебе служение во оставление грехов и в наслаждение будущего блаженства. Помяни, Блаже, Благодарелю, Царю веков и всякого создания Творче, тех, которые приносят и за которых приносят. Нас же неосужденных сохрани в служении Божественным Твоим Таинам, яко да благословится, и освятится, и прославится всесвятое и великолепое имя Твое со Отцем Твоим и Святым Твоим Духом ныне и присно»².

МОЛИТВА СВЯТОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Епископ преподает благословение «Мир всем» и читает молитву: «Владыко, Господи Иисусе Христе, Боже наш, святым Твоим ученикам и святым Твоим апостолам сказавый: „Многие пророки и праведники желали видеть то, что вы видите, и не видели, и слышать то, что вы слышите, и не слышали. Блаженны же очи тех, которые видят, и уши тех, которые слышат“. Достоянее же те, которые ныне слышат и творят по святым Твоим Евангелиям, через подражание святым Твоим». Епископ продолжал: «Сего ради, Владыко, и ныне о всех, которые почили прежде нас, недостойных, совершаем их память в общих молитвах и прошениях, которые Тебе приносим, Господи Боже наш. Всех преставльшихся упокой. Ты бо еси жизнь нас всех, и спасение нас всех, и надежда нас всех, и Врач нас всех, и воскресение нас всех, и Тебе славу, честь и благодарение воссылаем со Вседержителем Твоим Отцом и всё наполняющим Создателем и Всесвятым и Живо-творящим и Единосущным Тебе Духом ныне и присно»³.

^{1,2} *Renaudot*. Liturgiarum collectio, I. P. 91–92. || ³ *Ibid.* P. 92–93.

МОЛИТВА КАТАПЕТАСМЫ¹

«Никто не достоин от связанных похотью и сластолюбием приходить, или приближаться, или служить Тебе, Царь славы, потому что служение Тебе велико и страшно и самим небесным силам недоступно. Но Ты ради неизреченного и безмерного Твоего человеколюбия стал человеком непреложно и неизменно и был назван нашим Первосвященником (Евр. 8) и священнодействие этой служебной и Бескровной Жертвы предал нам, как Владыка всех. Ты один, Господи Боже наш, владычествуешь небесными и земными и ПРЕИСПОДНИМИ (в славянском тексте написанное крупным шрифтом отсутствует), на престоле херувимском носимый, Господь серафимов и Царь Израилев, един Святой и во святых почивающий! Тебя молю, единого благого и внемлющего Бога! Посмотри на меня, грешного и непотребного раба Твоего, и исполни меня силы Святого Твоего Духа, чтобы мне, облеченному благодатью священства, предстать перед этим святым Твоим престолом и священнодействовать Святое и Пречистое Твое Тело и драгоценную Кровь Твою. К Тебе я прихожу, наклонив мою голову, и молю Тебя. Не отврати лица Твоего и не отвергай меня от детей Своих, но СПОДОБИ ПРИНЕСЕННЫМ ТЕБЕ БЫТИ МНОЮ, ГРЕШНЫМ И НЕДОСТОЙНЫМ РАБОМ ТВОИМ, ДАРОМ СИМ» (неудачный перевод выделенных слов до сих пор остается не исправленным). Здесь речь идет о двух действиях от греческого глагола *δέχομαι*. В первом случае глагол должен быть в настоящем времени, а во втором — в будущем страдательного залога (*Futurum passivum*): «Но благосклонно сподоби меня, чтобы приносимые от грешного и непотребного раба Твоего дары были приятны Тебе (*προσενεχθήναι σοῦ*), потому что Ты один Освящающий и Освящаемый, Приносящий и Приносимый, Принимающий и Раздаваемый, Дарствующий и Даримый, и Тебе славу воссылаем с Отцом и Святым Духом».

Последняя приписка в чине этой литургии открывает нам имя ее автора: *Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Θεοῦ ἐτελεώθη ἡ θεία λειτουργία, καὶ ὠρισμένη τῷ ἐν ἁγίοις πατρὶ ἡμῶν Θεολόγῳ Γρηγορίῳ*, т. е. «В мире с Богом совершилась Божественная литургия и проверена иже во святых отцу нашему Богослову Григорию»².

¹ В переводе этой молитвы автор исходит из соображения ясности ее смысла, без претензий на его употребление за богослужением. В богослужебном тексте в отдельных случаях встречаются пропуски. Автор в таких случаях держится текста древнего оригинала и пропуски восполняет словами, выделенными крупным шрифтом.

² *Renaudot*. Op. cit., I. P. 93–94.

Конец молитвы катапетасмы, завершающийся словами «Потому что Ты один Освящающий и Освящаемый, Приносящий и Приносимый, Принимающий и Раздаваемый, Дарствующий и Даримый, и Тебе славу воссылаем с Отцом и Святым Духом», в XII веке вызвал брожение среди греческих богословов. Основной особенностью византийского богословия является его глубокая традиционная верность свято-отеческому Преданию. Византийское богословие всегда органически развивалось из творений отцов Древней Церкви. Поэтому естественно, что всякое учение, противоречащее Преданию, богословское или философское, вступало в конфликт с Церковью, обличалось и извергалось из церковной ограды. Отпор и осуждение встретила при Мануиле Комнине и латинствующая партия во главе с Сотирихом, пытавшаяся внести в византийское богословие идеи западной схоластики.

Поводом к возникновению догматических споров, охвативших широкие круги и приведших к Соборам 1156–1157 годов, явилось столкновение между известными преподавателями тогдашней высшей духовной школы, занимавшими кафедры толкования Священного Писания в храмах столицы Византии: Михаилом из Фессалоник и Никифором Василяки, с одной стороны, и диаконом Василием — с другой.

Услышав слова Василия, объяснявшего Евангелие в храме Апостола Иоанна Богослова, о том, что «Один и Тот же Сын Божий бывает Жертвой и вместе с Отцом приемлет Жертву», Михаил и Никифор Василяки сделали вывод, что Василий вводит две ипостаси, ибо «принести жертву — значит одно, а принять ее — другое».

Богословский спор вскоре принял массовый характер. К мнению Никифора Василяки присоединились некоторые иерархи, а также кандидат на Антиохийский патриарший престол диакон Сотирих Пантевген, впоследствии упорно защищавший это мнение. Главным защитником православного учения был епископ Мефонский Николай, написавший в опровержение мнений Сотириха и его последователей несколько полемико-догматических сочинений.

Первый Собор, 1156 года, был созван по инициативе новоизбранного русского (Киевского) митрополита Константина, который перед отправлением в далекое путешествие к своей новой, киевской пастве хотел узнать определение Собора в отношении прорекаемых слов «Ты еси Приносяй и Приносимый» и т. д. Собор собрался в храме Апостола Фомы под председательством патриархов: Константинопольского Константина IV и Иерусалимского Николая. В Соборе участвовали 24 архиерея и ряд высоких императорских чиновников-ученых.

На первом заседании были зачитаны слова из молитвы на литургии Василия Великого: «Сподоби принесенным Тебе быти мною, грешным и недостойным рабом Твоим, Даром сим, Сам бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш»¹. Были прочитаны слова свт. Кирилла, архиепископа Александрийского: «Будем пить Кровь Его Святую во очищение наших прегрешений и для участия в воскресении в Нем, веруя при этом, что Он Сам Священник и Жертва, Сам Приносящий и Приносимый, Приемлющий и Раздаваемый, не разделяя на два Лица Божественное и нераздельное и неслиянное соединение Единого из Всечестной Троицы»². Были прочитаны слова свт. Кирилла Иерусалимского из его «Слова на Сретение»: «Младенца вижу, приносящего законную Жертву на земле, но Его же вижу принимающим жертвы от всех на небесах. Вижу Его сидящим на херувимском престоле как Царя престололепно, вижу приносимого и очищаемого, вижу Самого все освящающего и очищающего. Сам Он — Дары, Сам — Архиерей, Сам — жертвенник, Сам — очистилице. Сам — Приносящий, Сам и Приносимый как Жертва за мир. Сам — огонь сущий, Сам — всеожжение. Сам — древо жизни и познания, Сам — меч Духа, Сам — Пастырь, Сам — Ангел, Сам — Жрец, Сам — Закон, Сам же и исполняющий этот закон»³.

Были еще приведены цитаты из творений свт. Кирилла Александрийского: «Когда Он стал человеком, то действовал как иерей, принося священнодействие не как великому Богу, но Себе Самому и Отцу»⁴. Он Сам стал «Архиереем по человечеству, Божественно принимая жертву от всех, Сам — Жертва по плоти, Сам — очищающий наши грехи по всемогуществу Божества»⁵. «Смотри, как Он священнодействует по человечеству и подвизается, Посредник Бога и человеков... Спаситель священнодействует по человечеству, но принимает жертву Сам по Божеству, Сый Сам и Бог, и человек»⁶. Из всех цитированных святоотеческих слов отцы Собора особое значение придали словам патриарха Фотия: «Лица Святой Троицы имеют общее действие... У Святой Троицы общее царство, сила и держава, также и слава, не только от нас возносимая, но и та, которую Сами Они — Лица Святой Троицы — принимают от Самих Себя»⁷.

¹ См. молитву «Никтоже достоин» в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста.

² *Mai. Spicilegium Romanum*. P. 41–42 (свид. XXI).

³ *Ibid.* P. 42–43. Из слова «На Сретение» (свид. XXII).

⁴ *Ibid.* P. 43. Из 12 гл. против Феодорита (свид. XXIII).

⁵ *Ibid.* Из слова «К Царице» (свид. XXIV).

⁶ *Ibid.* Из слова «О послушании Христовом» (свид. XXV).

⁷ *Ibid.* P. 38–39. Слова патриарха Фотия (свид. XVI).

Сотирих и его последователи утверждали, что Крестная Жертва была принесена одному Отцу и Духу Святому, но не Самому приносящему Слову; если это допустить, то Единородный Сын Божий полностью разделится на два лица, как это получалось у Нестория¹. Кроме того, Сотирих и Васибеки утверждали, что не только миротворительная Крестная Жертва Христова, но и Евхаристия, совершаемая ежедневно в Его воспоминание, приносилась и приносится не Сыну, но только одному Отцу. В этом вопросе к Сотириху и Васибекам примыкали Михаил Солунский, епископ Диррахийский Евстафий и другие².

Собор принял в свое определение слова Киевского митрополита Константина, что «Животворящая Жертва как первоначально, когда она была совершена Спасителем Христом, так и после и донныне принесена и приносится не только одному Безначальному Отцу, но и Единородному и Самому вочеловечившемуся Слову; точно так же не лишен этой Богоприличной чести и Святой Дух. Приношение же Таин произошло и происходит повсеместно Единому Триипостасному Божеству»³.

Епископ Диррахийский согласился с этим и присоединился к соборному решению. Осужденные Собором сторонники Сотириха замолчали. Сам же Сотирих развил свое учение в форме диалога между им самим и неким Филоном. В этом диалоге он поддерживал осужденное на Соборе лжеучение. Диалог распространился и своей софистической аргументацией приобрел новых сторонников ереси в среде поверхностных христиан, особенно латинствующих.

Деятельность Сотириха и его единомышленников заставила императора Мануила Комнина созвать новый Собор для осуждения самого Сотириха. Собор открылся 12 мая 1157 года под председательством нового Вселенского патриарха Луки Хрисоверга и Иерусалимского Иоанна в присутствии императора во влахернском дворце. Отлучение предшествующим Собором не коснулось Сотириха как кандидата на Антиохийскую патриаршую кафедру (в списках Собора 1156 года имя Сотириха стояло между именами двух патриархов и Болгарского архиепископа). Предмет соборных суждений оставался прежний. В начале соборного томоса после упоминания о Соборе 1156 года, собранном по почину митрополита Киевского Константина, и прочтения свитка отеческих мнений был заслушан проект нового соборного определения для его обсуждения и голосования. «Итак, собрав сие небольшое

¹ *Mai*. *Spicilegium Romanum*. P. 3–15. Диалог Сотириха, послуживший для Собора обвинительным актом при обсуждении и осуждении Сотириха.

² *Ibid.* P. 26–55. Собрание творений свв. отцов в защиту православного учения.

³ *Ibid.* P. 70. Общее соборное определение.

из многих свидетельств божественных отцов для ясного доказательства истины, мы поместили это в настоящем списке, избегая длинноты слова. Хотящим же быть трудолюбивыми надлежит составить определение этого догмата из множества других свидетельств. После того как божественные отцы изрекли столь единогласно об этом, ясно, что Владыка Христос добровольно принес Себя в Жертву, принес же Самого Себя по человечеству и Сам принял Жертву как Бог вместе с Отцом и Духом. Итак, на этом основании, на котором мы и прежде были соединены, подобает и впредь мудрствовать питомцам Церкви, как поклонникам Троицы. Богочеловек Слово вначале, во время Владычных Страстей, принес спасительную Жертву Отцу, Самому Себе как Богу и Духу, от Которых человек призван от небытия к бытию, Которых он и оскорбил, преступив заповедь, с Которыми произошло и примирение страданиями Христа. Равным образом и теперь Бескровные Жертвы приносятся всесовершенной и усовершенствующей Троице, и Она их принимает»¹. Голосование началось с младших членов Собора (диаконов), которые изъявили полное согласие с определением, кроме диаскала храма Святых апостолов Никифора Василяки, который выразил неудовольствие, свое особое мнение и сомнения, не согласившись с определением. Спрошен был и Сотирх Пантевген. Сотирх просил времени на размышление. В этом ему было отказано, и был задан вопрос: «Считает ли он, что Жертва принесена и приносится Святой Троице, как выяснено было раньше, или одному Отцу?» Сотирх, заранее не подготовившись, ответил неопределенно, именно что она приносится и одному Отцу, и не одному. Затем он произнес пространную речь, в которой свойство «принимать» признал «собственным признаком» Отческой Ипостаси, наряду с нерожденностью. Он доказывал, что если «принимать» есть свойство не Ипостаси Отца, но Божественной природы, то Божееству придется приписать признак временности, ибо и совершившееся и совершающееся приношение — оба во времени (после Воплощения), и «Бог будет тогда иногда Бог, а иногда нет».

После речи Сотирха убеждать его стал сам император. Его аргументация сводилась к тому, что если Жертва принесена только одному из Лиц Святой Троицы, именно Отцу, то этим будут недовольны остальные два Лица, прославляемые, совечные и сопрестольные с Ним. После речи императора Сотирх встал и вслух прочел отречение от ереси: «Я согласен со святым и священным Собором в том, что Жертва,

¹ Ibid. P. 70. Общее соборное определение.

и ныне приносимая и тогда принесенная от Единородного и вочеловечившегося Слова, принесена была тогда и ныне вновь приносится Святой Троице и что она одна и та же самая; а не так думающему — анафема. Если же отыщется что-либо написанное к ниспровержению сего, то и это подвергаю анафеме. Подпись: Сотирих Пантевген»¹. После отречения Сотириха от ереси возник вопрос, как поступить с ним далее. Раскаявшихся еретиков обычно принимали в церковное общение. Император уклонился от обсуждения этого вопроса, указав на каноны. Эти каноны в отношении Сотириха были применены со всей строгостью. Возможно, что за полтора года своей еретической пропаганды Сотирих досадил всем. К тому же довольно странным было его легкомыслие, с которым он в одном и том же заседании Собора «путался», говоря, что «Жертва (евхаристическая) приносится и одному Отцу, и не одному». Странными были и его суждения, когда он свойство «принимать» признавал «собственным признаком» Отческой Ипостаси наряду с нерожденностью, и доказывал, что если слово «принимать» есть свойство не Ипостаси, но Божественной природы, то Божеству придется приписать признак временности, и «Бог будет тогда: иногда Бог, а иногда нет». Мимолетность, с какой Сотирих после софистического рассуждения перешел к отречению от ереси, тоже могла вызвать сомнение у членов Собора в искренности его раскаяния. Очевидно, не без основания оба председательствовавших патриарха и ряд архиереев, как и большинство членов Собора, единогласно признали, что Сотирих не достоин никакого священного сана.

Кроме общего соборного определения, находящегося в «актах» Собора и приведенного выше, сохранились четыре анафематизма Собора 1157 года, вошедших в «Синодик в Неделю Православия», имеющийся во многих списках, а также в печатной греческой Триоди. Догматическая ценность этих нижеприводимых (в русском переводе) статей Синодика является даже большей, нежели определения соборных актов, потому что здесь имеется не одно лишь соборное определение, но то же соборное определение, во-первых, тщательно и подробно сформулированное для всеобщего обнародования, а во-вторых (это особенно важно), оно есть рецепированное определение, т. е. определение, принятое Церковью, вслух которой оно возглашалось ежегодно в первую неделю Святой Четыредесятницы.

Собор в ограждение православных христиан от подобных ересей вынес четыре определения (1157).

¹ *Mai. Spicilegium Romanum*. P. 55–58. Четыре анафематизма.

Определение I. «Говорящим, что во время миротворительной страсти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа Жертву Честного Его Тела и Крови, принесенную от Него о нашем спасении, как от Архиерея, действовавшего ради нас по-человечески (так как Он Сам и Бог, и Жрец, и Жертва, согласно великому в богословии Григорию), Он принес Сам Богу и Отцу, но не принял как Бог, с Отцом Сам Единородный и Дух Святой, так как чрез это они отчуждают от Боголепного единочестия Самого Бога Слова и Единосущного и Единославного Сему Утешителя Духа, анафема трижды».

Определение II. «Не принимающим, что Жертва, ежедневно приносимая принявшим от Христа священнодействие Божественных Таин, приносится Святой Троице, как противоречащим священным и божественным отцам Василию и Златоусту, с которыми согласны и остальные богоносные отцы в своих словах и писаниях, анафема трижды».

Определение III. «Слышащим Спасителя о преданном Им священнодействии Божественных Таин, говорящего: „Сие творите в Мое воспоминание“, — но не понимающим правильно слово „воспоминание“ и дерзающим говорить, что оно (т. е. воспоминание) обновляет мечтательно и образно Жертву Его Тела и Крови, принесенную на Честном Кресте Спасителем нашим в общее избавление и очищение, и что оно обновляет и ежедневную Жертву, приносимую священнодействующими Божественные Таины, как предал Спаситель наш и Владыка всех, и поэтому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала Спасителем и возносимая к той мечтательно и образно, как уничижающим неизменность Жертвы и таинство страшного и Божественного священнодействия, которым мы принимаем обручение будущей жизни, как это изъясняет божественный отец наш Иоанн Златоуст во многих толкованиях великого Павла, анафема трижды».

Определение IV. «Выдумывающим и вводящим временные расстояния в примирении человеческого естества с Божественным и блаженным естеством Живоначальной и Всенетленной Троицы и законополагающим, что мы сперва примирились с Единородным Словом из самого соединения (с Ним), а после — с Богом и Отцом спасительной Страстию Владыки Христа, и разделяющим то, что нераздельно у Божественных и блаженных отцов (которые научили, что Единородный примирил нас с Самим Собой посредством всего таинства Домостроительства и через Самого Себя и в Себе с Богом и Отцом и, соответственно вполне, со Всесвятым и Животворящим Духом), как изобретателям новых и иноплеменных учений, анафема трижды».

Необходимо отметить, что анафематизмы эти провозглашались и в Русской Церкви везде до 1766 года, когда весь Синодик был сокращен (из него были исключены перечисления отдельных еретиков, начиная с Ария и Нестория) и вновь сформулированы 12 анафематизмов. В Греческой же Церкви эти анафематизмы против тех, кто ошибочно истолковывает слова литургийной молитвы и неправильно понимает евхаристическую и искупительную Жертвы, имеются в современных печатных Триодях (например, венецианской, издания 1856 года).

О значении этого памятника (Синодика) как источника для изучения Византии Ф. И. Успенский говорит: «Формальная ценность этого материала (статей Синодика) доказывается тем, что большинство соборных актов утрачено бесследно, между тем как вносимые в Синодик статьи вырезывались на камне и хранились в церкви Святой Софии. До самого падения Константинополя наблюдается развитие и наращение в частях этого памятника. Можно сказать, что Синодик полного состава представляет собою всю историю болезни, которая по временам захватывала Византийскую Церковь, и заключает живыми красками написанную картину борьбы из-за богословских, философских и близких к ним вопросов. Разумею не отвлеченные вопросы, интересующие только клир церковный, но такие, которыми занималось все общество, о которых велись беседы на площадях и в частных собраниях»¹.

Возможно, что Сотирих, Васибеки и их единомышленники были прозападниками и проводили одну из ходивших на Западе теорий схоластики. Эта теория была сформулирована еще папой Климентом VI в булле «*Unigenitus Dei Filius*» (1343)².

Общecerковное (латинское) решение она получила на Тридентском Соборе³.

Встречающееся иногда в нашей богословской литературе мнение о принесении жертвы Богу Отцу объясняется, очевидно, недоразумением, а может быть, так же, как это было в далеком от нас XII столетии, западным влиянием.

¹ Успенский. Синодик. С. 428—431.

² См: *Denzinger. Enchiridion symbolorum*. P. 220—221.

³ *Dominus noster Iesus Christus... Sua Sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit*, — «Господь наш Иисус Христос... Своим Святейшим страданием на древе крестном дал нам прощение и за нас Богу Отцу удовлетворение» (Sessio VI, 5, 7). *Is igitur Deus et Dominus noster, et si semel se ipsum in ara crucis, morte intercedendo, Deo Patri oblatus erat, ut aeternam illis redemptionem operaretur...* — «Итак, Он есть Господь и Бог наш, однажды на алтаре крестном пожертвовавший Своей жизнью, чтобы другие обрели вечное искупление». ...*Corpus et sanguinem Suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit* — «...Тело и Кровь Свою под видом хлеба и вина принес Богу Отцу» (Ibid. XXII, 1).

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

Н. Д. УСПЕНСКИЙ

**АНАФОРА: ОПЫТ ИСТОРИКО-
ЛИТУРГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**



ПРЕДИСЛОВИЕ

Древнейшим по времени происхождения и важнейшим на протяжении всей истории Церкви богослужением является Евхаристия, установленная Самим Иисусом Христом. Центральный же пункт евхаристического богослужения составляет анафора — молитва, по совершении которой, по учению Церкви, предложенный на престоле хлеб «уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба в нем остается»¹.

Столь высокое значение Евхаристии определило ее место в ряду других богослужебных чинопоследований. Евхаристией завершалось таинство Крещения, с Евхаристией соединялись хиротонии и бракосочетание, участием в Евхаристии знаменовалось разрешение грехов кающимся. Евхаристия являлась неперенным богослужением воскресного дня, праздников и дней кончины мучеников, а анафора — свидетельством правильности самого вероучения.

Всем этим объясняется исключительный интерес богословов к Евхаристии и к анафоре в частности. Появилась многочисленная литература, которую в настоящее время стало невозможно перечислить. В русской литургической литературе также существуют капитальные труды и очерки по разным вопросам как из истории развития чинопоследования Евхаристии, так и отдельных ее священнодействий, обрядов и текстов. Специально же анафоре был посвящен лишь один труд — магистерская диссертация проф. Петербургской духовной академии И. А. Карабинова «Евхаристическая молитва. (Анафора). Опыт историко-литургического анализа» (СПб., 1908). Для начала XX века это было новое и весьма ценное исследование. Но после 1908 года наука обогатилась новыми источниками. В том же 1908 году был открыт так называемый папирус Дэйр-Бализэ, содержащий фрагменты анафоры II–III веков, а немного позднее — «Апостольское предание» Ипполита Римского с полной анафорой. Открытия вызвали появление обширной литературы.

¹ *Иоанн Златоуст. Письмо к монаху Кесарию.*

Одновременно изучались литургии, бытующие в практике. Литургия Василия Великого была подвергнута тщательному текстологическому анализу в докторской диссертации проф. Петербургской духовной академии протоиерея М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великого» (СПб., 1909). Позднее бенедиктинец о. Иероним Энгбердинг путем историко-критического исследования текста анафоры Василия Великого установил существование четырех ее редакций и архетип, служивший Василию Великому основой для его анафоры (*Das eucharistische Hochgebet*). Около того же времени Антиохийский католический патриарх Игнатий Ефрем II (Раамани) обратил внимание ученых на сходство анафоры Иоанна Златоуста с древней сирийской «Анафорой двенадцати апостолов» (*Chiesa patriarcale Antiochena, Les Liturgies*), а затем о. Энгбердинг установил значение этой анафоры как оригинала для анафоры Иоанна Златоуста (*Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel*). Другой бенедиктинец о. Бернард Ботт на основании текстологического анализа установил принадлежность трактата «*De sacramentis*» Амвросию Медиоланскому, благодаря чему литургика приобрела апробированный источник для изучения истории римско-католической анафоры.

Предлагаемое вниманию читателей исследование ставит целью в какой-то мере восполнить пробел в русской литургике в части столь важного в истории богослужения вопроса, каким является Евхаристия, и осветить его на основании новейших открытий и изысканий в этой области. Исследование состоит из четырех глав. Глава I — «Евхаристия в век апостольский» — посвящена истории Евхаристии от дня ее установления Иисусом Христом на Тайной вечере и до конца I века, т. е. за тот период истории Церкви, когда богослужение концентрировалось вокруг апостольской проповеди и имело своей основой традиции еврейского благочестия. Глава II — «Анафора в доникейский период» — касается той поры, когда существовавшие в устной традиции евхаристические моления стали записываться, а унаследованное от благочестивого еврейства его богословие переосмысливалось в духе собственно христианского вероучения. В главе III — «Анафоры Василия Великого, Иоанна Златоуста и римско-католическая» — рассматриваются история этих анафор, их богословское содержание, литературное построение и дополнения, внесенные в V и последующих столетиях.

Евхаристия уже во II веке была предметом вероучительной проповеди и апологии христианства. Отцы Церкви IV–V столетий,

в частности Иоанн Златоуст, создали евхаристическое богословие, изъясняющее жертвенный смысл Евхаристии и спасительное значение причащения Тела и Крови Христовых. Основой этого богословия были Священное Писание и опыт литургической жизни христиан предшествующих веков, тех христиан, для которых Евхаристия была источником духовных сил, озарявших им жизненный путь в условиях более чем двухсотлетнего гонения, сил, помогавших им терпеть мучения и открытыми глазами смотреть в лицо смерти. Этим богословием, как освященным святоотеческим авторитетом, руководствовалась Вселенская Церковь в VI и последующих столетиях. Но в IX веке в западной половине Церкви возникает новый подход к евхаристическому богословию. Сначала это были положительные по замыслу попытки просветительного воздействия на «детски-набожное мышление» народа, но по мере развития умственного кругозора людей и опыта их знаний в области философии, истории, литературы и искусства эти просветительные попытки перерастают в новое качество религиозной философии. Создается так называемое схоластическое богословие, в котором рациональному освещению подвергались не только физические явления, но и те, что на современном языке называются метафизическими реальностями. То, что в святоотеческом богословии принималось на веру как непостижимое для разума, в схоластическом обосновывалось категориями временными и пространственными, заимствуемыми из чувственного опыта.

Возникла коллизия двух богословий, мало ощутимая в тех случаях, когда речь идет об умозрительных догматах веры, как, например, учение о Боге, о Святой Троице, об ангелах, и остро ощутимая в учении о таинстве Евхаристии, в котором христианин видит хлеб и вино и принимает то, что «уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним» (Иоанн Златоуст). И чем больше совершенствовалось схоластическое богословие, тем дальше отходило оно от святоотеческого. В результате Евхаристия, которая, по учению апостола Павла, объединяет христиан в единое таинственное тело, Главой которого является Сам Христос («Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» → 1 Кор. 10, 17), оказалась одним из пунктов вероучительных расхождений христиан. Православный Восток, в том числе и Русская Церковь и родственные ей славянские Церкви, остался верным святоотеческому богословию, но в богословской

литературе иногда встречается влияние схоластического. Коллизия двух богословий вызвала необходимость написания IV главы — «Святоотеческое учение о Евхаристии и возникновение конфессиональных расхождений».



ГЛАВА ПЕРВАЯ
ЕВХАРИСТИЯ В ВЕК АПОСТОЛЬСКИЙ

Первой христианской Евхаристией была последняя, предсмертная трапеза Господа с Его учениками, получившая название Тайной вечери, когда Он «взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 26–28; ср. Мк. 14, 22–24; Лк. 22, 17–20; 1 Кор. 11, 23–25). Но как благословлял Иисус Христос хлеб и кого и как Он благодарил, держа в руках чашу, ни один из апостолов этого не сообщает. Молчание апостолов о действиях и словах Господа, которые нам, современным христианам, представляются особенно важными, может быть объяснено только тем, что для апостолов, а равно и для первых поколений христиан, к которым непосредственно были обращены их писания, этот образ благословения хлеба и содержание благодарения были настолько хорошо известны, что не было нужды писать о них подробно.

Но для богословского понимания значения Тайной вечери очень важно установить, что представляла собой эта последняя трапеза Господа, к какому виду еврейских трапез она принадлежала. Была ли шабурах (shaburach) — праздничная трапеза, какие иногда устраивали евреи для тесного круга своих друзей, или же пасхальная (passover)?

Экзегетическая проблема возникает из-за расхождения евангелистов-синоптиков с Иоанном Богословом по поводу времени празднования евреями пасхи в год распятия Иисуса Христа.

Евангелист Лука, наиболее обстоятельно описавший Тайную вечерю, говорит: «Настал же день опресноков, в который надлежало заколоть пасхального агнца, и послал Иисус Петра и Иоанна, сказав: пойдите, приготовьте нам есть пасху. Они же сказали Ему: где велишь нам приготовить? Он сказал им: вот, при входе вашем в город, встретится с вами человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним в дом, в который войдет он. И скажите хозяину дома: Учитель говорит тебе: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моими?

И он покажет вам горницу большую устланную; там приготовьте. Они пошли, и нашли, как сказал им, и приготовили пасху» (Лк. 22, 7–13). Евангелист Матфей также называет Тайную вечерю пасхальной: «В первый же день опресночный приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху? Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими. Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху» (Мф. 26, 17–19). Евангелист Марк пишет: «В первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца, говорят Ему ученики Его: где хочешь есть пасху? мы пойдём и приготовим. И посылает двух из учеников Своих и говорит им: пойдите в город; и встретится вам человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним и куда он войдет, скажите хозяину дома того: Учитель говорит: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моими? И он покажет вам горницу большую, устланную, готовую: там приготовьте нам. И пошли ученики Его, и пришли в город, и нашли, как сказал им; и приготовили пасху» (Мк. 14, 12–16). Согласно евангелисту Луке, Сам Иисус Христос, будучи за столом Тайной вечери, назвал эту трапезу пасхальной: «И сказал им: очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания» (Лк. 22, 15). По евангелисту же Иоанну, вкушение пасхи должно было быть в пятницу вечером (Ин. 18, 28).

Расхождение между евангелистами-синоптиками и Иоанном Богословом вызвало ряд гипотез, авторы которых пытались так или иначе «примирить» кажущееся противоречие. Иногда эти попытки граничили с полным отрицанием правдоподобности сообщений синоптиков о пасхальном характере Тайной вечери. Ф. Фаррар, например, объяснял, что Тайная вечеря в памяти синоптиков «отождествилась... с иудейской пасхой, и евангелист Иоанн молчаливо, но с намерением исправил эту ошибку»¹. В наше время профессор Х. Гяуров (Болгария) сделал новую попытку устранить это противоречие таким образом: якобы во время написания синоптических Евангелий христиане отмечали Тайную вечерю как начало «Пасхи страдания» (и синоптики в этом смысле называли ее, т. е. Тайную вечерю, пасхальной), но не как ветхозаветную². Но как бы широко ни интерпретировал проф. Гяуров слова синоптиков «в первый же день опресночный» (Мф. 26, 17; ср. Мк. 14, 12) и «настал же день

¹ Фаррар. Жизнь Иисуса Христа. Прилож. X. С. 646.

² Гяуров. Денат на Тайна вечеря. С. 196.

опресноков» (Лк. 22, 7), остаются необъяснимыми в желательном для проф. Гяурова смысле слова Самого Иисуса Христа «Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими» (Мф. 26, 18; ср. Мк. 14, 14 и Лк. 22, 11), и конкретное указание Господа посланным ученикам: «Пойдите, приготовьте нам есть пасху» (Лк. 22, 8). Один из евангелистов — Матфей — сам был участником Тайной вечери. Еврей по происхождению, хорошо знавший Писание и предания старцев, он не мог ошибиться в характере трапезы и говорить о приготовлении пасхи (см. Мф. 26, 19), если бы эта трапеза в действительности не была таковой¹.

Из западных ученых нашего века Гр. Дикс видел в Тайной вечере шабурах², хотя считал вопрос окончательно не решенным³. Впрочем, он считал этот вопрос для истории Евхаристии несущественным, поскольку евангелисты ничего не говорят о том, чтобы преподанные апостолам хлеб и чаша были пасхальными⁴. Не придает значения этому и Л. Буйэ⁵. Ж.-Б. Тибо⁶ и И. Юнгман⁷ считают Тайную вечерю пасхальной. В. Фрир считает, что это была пасхальная вечеря скорее по характеру, намерению и общему содержанию, чем

¹ Недавние находки в Кумране открыли миру существование у современных Иисусу Христу евреев двух календарей. По одному из них, общепринятому тогда в Палестине, пасха приходилась на пятницу, а по другому, менее совершенному, — на среду. Возможно, что Галилея, известная своей культурной отсталостью от Иудеи, могла держаться старого, менее усовершенствованного в астрономическом отношении календаря. В таком случае Тайная вечеря происходила на двое суток раньше пасхи по общепринятому календарю (*Daniélou. Les manuscrits. P. 26–27. Специальное исследование: Jaubert. La date.*)

Предположение о том, что Господь совершил пасху по старому календарю, т. е. не в четверг, а во вторник, представляет более естественным весь ход событий со времени взятия Христа под стражу в Гефсиманском саду до Его распятия: неоднократные конвоирования Его из одного судилища в другое, судебные процедуры, бичевание, шествие на Голгофу и распятие, которые, как события нескольких часов одного утра, оказываются загадочно быстрыми. Заметим, что евангелисты-синоптики, называя Тайную вечерю пасхальной, не говорят, что она была совершена в четверг, а сирийская Дидаскалия называет днем совершения Господом пасхи и взятия Его под стражу вторник (гл. XXI).

Но открытие существования у евреев двух календарей вызывает новую загадку: как могло происходить разновременное празднование пасхи, если пасхальные агнцы полагалось заколоть при храме в Иерусалиме? (*Bouyer. Eucharist. P. 99*). Здесь остается только привести как примиряющее мнение епископа Кассиана (*Безобразова*), который писал, что расхождение между синоптиками и Иоанном Богословом кажущееся и мы обязаны этим тому, что недостаточно знаем о традициях и условностях религиозного быта современных Христу евреев, позволивших Ему совершить пасху ранее пятницы (Христос и первое христианское поколение. С. 89–90).

² *Dix. The Shape of the Liturgy. P. 50–70.*

³ *Ibid. P. 58, note 2.* || ⁴ *Ibid. P. 55 ff.*

⁵ *Bouyer. Eucharist. P. 99.* || ⁶ *Thibaut. La Liturgie Romaine. P. 11–37.*

⁷ *Jungmann. Missarum Solemnia. S. 9–13.*

по деталям обряда¹. Православные экзегеты — прот. А. Горский², проф. Н. Глубоковский³, прот. Д. Богдашевский⁴, а равно и литургисты прот. А. Петровский⁵, проф. И. Карабинов⁶, архимандрит Киприан (Керн)⁷, епископ Николай⁸ — также видят в Тайной вечере пасхальную трапезу.

Мы не имеем оснований сомневаться в сказанном евангелистами-синоптиками, потому что противоречие, граничащее с исторической неточностью, было бы устранено если не вскоре после появления Евангелий, то позднее: например, Оригеном, или мучеником Лукианом пресвитером, или, наконец, блаж. Иеронимом, посвятившим всю жизнь сличению священных текстов. Но они не сделали этого и, надо полагать, поступили так не потому, что им изменило всегда свойственное им острое чувство историчности, а по той причине, что, живя ближе ко времени Христа и зная лучше нас существовавшие тогда религиозно-бытовые традиции евреев, они не видели здесь никакого противоречия. Это в особенности касается Оригена и мученика Лукиана, живших в ту пору, когда в Церкви еще не было единого мнения о дне празднования Пасхи и некоторые христианские писатели, как, например, Климент Александрийский⁹ и Ипполит Римский¹⁰, полемизируя со сторонниками празднования Пасхи с евреями 14 нисана, высказывались, что Иисус Христос не праздновал иудейской пасхи, ибо Он Сам был Новой Пасхой. Но Ориген не сомневался в том, что Христос совершил ветхозаветную пасху. «Может быть, кто-нибудь из неразумных, — писал он, — на том основании, что Иисус праздновал пасху по обычаю иудейскому телесно, последуя евионитам, потребует и первого дня опресноков, и пасхи и будет говорить: „Прилично и нам, подражателям Христовым, делать”, — а того не рассудит, что Иисус, посланный, когда пришла полнота времени, рожденный от жены, был под законом не для того, чтобы оставить под законом подзаконных, но чтобы искупить их от закона»¹¹.

С установлением после I Вселенского Собора единого для всей Церкви дня празднования Пасхи в христианской письменности

¹ *Frere*. The Anaphora. || ² *Горский*. Иисус Христос и иудейская пасха. С. 446–491.

³ *Глубоковский*. О пасхальной вечере Христовой.

⁴ *Богдашевский*. Тайная вечеря. || ⁵ *Петровский*. Апостольские литургии. С. 232–244.

⁶ *Карабинов*. Анафора. С. 3–13.

⁷ *Киприан (Керн)*, архим. Евхаристия. С. 36–42.

⁸ *Николай*, еп. Богословие святой Евхаристии. С. 41–44.

⁹ Пасхальная хроника. (PG 92, 81). || ¹⁰ *Ibid.* (80).

¹¹ Интерпретации комментариев Оригена (PG 13, 1728).

исчезают мнения, подобные высказанным Климентом Александрийским и Ипполитом Римским. «Для чего же Господь совершил пасху? — спрашивает св. Иоанн Златоуст и отвечает: — Для того, чтобы во всем, что Он совершал даже до последнего дня, показать, что Он не противится закону»¹. В другой гомилии Иоанн говорит: «Для чего Христос совершил это таинство во время пасхи? Для того, чтобы ты из всего познавал, что Он есть законодатель Ветхого Завета и что написанное в этом Завете служит прообразом и полагает и самую истину»². В беседе о предательстве Иуды Златоуст, объясняя слова апостолов «где хочещи уготоваем Ти ясти пасху?» [Мф. 26, 17], говорит: «Какую пасху? Не эту нашу, а пока иудейскую. Ту именно приготовили ученики, а эту — нашу — Он Сам приготовил, и не только Сам приготовил ее, но и Сам же Он стал Пасхой. „Где хочещи уготоваем Ти ясти пасху?“ Это была иудейская пасха, та, которая получила начало в Египте. Для чего же Христос вкушал ее? Для того, чтобы исполнить все, требуемое законом. Он, когда и крестился, говорил: „Тако бо подобает нам исполнити всяку правду“ [Мф. 3, 15]... Дабы кто-нибудь не сказал, что Он потому уничтожил закон, что не мог исполнить его, как тяжелый, трудный и неудобноисполнимый, Он сначала исполнил его весь, а потом и отменил. Поэтому Он совершал и пасху, что пасха была предписана законом»³. Позднее Иоанн Дамаскин писал: «В горнице святого и славного Сиона, со Своими учениками, съев ветхую Пасху и исполнив Ветхий Завет, Он умывает ноги учеников [см. Ин. 13, 1 сл.], показывая знамение Святого Крещения. Потом, преломив хлеб, Он передавал им, говоря: „Примите, ядите: сие есть Тело Мое“ [Мф. 26, 26], „еже за вы ломимое“ [1 Кор. 11, 24] „во оставление грехов“ [Мф. 26, 28]. Подобным же образом, взяв также и чашу с вином и водой, Он передал им, говоря: „Пиите от нея вси; сия бо есть Кровь Моя, Новаго Завета, яже за многия изливаема во оставление грехов „[Мф. 26, 27–28]: сие творите в Мое воспоминание“ [1 Кор. 11, 25]»⁴. Святоотеческий взгляд на Тайную вечерю как на пасхальную получил отражение в православной гимнографии. В трипеснице Великой Среды Андрей Критский говорит: «Горница посланая прият Тя, Создателя, и стаинники, и тамо пасху скончал еси, и тамо соделал еси таинства, тамо бо двема посланома ныне ученикома Твоима, пасха уготовася Тебе»

¹ *Иоанн Златоуст*. Беседа XXXI на Евангелие Матфея.

² *Он же*. Беседа XXXXII на Евангелие Матфея.

³ *Он же*. Беседа I о предательстве Иуды.

⁴ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, IV, 13.

(песнь 1-я, тропарь 1-й); «Законное скончав повеление, скрижали законныя написав на Синаи, снеде убо пасху древнюю и сеновную; бысть же пасха тайная и живожертвенная» (песнь 8-я, тропарь 1-й). «Украсися вечеря и уготовася Тебе пасха, якоже рекл еси, Христе», — говорит Андрей Критский в трипеснице Великого Четверга (песнь 1-я, тропарь 1-й). В стихах к синаксарию Великого Четверга читаем: «Сугубая вечеря, пасху бо закона носит, и пасху новую, Кровь, Тело Владычнее».

Чтобы получить верное представление о еврейской пасхальной трапезе, нужно отказаться от наших привычных представлений о пасхальном столе с красочно оформленными и вкусно приготовленными традиционными для этого праздника кушаньями. Не такой была еврейская пасха. Это была священная трапеза, на которой каждое блюдо сопровождалось благословением, вкушение пищи чередовалось с молитвами и пением псалмов, и все это происходило согласно установленному ритуалу, впоследствии зафиксированному в Талмуде.

По этому ритуалу в начале пасхальной вечера каждому участнику ее подавался бокал вина, разбавленного водой. Каждый читал над своим бокалом бераках (berakah). Так назывались у евреев краткие славословия, обычно начинающиеся словом «благословен». «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, создавший плод лозы»¹. Но прежде чем пить вино, все выслушивали киддуш (kiddush). Так назывались молитвы, в которых прославлялась святость Бога. Для пасхальной трапезы был положен особый киддуш, который произносил хозяин дома или старший из сотрапезников: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, избравший нас из всех народов, и возвысивший нас над всеми языками, и освятивший нас Своими заповедями. Ты дал нам, Господи Боже наш, с любовью празднества на веселие, праздники и праздничные времена на ликования и сей день праздника опресноков, время нашего освобождения, священное собрание, в память исхода из Египта. Ибо нас Ты избрал и нас освятил из всех народов, и святые празднества Твои Ты дал нам с любовью и благоволением на радость и ликование. Благословен Ты, Господи, освящающий Израиля и праздничные времена»². По прочтении киддуса выпивали вино. На стол подавались опресноки, латук (горькие травы) и харосет (салат из миндаля, орехов, фиг и различных фруктов). Глава семьи над каждым блюдом читал бераках,

¹ Талмуд, Мишна и Тосефта, I. С. 19.

² Талмуд, Мишна и Тосефта, II. С. 259–260.

начинавшийся, как и бераках над вином, словами «благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной», конец же этих беракахов изменялся соответственно благословляемому блюду: «создающий плод земли» (над латуком); «создающий плод дерева» (над харосетом); «выводящий хлеб от земли» (над опресноками)¹. При существовании храма подавался еще жареный ягненок — пасха², и в таком случае старший читал: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, Который освятил нас Своими заповедями и заповедал нам вкушать пасху»³. Старший давал каждому пучок латука, и тот ел его, обмакивая в харосет. После закуски мыли руки⁴, и далее следовала собственно пасхальная трапеза. Вторично наливались бокалы. Старший поднимал блюдо с опресноками и говорил: «Это хлеб страданий, который ели отцы наши в земле Египетской», — затем разламывал один опреснок и часть его откладывал в сторону, где она должна была лежать до конца трапезы. Это афикоман (afikomen) — часть, которую полагалось оставлять на случай прихода нищего или путника, согласно заповеди Моисея: «И веселись пред Господом, Богом твоим, ты, и сын твой, и дочь твоя, и раб твой, и раба твоя, и левит, который в жилищах твоих, и пришелец, и сирота, и вдова, которые среди тебя, на месте, которое изберет Господь, Бог твой, чтобы пребывало там имя Его; помни, что ты был рабом в Египте, и соблюдай и исполняй постановления сии» (Втор. 16, 11–12). Другую часть разломленного опреснока старший брал себе, прочим сотрапезникам раздавал другие опресноки. Тогда младший сын или сотрапезник спрашивал старшего о том, почему в этот вечер полагается необычная трапеза: хлеб едят только пресный, овощи только горькие и вместо обычных мясных блюд подан ягненок, зажаренный целиком. Этот вопрос представлял инсценировку, для которой Талмуд предписывает учить ребенка ввиду предстоящего праздника, согласно заповеди Моисея: «И когда скажут вам дети ваши: что это за служение? скажите: это пасхальная жертва Господу, Который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал египтян, и дома наши избавил» (Исх. 12, 26–27). Отец в ответ говорил хаггаду (haggadah) — речь, в которой он рассказывал о чудесном избавлении евреев от рабства египетского и о прочих благодеяниях, явленных Богом Своему народу. Речь была импровизированной, но окончание

¹ Талмуд, Мишна и Тосефта, I. С. 19.

² Талмуд, Мишна и Тосефта, II. С. 255.

³ Там же. С. 259. || ⁴ Там же. С. 260.

ее было традиционным: «Посему мы должны благодарить, восхвалять, славить, возвеличивать, возвышать, почитать, благословлять, прославлять и воспевать Того, Кто сотворил нашим предкам все эти чудеса: Он вывел нас из рабства на свободу, из печали — на радость, из траура — на праздник, из тьмы — на великий свет, из подчиненности — на волю. Да возгласим Ему „Аллилуиа”»¹. При этих словах он поднимал чашу и затем ставил ее на стол. Все вставали и пели халлел (hallel). По учению раввина Шама (I век до Р. Х.), это был 112-й псалом «Хвалите, отроцы, Господа, хвалите имя Господне», а по учению раввина Гиллея (современник Ирода Великого), кроме 112-го псалма, еще пели 113-й «Во исходе Израилеве от Египта» до слов «Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему» [9]². После этого выпивали вино и ели опресноки, обмакивая их в харосет. Потом глава семьи отрывал себе кусок агнца и раздавал куски сотрапезникам. Это было единственное блюдо, которое надлежало съесть без остатков, согласно заповеди Моисея: «Пусть съедят мясо его в сию самую ночь... не оставляйте от него до утра» (Исх. 12, 8.10). Этим, собственно, пасхальная трапеза заканчивалась, и участники ее мыли руки.

Глава семьи разламывал афикоман и раздавал каждому по кусочку. Наливалась третья, «общая» чаша. Все вставали и произносили зиммун (mezumen) (молитва троих, т. е. такая, в которой должно было участвовать не менее троих мужчин и которую при этом условии произносили в конце всякой трапезы). Глава семьи или старший из сотрапезников говорил: «Благословим Бога нашего». Сотрапезники отвечали: «Благословен Господь Бог наш, Бог Израилев, Бог Саваоф, восседающий среди херувимов, за пищу, которую мы приняли»; [далее —] глава: «Благословим Того, Чью благодать мы вкушали»; сотрапезники: «Благословен Ты, Чью благодать мы вкушали и Чьей благодатью мы живем»; глава: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, питающий весь мир по благодати Своей»; сотрапезники: «Он дает пищу всякой плоти, ибо вовек милость Его»; глава: «По великой благодати Его не было никогда у нас недостатка в пище»; сотрапезники: «Да не будет у нас недостатка и впредь ради Его великого имени»; глава: «Он питает всех, заботится о всех, благоденствует всем и уготовляет пищу для всех тварей, Им созданных»; сотрапезники: «Благословен Ты, Господи, питающий нас».

¹ Талмуд, Мишна и Тосефта, II. С. 256. || ² Там же. С. 256–257.

Следовало второе благодарение, которое читал старший: «Благодарим Тебя, Господи Боже наш, что Ты дал предкам нашим землю вожделенную, хорошую и пространную и что вывел нас из земли Египетской и освободил нас из дома рабства. Благодарим за Твой завет, запечатленный на теле нашем (обрезание), за Твою тору, которую преподал нам, за Твои законы, которые сообщил нам, за жизнь и благоволение, которые даровал нам, за пищу, которой Ты заботливо питаешь нас, постоянно, ежедневно, во всякое время и всякий час. За все это, Господи Боже наш, мы благодарим и славословим Тебя (да благословится имя Твое устами всего живого постоянно, во веки веков) согласно написанному: „И когда будешь есть и насыщаться, тогда благословляй Господа Бога твоего, за добрую землю, которую Он дал тебе” (Втор. 8, 10). Благословен Ты, Господи Боже наш, за землю и за пищу».

Затем следовало третье благодарение: «Умилосердися, Господи Боже наш, над Израилем, народом Твоим, над Иерусалимом, городом Твоим, над Сионом, жилищем славы Твоей, над царством дома Давида, помазанника Твоего, и над храмом великим и священным, над которым наречено имя Твое. Боже наш, Отче наш, паси нас, питай нас, заботься о нас и облегчи нас, Господи Боже наш, в скорости от всех бедствий наших. О! Не доводи нас до людской милостыни или людского одолжения, но дай нам прибегнуть к Твоей полной, отверстой, святой и щедрой руке, да не постыдимся и не посрамимся вовек. Восстанови, Господи, город Иерусалим и наши дни». Все отвечали: «Благословен буди, Вечный, по Своей благости восстанавливающий Иерусалим»¹.

Моление о восстановлении Иерусалима, по-видимому, было дополнено после разрушения Иерусалима императором Титом (70 год) или же императором Адрианом (135 год). Но без этого добавления зиммун с тремя благодарениями, быть может, в несколько ином текстуальном изложении существовал и во время Иисуса Христа. Косвенным доказательством этому может служить то, что Талмуд упоминает в числе раввинов, дававших указания относительно чтений этих благодарений, современника Иисуса Христа и учителя апостола Павла Гамалиила (Деян. 5, 34; 22, 3)².

По совершении зиммуна испивалась общая чаша и пели вторую половину халлела (псалмы 114–118). При желании предлагалась еще

¹ Талмуд, Мишна и Тосефта, I. С. 47–48.

² Там же. С. 23.

чаша и даже две. С последней чашей пели великий халлел (135-й псалом)¹.

Некоторые черты пасхальной трапезы видны в повествованиях евангелистов о Тайной вечере. Матфей и Марк говорят, что она началась, «когда настал вечер» (ὥψιας γενομένης) (Мф. 26, 20; Мк. 14, 17), т. е. после заката солнца, а по Луке — «когда настал час» ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα (22, 14). Эти уточнения были бы ненужными, если бы Тайная вечеря представляла обычную трапезу, потому что у евреев не было законом установленного времени для принятия пищи. Такое время было определено только для пасхальной трапезы, согласно указанию Моисея «в первый месяц, в четырнадцатый день месяца вечером пасха Господня» (Лев. 23, 5).

Очень важно сообщение евангелистов о способе, которым Господь указал апостолам на предателя — «опустивший со Мной руку в блюдо» (Мф. 26, 23; ср. Мк. 14, 20). Дело в том, что современные Христу евреи употребляли как ложки, так и вилки, и только в одном случае — за пасхальной трапезой — они пользовались примитивным способом своих предков: ели харосет, обмакивая в него латук и опресноки².

Так же важно сообщение Иоанна Богослова об омовении Господом ног ученикам. Это не было обычным омовением, которое делали приходящим гостям (см. Лк. 7, 44). Господь омывал ноги учеников уже во время вечери (Ин. 13, 2), для чего «встал с вечери» (стих 4) и по омовении возлег опять (стих 12). Но омовения во время вечери полагались только на пасхальной трапезе: одно — по вкушении латука и другое — по вкушении опресноков и агнца, так как, вкушая без вилок, люди пачкали руки и их требовалось мыть.

И, наконец, Матфей и Марк сообщают, что Тайная вечеря закончилась пением: «И, воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мф. 26, 30; Мк. 14, 26). Завершение вечери пением составляло особенность пасхальной трапезы.

Сообщения евангелистов о Тайной вечере в свете данных Талмуда о пасхальной трапезе дают основание к уточнению обстоятельств, при которых Иисус Христос установил таинство Евхаристии. Это было тогда, «когда они ели» (Мф. 26, 26; Мк. 14, 22), и после того, как Иуда опускал руку в блюдо (Мф. 26, 23, у Марка — обмакивал (14, 20)). Но, согласно Иоанну Богослову, Иуда получил кусок уже после омовения ног, когда раздавались опресноки. После этого на столе

¹ Талмуд, Мишна и Тосефта, II. С. 257.

² Lagrande. L'évangile de Jésus Christ. P. 500.

оставался афикоман. Стало быть, последний и послужил Господу тем хлебом, который Он назвал Своим Телом. Подтверждением этому служат сообщения синоптиков о том, что Христос, благословив этот хлеб, преломил его. Согласно Талмуду, на пасхальной трапезе преломлялся только афикоман, тогда как прочие опресноки раздавались без обряда преломления. Что касается чаши Божественной Крови, то, согласно апостолу Павлу и евангелисту Луке, она была преподана «после вечери» (Лк. 22, 20; ср. 1 Кор. 11, 25). Это могла быть третья, четвертая и даже пятая чаша, но, вероятнее всего, это была третья чаша, над которой произносился зиммун и благословение которой являлось торжественнейшим моментом праздничной трапезы, тогда как четвертая и пятая чаши были не обязательны и в данном случае их могло не быть. Знаменательно, что апостол Павел евхаристическую чашу называет чашей благословения: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» (1 Кор. 10, 16). Из всех пасхальных чаш это название удачнее всего подходит к третьей чаше, так как в связи с ней произносился зиммун с его многократными благословениями.

Следует заметить, что сообщение евангелистов Матфея и Марка о благословении Господом на Тайной вечере хлеба нельзя понимать в смысле действия, в какой-то степени подобного современному священнодействию благословения евхаристического хлеба. Апостол Павел и евангелист Лука вместо глагола «благословлять» (греч. εὐλογεῖν) употребляют в данном месте глагол «благодарить» (греч. εὐχαριστεῖν), а евангелист Лука относит этот глагол и к первой чаше, и к хлебу (Лк. 22, 17.19). Обращаясь к повествованиям евангелистов о чудесных насыщениях хлебами, мы видим употребление этих глаголов как равнозначащих. По евангелистам Матфею, Марку и Луке, при первом насыщении Господь, возрев на небо, благословил (εὐλόγησεν) хлеба и рыбы (Мф. 14, 19; Мк. 6, 41; Лк. 9, 16), а по Иоанну, воздал благодарение (εὐχαριστήσας) (Ин. 6, 11). Более того, евангелисты Матфей и Марк, употребившие при описании первого насыщения слово εὐλόγησεν, при описании второго чуда насыщения говорят εὐχαριστήσας, а евангелист Лука, повествуя о благословении хлеба на Тайной вечере, употребил слово εὐχαριστήσας, говоря же о благословении хлеба в Эммаусе, говорит εὐλόγησεν. Апостол Павел называет евхаристическую чашу чашей благословения: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» (1 Кор. 10, 16), — хотя ни у одного из евангелистов глагол εὐλογεῖν в описании Тайной вечери в отношении чаши не употреблен.

И, наконец, апостол Павел употребляет два этих слова в одной и той же фразе как равнозначные: «Если ты будешь благословлять (εὐλογεῖν) духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет „аминь” при твоём благодарении (εὐχαριστία)?» (1 Кор. 14, 16).

Употребление обоих глаголов как равнозначных объясняется тем, что оба они по смыслу соответствуют одному еврейскому глаголу «барах» (barach), значение которого в русском языке может быть выражено словами «благодарить славословием».

Благодарение славословием, или благословение, настолько прочно входило в благочестивый быт евреев, что оно вошло в их священные книги, — краткое молитвословие, чаще всего начинавшееся словом «благословен». Оно многократно употребляется в псалмах Давида (см., например, 27, 6; 30, 22; 33, 2; 102, 1, 2.20.21.22 и др.). Пророк Даниил, получив во сне откровение о сне Навуходоносора, начинает свою благодарственную молитву: «Да будет благословенно имя Господа от века и до века! ибо у Него мудрость и сила» (Дан. 2, 20). Благословение влагается в уста Навуходоносора после чудесного спасения в раскаленной печи трех друзей Даниила: «Благословен Бог Седраха, Мисаха и Авденаго, Который послал Ангела Своего и избавил рабов Своих, которые надеялись на Него и не послушались царского повеления, и предали тела свои огню, чтобы не служить и не поклоняться иному богу, кроме Бога своего!» (Дан. 3, 95). Благословением Бога начинается свою благодарственную песнь отец Иоанна Предтечи Захария, когда чудесно разрешилась его немота: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему» (Лк. 1, 68). Благословениями Бога начинаются послания апостола Павла (см. 2 Кор. 1, 3, и Еф. 1, 3). В Откровении Иоанна Богослова предстоящие престолу Агнца ангелы восклицают: «Благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь» (Откр. 7, 12).

Нет никаких оснований допускать, чтобы Иисус Христос пренебрег этой благочестивой традицией. Насколько сильна была у Него связь молитвы с Писанием, можно судить по тому, что, висая на кресте, Он молился словами псалма: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27, 46; Мк. 15, 34; ср. Пс. 21, 2), и последние Его слова, с которыми Он скончался, — «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46), — были перифразом слов Псалтири «в Твою руку предаю дух мой» (Пс. 30, 6). Несомненно, Он также благословлял каждое блюдо, читая соответствующий бераках и после вечери — зиммун, которые текстуально могли отличаться от зафиксированных

в Талмуде, но по общей их цели прославления Бога как Творца и Источника всякого блага, а также и по форме обращения в них к Богу были идентичны талмудическим. Поэтому евангелисты обошли этот момент молчанием и сообщили только то, что было новым, а именно: что благословляемый хлеб Он назвал Своим Телом предаваемым, а общую чашу — Своей Кровью, Кровью Нового Завета, которая проливается за учеников и за многих во оставление грехов. Это новое в тот вечер, как и вся прощальная трапеза, скорее воспринималось чувством, нежели постигалось разумом¹. Последовавшее вскоре после Тайной вечери Его распятие открыло ученикам смысл Его слов «сие есть Тело Мое, которое за вас предается», а Его смерть, совпавшая с праздником пасхи, раскрыла им, о каком завете в Его Крови Он говорил им накануне.

Еврейская пасха (passover) посвящалась воспоминанию избавления этого народа от рабства египетского, и пасхальная трапеза носила характер сугубо священный. Главное блюдо этой трапезы — агнец — было «пасхальная жертва Господу, Который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал египтян» (Исх. 12, 27). Именем Иеговы было узаконено даже само приготовление этого жертвенного Богу блюда. «Пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам, по агнцу на семейство; а если семейство так мало, что не съест агнца, то пусть возьмет с соседом своим, ближайшим к дому своему, по числу душ: по той мере, сколько каждый съест, расчислитесь на агнца. Агнец у вас должен быть без порока, мужеского пола, однолетний; возьмите его от овец, или от коз, и пусть он хранится у вас до четырнадцатого дня сего месяца: тогда пусть заколет его все собрание общества Израильского вечером, и пусть возьмут от крови его и помажут на обоих косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его» (стих 3—7).

Помазание кровью пасхального агнца косяков и перекладины дверей дома было для евреев спасительным от смерти, которой поражены были в ту ночь все первенцы «от человека до скота» (стих 12), «от первенца фараона, сидевшего на престоле своем, до первенца узника; находившегося в темнице, и все первородное из скота» (стих 29). «И будет у вас кровь знаменiem на домах, где вы находитесь, и увижу кровь и пройду мимо вас, и не будет между вами язвы губительной, когда буду поражать землю Египетскую» (стих 13).

¹ См. вопросы ко Господу во время прощальной беседы Петра (Ин. 13, 36—38), Фомы (Ин. 14, 5), Филиппа (Ин. 14, 8), разговоры некоторых из учеников между собою (Ин. 16, 17.18) и ответ их Господу: «Господи! Вот, здесь два меча» (Лк. 22, 38).

В ту пасхальную пятницу, когда на Голгофе пролилась Кровь Иисуса, Которого еще в самом начале Его проповеди Иоанн Креститель пророчески назвал Агнцем Божиим, берущим на Себя грех мира (Ин. 1, 29), был установлен Новый Завет, завет Бога не с одним народом, а со всеми теми «многими», кто сочетается с Ним в крещении и участвует в Его таинственной трапезе — Евхаристии. Поэтому спустя около 20 лет после этих событий апостол Павел писал: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5, 7). Еще более настойчиво выразил эту мысль о Христе как Пасхе, закланной за нас, Его любимый ученик Иоанн, стоявший в момент установления Нового Завета Бога с человечеством у Креста своего Учителя. Он не преминул заметить, что распятие Иисуса Христа произошло в тот день, когда евреи вкушали пасху (Ин. 18, 28). В том обстоятельстве, что распятому Учителю не потребовалось перебивать голени (19, 32—33), он увидел предопределение об Иисусе Христе как Агнце новой Пасхи. В этом случае он даже привел слова из книги Исход, относящиеся к ритуалу заклания пасхального агнца (см. Исх. 12, 46), и интерпретировал их как пророческие — «кость Его да не сокрушится» (Ин. 19, 36). Агнец — любимый образ выражения Иоанна Богослова об Иисусе Христе. Он употребил его в Откровении 26 раз (5, 6.8.12.13; 6, 1.16; 7, 9.10.14.17; 12, 11; 13, 8; 14, 4.10; 15, 3; 17, 14; 19, 7.9; 21, 9.14.22.23.27; 22, 1.3). Иисус Христос — Агнец, Который «был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу» (5, 9—10).

Вернемся к Тайной вечере. Преломляя хлеб и раздавая его ученикам, Господь сказал им: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19). То же самое Он завещал, преподавая им чашу: «Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 25).

Творить в воспоминание — это прежде всего значит что-то делать в память кого-то или чего-то. Люди дарят друг другу на память сувениры в честь выдающихся исторических событий и личностей, сооружают памятники, устраивают собрания с докладами, посвященными их памяти. Много есть и других средств и способов для того, чтобы ярко, впечатляюще напомнить людям о тех, кто ушел в вечность, оставив о себе доброе воспоминание. Но на библейском языке слово «воспоминание» означает нечто большее, чем воспроизведение в памяти минувшего. Когда в Сарепте Сидонской умер сын у вдовы, в доме которой остановился пророк Илия, то та

объясняла смерть сына как наказание ей за грехи ее в прошлом, которые восстановил перед Богом пророк своим посещением ее дома. «Ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего» (3 Цар. 17, 18), — сказала она Илии. Такое же значение слову «воспоминание» придавали и современные Иисусу Христу евреи. Так, в Послании к евреям говорится: «Но жертвами ежегодно напоминает о грехах, ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (10, 3—4).

Заметим, что воспоминание как объективное восстановление сущности того, что имело место в прошлом, в представлении евреев не ограничивалось сферой греха и наказания за него. Оно распространялось также на область добродетели и награды за нее. Корнилий сотник был человек «благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим, творивший много милостыни народу и всегда молившийся Богу» (Деян. 10, 2). Чудесные обстоятельства его крещения были следствием того, что его молитвы и милостыни «пришли на память пред Богом» (стих 4).

Что сами апостолы поняли заветное их Учителя «сие творите в Мое воспоминание» в этом последнем смысле, т. е. как заповедь воспроизводить в дальнейшем сущность того, что им было преподавано на Тайной вечере, это видно из слов апостола Павла «кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11, 27—29). При понимании слова «воспоминание» в значении абстрактного представления о чем-то существующем или существовавшем эти наставления и предупреждения были бы беспредметными. Поэтому же апостол Павел преломление хлеба называет трапезой Господней (10, 21), вечерей Господней (11, 20), а преломляемый на такой трапезе хлеб и чашу — Кровью и Телом Христа: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (10, 16). И, наконец, полные эсхатологического смысла слова Господа «очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием... не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие» (Лк. 22, 15—16.18; ср. Мф. 26, 29; Мк. 14, 25) определили таинственное содержание Евхаристии

как малого явления великого и славного дня Второго пришествия Его. Поэтому первый день недели, в который воскрес Иисус Христос, встречали вечерей Господней (Деян. 20, 7) и сам день этот стали называть днем Господа (Откр. 1, 10), т. е. так, как называется в посланиях апостолов Второе пришествие Христово (см. 2 Пет. 3, 10; 1 Кор. 1, 8; 5, 5; 2 Кор. 1, 14; Флп. 1, 6, 10; 2, 16; 1 Фес. 5, 2, 4; 2 Фес. 2, 2). В один из таких «дней Господа» Иоанн Богослов «был в духе» (Откр. 1, 10) и сподобился принять «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре» (стих 1).

Такова богословская основа Евхаристии. Ее глубокий спасительный смысл и ее вечное универсальное значение Иоанн Дамаскин поэтически выразил в одном из тропарей своего Пасхального канона: «О, Пасха велия и священнейшая, Христе! О, Мудросте, и Слове Божий, и Сило! Подавай нам истее Тебе причащаться в невечернем дни Царствия Твоего» (песнь 9-я, тропарь 2-й). (Заметим, что в православной литургии священник, в какой бы день года он ни совершал Евхаристию, причастившись, читает этот тропарь.)

Совершали Евхаристию «по домам» (Деян. 2, 46) в связи с обычной трапезой (1 Кор. 11, 21–22). По примеру Самого Господа, благословившего хлеб, «когда они ели» (Мф. 26, 26), и чашу «после вечери» (Лк. 22, 20), отлагали один хлеб и одну чашу (см. 1 Кор. 10, 16–17), над которыми в конце трапезы читали благословения. Такой порядок виден в описании апостолом Павлом коринфской вечери (11, 20–34). Апостол упрекает коринфян за то, что «всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается» (стих 21), но не обвиняет их в лишении бедных Евхаристии. Поспешное съедание своей пищи до прихода на вечерю всех членов общины не имело бы места, если бы Евхаристия совершалась до общей трапезы.

В Священном Писании нет ни прямых указаний, ни косвенных доказательств существования в век апостольский нарочитых евхаристических молитв. Единственным документом, который привлекал к себе с этой стороны внимание литургистов¹, является Послание Климента, епископа Римского, к коринфянам, написанное в 90-х годах, где Климент говорит: «Помыслим о всем множестве ангелов Его, как они, предстоя, исполняют волю Его. Ибо, говорит Писание,

¹ Например, *Probst. Liturgie des vierten Jahrhunderts. S. 26–29.*

тьмы тем предстояли перед Ним и тысячи тысяч служили Ему и взывали: „Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, полно все творения Его”. Так и мы в единомысленном собрании, единым духом, как бы из единых уст будем взывать к Нему прилежно, чтобы сделаться нам участниками великих и славных обетований Его»¹.

Упоминание св. Климентом Серафимской песни, которая имеется во многих анафорах, давало основание считать евхаристическую молитву существовавшей в I веке. Позднейшие открытия ранее неизвестных в науке древних евхаристических молитв, в которых Серафимская песнь отсутствует, и широкое употребление Серафимской песни в еврейских киддушах, предназначенных для чтения перед и после утренних молитв², обязывает нас в данном случае к осторожности. Возможно, что коринфские христиане, иудеи по происхождению, знали этот киддуш и св. Климент рекомендовал употребление его в молитвенных собраниях, имея в виду, что эта песнь своим содержанием будет содействовать укреплению у коринфян духовного единства, которого, как видно из послания к ним Климента, им не хватало.

В современной литургической науке этот вопрос решается в том смысле, что христиане апостольского времени в своем богослужении основывались на благочестивых традициях иудейства. Не нужно забывать, что первые священные книги христиан появились около 20 лет спустя после Вознесения Господня, тогда как вечера Господня совершалась с первых дней после сошествия Святого Духа на апостолов. Мы ближе будем к истине, полагая, что апостолы и христиане ближайших к ним поколений в совершении Евхаристии следовали примеру Самого Господа. Преломляя хлеб, они произносили традиционный для этого барах, и благословение чаши у них представляло обычный зиммун³. К этим священнодействиям прилагалась уверенность, выраженная у апостола Павла словами «чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10, 16).

Есть основания полагать, что при совершении Евхаристии апостолы произносили молитву Господню. Слова ее «хлеб наш насущный даждь нам днесь», поставленные в центре столь возвышенных

¹ *Климент Римский. I Коринфянам, XXXIV, 5–7.*

² *Dix. The Shape of the Liturgy. P. 3. См. также Талмуд, Мишна и Тосефта, I. С. 41–42.*

³ *Voüyer. Eucharist. P. 106.*

прошений, скорее можно отнести к евхаристическому хлебу, о котором Иисус Христос сказал: «Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядуший его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядуший хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6, 49–51), — нежели к обычной пище, о которой Он сказал: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить... потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф. 6, 25.32). Кстати, знаменательно, что последние слова были сказаны Господом после того, как Он дал молитву «Отче наш». В таком смысле объясняет слова «хлеб наш насущный даждь нам днесь» св. Кирилл Иерусалимский в слове, посвященном толкованию Евхаристии: «Хлеб обыкновенный не есть насущный, а сей святой хлеб есть насущный, т. е. имеющий действие на сущность души. Сей хлеб не во чрево вмещается и афедроном исходит, но сообщается всему твоему составу к пользе тела и души»¹. Св. Григорий Двоеслов в послании к епископу Сиракузскому Иоанну писал, что он, Григорий, установил произносить молитву Господню сразу после освящения Даров, а не по раздроблении агнца, как это делалось в Риме до него, потому что апостолы употребляли эту молитву при совершении таинства Евхаристии: «Quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent»².

Этим, разумеется, не ограничивалось религиозное содержание вечери. «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26). Эти слова апостола Павла можно понять в том смысле, что вечерняя трапеза, соединяемая с Евхаристией, сопровождалась беседами, в которых разъяснялось спасительное значение речей, чудес и страданий Иисуса Христа, вспоминалась и та историческая вечеря, на которой Он Сам совершил Евхаристию, говорилось и о значении Евхаристии как о предвкушении вечного блаженства с Ним, когда «придет Царствие Божие» (Лк. 22, 18), и о самой парусии (у апостола Павла — ?χρo? ?λθη). В книге Деяний апостолов сообщается об одной такой вечере, которую совершил апостол Павел в Троаде в ночь накануне дня Господа, т. е. под воскресный день. «Когда ученики собрались для преломления хлеба, Павел, намереваясь отправиться в следующий

¹ Кирилла Иерусалимский. Слова тайноводственные, V.

² Григорий Великий. [Registrum] epistolarum, IX, 12 (PL 77, 956–957).

день, беседовал с ними и продолжил слово до полуночи» (Деян. 20, 7). Деесписатель называет эту беседу продолжительной. Во время беседы погрузившийся в сон юноша Евтих упал с третьего этажа и смертельно разбился. Павел, сойдя вниз, воскресил его, затем, вернувшись, совершил преломление хлеба и после этого «беседовал довольно, даже до рассвета» (стихи 7–12).

Возникший с появлением ересей вопрос о действительности или недействительности Евхаристии в ту пору не существовал. Не было понятия «пресуществления» Святых Даров, тем более не возникало вопроса о сущности и времени этого пресуществления, как не существовало понятия совершительной для таинства сакраментальной формулы. Даже слова Господа, которым позднее стали приписывать значение этой формулы, евангелистами переданы различно: у Матфея — «примите, ядите: сие есть Тело Мое» (26, 26), «пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (27–28); у Марка — «примите, ядите: сие есть Тело Мое» (14, 22), «сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (стих 24); у Луки — «сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (22, 19), «сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» (20). Апостол Павел, сообщение которого о Тайной вечере является самым ранним, приводит слова Господа так: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 24); «сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (стих 25). Эти разночтения могут быть объяснимы тем, что подлинные слова Господа передавались разными лицами и в разных общинах с различными богословскими нюансами. Здесь стоит обратить внимание на близость сообщений апостола Павла и евангелиста Луки. Лука был ученик Павла.

Различная интерпретация слов Господа не изменяла их сущности. В этом случае личный авторитет учеников Христовых, участников Тайной вечери, и объективные явления благодати Божией в знамениях и чудесах были лучшими свидетельствами действительности Евхаристии. Если позднее, вследствие потери евхаристического общения между христианами, а затем под влиянием схоластического богословия, возникли проблемы времени и образа евхаристического претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, то у христиан апостольского века подобных проблем не было. Единственной проблемой для них было, если это можно назвать

вообще проблемой, сохранение личной духовной чистоты, чтобы недостойным отношением к Евхаристии не оказаться виновными «против Тела и Крови Христовой» (стих 27). Для тех же, кто соблюдал эту чистоту, не могло быть никаких сомнений. Они, «преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян. 2, 46–47).



ГЛАВА ВТОРАЯ
АНАФОРА В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД

Известные науке самые ранние записи молитв, относящихся к Евхаристии, дошли до нас в «Дидахэ». Квастен характеризует этот памятник как «документ подапостольского (subapostolic) периода»¹, подчеркивая этим определением раннее происхождение его церковных установлений, которые излагаются как учение Самого Господа, передаваемое Им народам через апостолов (Διδαχὴ τοῦ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν). В XIV главе этого памятника читаем: «В Господень день, собравшись, преломляйте хлеб и благодарите, предварительно исповедав свои грехи, чтобы жертва ваша была чистой. Всякий, имеющий недоразумение с братом, да не сходитя с вами до тех пор, пока они не примирятся, чтобы не осквернилась ваша жертва. Ибо Господь сказал о ней: „На всяком месте и во всякое время приносите Мне жертву чистую, ибо Я царь велик и имя Мое хвально среди народов”»².

Несколько раньше (гл. IX, X) читаем: «Над Евхаристией же так благодарите: во-первых, над чашей — „благословляем Тебя, Отче наш, за святую лозу Давида, отрока Твоего, которую Ты явил нам чрез Своего Отрока Иисуса. Тебе слава вовеки”; над хлебом — „благословляем тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которое Ты явил нам чрез Своего Отрока Иисуса. Тебе слава вовеки. Как этот хлеб был рассеян по холмам и был собран во одно, так да соберется Церковь Твоя от пределов земли в Твое Царство. Ибо Твоя слава и сила чрез Иисуса Христа вовеки”. По насыщении же так благодарите: „Благословляем Тебя, Отче Святой, за святое Твое имя, которое Ты вселил в наших сердцах, и также за ведение, веру и бессмертие, которые Ты явил нам чрез Своего Отрока. Тебе слава вовеки. Ты, Господи, Вседержитель, сотворил все ради имени Твоего, подал людям пищу и питье, нам же Ты чрез Своего Отрока даровал духовную пищу и питье и вечную жизнь. Прежде всего мы благословляем Тебя за то, что Ты всемогущ... Тебе слава вовеки. Помяни, Господи, Церковь Твою,

¹ Quasten. *Patrology*, I. P. 30.

² Карашев. «Учение». С. XXXIX—XL.

чтобы избавить ее от всякого зла и усовершенить ее в любви Твоей, собери ее, освященную (Тобой) от четырех ветров во Твое Царство, которое Ты уготовал ей. Ибо Твоя сила и слава вовеки. Да приидет благодать и прейдет сей мир. Осанна Богу Давида»¹.

Относительно этих молитв было высказано несколько различных точек зрения. Некоторых смущала оригинальность этих молитв, делающая их непохожими на традиционные анафоры, другие сомневались в евхаристическом назначении этих молитв, поскольку порядок благословения чаши прежде хлеба не соответствует ни апостольским свидетельствам, ни общецерковной традиции. Поэтому одни видели в молитвах «Дидахэ» просто гимны в честь Христа (Е. Петерсон) и даже «эллинизированные» молитвы евреев (Дибелиус), иные же — застольные благословения, которыми сопровождалась христианские агапы (Р. Конноли), и в этом случае слова «Дидахэ» «над Евхаристией же так благодарите» комментировали как указание на обычное застольное благодарение. Но если так можно объяснять данное выражение, то наставление «никто да не вкушает и да не пьет от вашей Евхаристии, но лишь крещенные во имя Господне, ибо об этом Господь сказал: „Не давайте святыни псам”» никак нельзя относить к обычной трапезе, так как христиане не допускали некрещеных только к Евхаристии, но не возбраняли им вкушения неевхаристического хлеба — «евлогии»².

Поэтому наш русский ученый проф. И. А. Карабинов еще в начале настоящего [XX] столетия определил данные молитвы как относящиеся к вечеру Господней, т. е. к Евхаристии, совершаемой в конце вечерней трапезы³.

Точку зрения проф. И. А. Карабинова из ученых нашего времени разделял А. Баумштарк, который относил первые две молитвы к благословляемым в начале общей трапезы вину и хлебу, третью же он назвал «введением в сакраментальное торжество» и «начальным пунктом, из которого развился текст анафоры»⁴. Альтанер считает молитвы «Дидахэ» связанными с Евхаристией⁵, а Квастен находит, что они были занесены в «Дидахэ» в связи с вопросом крещения неопитов в праздник Пасхи, хотя причащались в данном случае и не новопрощенные члены Церкви⁶.

¹ *Карашев*. «Учение». С. XXXI—XXXIII.

² См., например, «Ἀποστολικὴ παράδοσις», XXVI, XXVII. (БТ 5. М., 1970).

³ *Карабинов*. Анафора. С. 14.

⁴ *Baumstark*. Comparative Liturgy. P. 46.

⁵ *Altaner*. Patrologie, 1958. S. 44.

⁶ *Quasten*. Patrology, I. P. 31—33.

Нас не должно смущать то обстоятельство, что «Дидахэ» указывает первым благословение чаши, а затем — хлеба. Еврейская суббота, а также праздничная трапеза, в отличие от вседневной, начиналась благословением чаши, а затем уже следовало благословение хлеба. Хотя Евхаристия была установлена Господом во время еврейской пасхальной трапезы, но ритуал этой трапезы в обычное время года при совершении Евхаристии не соблюдался, так как это не соответствовало бы учению апостолов об отношении к обрядовой стороне ветхозаветного закона. В обычное время года в день Господень христиане совершали вечерю Господню, соединяя ее с субботней трапезой. В конце трапезы произносился зиммун и испивалась общая чаша.

В молитвах «Дидахэ» достаточно ясно выступают два слоя их образования. Один из них — ранний — может быть отнесен ко времени первого поколения христиан, употреблявших на трапезе Господней застольные благословения, существовавшие в религиозном быту современников Иисуса Христа. Другой слой — собственно христианский, создававшийся постепенно в непосредственной связи с трапезой Господней. Чертами раннего слоя являются прежде всего краткость молитв над чашей и хлебом и трехчастность третьей молитвы. К этому же слою относятся многократно встречающаяся фраза «Тебе слава вовеки» и близкие ей по смыслу «ибо Твоя есть слава и сила» (в конце молитвы над хлебом) и «ибо Твоя есть сила и слава» (в конце третьей молитвы). Подобные окончания часто встречаются не только в ветхозаветном Писании, но и в новозаветном. Таким окончанием Христос завершил молитву «Отче наш» (Мф. 6, 13). Его часто употребляли апостолы, например: 1 Пет. 5, 11; Иуд. 1, 25; Рим. 11, 36; Гал. 1, 5; Флп. 4, 20; Евр. 13, 21.

Это же касается именованья Иисуса Христа Отроком. Слово «отрок» (*τὸ παῖδιον*) в отношении к Иисусу Христу встречается в мессианских пророчествах Исаии (7, 16; 9, 6 и др.). Отрок как образ ожидаемого Мессии был широко распространен среди евреев, поэтому в апостольской проповеди, обращенной к евреям, Иисус Христос нередко называется Отроком (Деян. 3, 26; 4, 27, 30). От апостолов это именование Иисуса Христа переходит в раннее христианское богословие, и Климент Римский употребляет его в своей молитве¹.

Для второго слоя характерна интерпретация отдельных мест первоначального слоя в христианском значении, а также замена их

¹ *Климент Римский. I Коринфянам, LIX.*

новыми. Так, благословение Бога за создание плода лозы виноградной превратилось в благодарение «за святую лозу Давида», которую Бог явил через «Своего Отрока Иисуса». Основанием к такой интерпретации были слова Самого Христа, сказанные Его ученикам после Тайной вечери: «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15, 1). Бераках над хлебом превратился в благодарение Богу «за жизнь и ведение», которое Он явил через Отрока Своего Иисуса. Интерпретация могла быть сделана под влиянием слов Господа, сказанных Им в прощальной беседе с учениками: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его» (Ин. 14, 6–7).

Это же следует сказать в отношении следующей тирады благословения хлеба: «Как этот хлеб был рассеян по холмам и был собран во одно, так да соберется Церковь Твоя от пределов земли в Твое Царство. Ибо Твоя слава и сила чрез Иисуса Христа вовеки». Она представляет интерпретацию слов утреннего киддуша: «Собери нас благополучно с четырех концов земли и поведи нас бодрыми в землю нашу»¹.

Дополнение традиционного беракаха над хлебом тирадой из утреннего киддуша может быть объяснимо тем, что эта интерпретированная тирада предназначалась для благословения евхаристического хлеба, который преломляли в конце трапезы. Такое назначение тирады подтверждается тем, что она с незначительным текстуальным изменением встречается в анафоре Серапиона Тмуитского: «И подобно тому, как хлеб этот посеян был по горам и, собранный, составил единое (цельное), так и Святую Церковь Свою собери из всякого народа, из всякой страны, из всякого града, селения и жилища и сделай ее единой, живой, кафолической Церковью»².

Что касается идеи этой интерпретации, то она ведет начало от раввинского богословия. В последнем пророчество Иезекииля о сухих костях, усеявших поле и по повелению Божию оживших и облекшихся плотью (37, 1–14), толковалось как предсказание о создании Мессией Своего Царства из еврейской диаспоры³. В данной интерпретации вместо рассеянных и оживающих костей приведен образ посеянного на поле и растущего хлеба, а место земного царства Мессии заняла Церковь, собранная от концов земли в Царство Божие.

¹ Талмуд, Мишна и Тосефта, I. С. 42.

² Дмитриевский. Евхологион Серапиона. С. 15.

³ Jeremias. The Eucharistic Words of Jesus. P. 233 sq.

Что касается третьей молитвы, то ее место в ритуале вечери как зиммуна подтверждается указанием на то, что она должна быть произносима «по насыщении», и предупреждением, обращенным к участникам вечери: «Кто свят, тот да подходит, а кто нет — да кается». Молитва, как и зиммун, состоит из трех благодарений. Они значительно короче приведенных в Талмуде, но в молитве чувствуется влияние зиммуна. В обоих случаях мы имеем благодарение за пищу, христианское же благодарение «за святое Твое имя, которое Ты вселил в наших сердцах и также за ведение, веру и бессмертие» является интерпретацией благодарения «за Твой завет, запечатленный на нашем теле; за Твою тору, которую преподал нам, за Твои законы, которые сообщил нам, за жизнь и благоволение, которые даровал нам», а молитва о Церкви «Помяни, Господи, Церковь Твою, чтобы избавить ее от всякого зла и усовершенствовать ее в любви Твоей, собери ее, освященную (Тобой) от четырех ветров во Твое Царство, которое Ты уготовал ей» явилась заменой молитвы об Иерусалиме «Умилосердись, Господи, Боже наш, над Израилем, народом Твоим, над Иерусалимом, городом Твоим, над Сионом, жилищем славы Твоей, над царством дома Давида, помазанника Твоего, и над храмом великим и священным, над которым наречено имя Твое».

И, наконец, новым был призыв в конце молитвы ярко выраженного эсхатологического характера: «Да придет благодать и прейдет этот мир! Осанна Богу Давида!.. Маран-афа (Господь наш грядет)». Призыв имел смысл при Евхаристии, которая для христиан была малым явлением великого и славного дня Второго пришествия Христова.

По счастливой случайности, евхаристические молитвы «Дидахэ» оказались внесенными в «Постановления апостольские» в значительно отредактированном виде как две молитвы: одна — предваряющая причащение и другая — как следующая по причащении¹.

Первой молитве предшествует указание — «и об Евхаристии говорите так». Далее следует текст молитвы: «Благодарим Тебя, Отче наш, о жизни, которую Ты открыл нам Иисусом, Отроком Твоим, Которым Ты все сотворил и всячески промышляешь, Которого и послал на спасение наше как человека, Которому соизволил пострадать и умереть и Которого, воскресив, благоволил прославить и посадил одесную Тебя и Которым обещал нам воскресение мертвых.

¹ ПА VII, 25. 26.

Ты, Владыка Вседержитель, Боже Вечный, как прежде рассеянное и собранное стало единым хлебом, так собери Церковь Твою от концов земли в Твое Царство. Еще благодарим, Отче наш, за честную Кровь Иисуса Христа, пролитую за нас, и за честное Тело, вместообразы которых мы предлагаем, как Он установил нам возвещать Его смерть. Через Него Тебе слава вовеки. Аминь».

Перед второй молитвой также дано указание — «по причащении же благодарите так». Далее следует сама молитва: «Благодарим Тебя, Боже и Отче Иисуса, Спасителя нашего, за святое причастие, которым вселился Ты в нас, и за разум, и веру, и любовь, и бессмертие, которые Ты дал нам Иисусом, Отроком Твоим. Ты, Владыка Вседержитель, Боже всяческих, Сотворивший Им космос и все, что в нем, и вложивший закон в души наши, дабы предуготовить человека к причастию, Боже святых и непорочных отцов наших Авраама и Исаака и Иакова, верных рабов Твоих, Боже сильный, верный и истинный, и неживый в обетованиях, пославший на землю Иисуса Христа Твоего пожить с людьми как человека, Сущего Бога Слова и человека, и леств с корнем упразднить... Сам и ныне ради Его помяни Святую Твою Церковь, которую стяжал честной Кровью Христа Твоего, и свободи ее от всякого зла, и усовершенствуй ее в любви Твоей и истине Твоей, и собери всех нас в Твое Царство, которое уготовал ей. Маран-афа! Осанна Сыну Давидову!.. Благословен Грядый во имя Господне! Бог Господь, явивыйся нам во плоти!»

Время внесения этих молитв в «Постановления апостольские» (ок. 380)¹ неадекватно их корректуре. Последняя была выполнена во всяком случае до I Вселенского Собора; это видно из того, что Иисус Христос именуется Отроком Бога, теологумены же, раскрывающие учение Церкви об ипостасном отношении Его к Богу Отцу как Логоса, отсутствуют. Это характерная черта доникейских анафор, которую в анафоре Серапиона Тмуитского, написанной около 350 года, мы уже не наблюдаем².

Но давность корректуры можно еще углубить. Приписка в конце молитв «Дидахэ» «пророкам же позволяйте благодарить, сколько они желают»³ в «Постановлениях апостольских» заменена указанием «предоставляйте же благодарить и пресвитерам вашим»⁴. Как известно,

¹ *Quasten. Patrology*, II. P. 184.

² *Ibid.* III. P. 82.

³ Дидахэ, X.

⁴ *Funk. Didascalia*. P. 414.

пресвитеры древней Церкви поставлялись в помощь епископу по управлению общиной, «подобно старейшинам, избранным при Моисее»¹. Они составляли совещательно-административный орган церковной общины и, говоря современным языком, только сослужили епископу, но самостоятельно не совершали ни крещения, ни Евхаристии². Первые сведения о самостоятельном совершении Евхаристии пресвитерами мы получаем из посланий св. Киприана Карфагенского³. Гонение на христиан в царствование императоров Декия (249–251) и Валериана (253–259), когда многие церкви были лишены епископов, естественно, расширило функции пресвитеров. Очевидно, тогда-то указание «Дидахэ» о неограничении пророков в их евхаристических молитвах было заменено разрешающим самостоятельное совершение Евхаристии пресвитерами.

Однако не исключена возможность, что в это время мог быть сделан только данный корректив, корректура же текста молитв могла быть выполнена еще раньше, во II веке, когда происходило отделение Евхаристии от вечерней трапезы и Евхаристия была перенесена на утро⁴. Сопоставление молитв «Дидахэ» с теми же молитвами в «Постановлениях апостольских» со всей очевидностью показывает, что корректура содержания их была сделана именно в связи с этим обстоятельством.

Напомним, что в «Дидахэ» было три молитвы и первая из них произносилась над чашей в начале вечера. В молитвах «Постановлений апостольских» ее вовсе нет. Здесь первая молитва соответствует второй молитве «Дидахэ», произносимой над хлебом, и она значительно переработана. Вместо благодарения Богу Отцу «за жизнь и ведение», которые Он явил через «Иисуса, Отрока Своего», молитва содержит вместе с благодарением Богу Отцу исповедание веры в Иисуса Христа, по содержанию и по лаконичности изложения напоминающее раннехристианское «Правило веры», как оно изложено у Тертуллиана. Молитва гласит: «Благодарим Тебя, Отче наш, о жизни, которую Ты открыл нам Иисусом, Отроком Твоим, Которым все сотворил и всячески

¹ Botte. La Tradition de Saint Hippolyte. P. 20.

² Книга Правил. VI правило Карфагенского Собора. См. также: Лебедев. Духовенство древней Церкви. С. 64–83; Глубоковский. Дидаскалия и Апостольские постановления. С. 355–357.

³ Например, «К пресвитерам и диаконам карфагенским»; «К клиру о некоторых пресвитерах, безрассудно даровавших мир падшим прежде окончания гонения и без согласия епископов»; «К мученикам и исповедникам, просившим даровать мир падшим» и «К народу».

⁴ Иустин Философ. I Апология, LXV, LXVIII.

промышляешь, Которого и послал для спасения нашего быть человеком, Которому и соизволил пострадать и умереть. Которого, воскресив, благоволил прославить и посадил одесную Себя, чрез Него же и нам обещал воскресение мертвых». У Тертуллиана: «Мы всегда веровали и веруем во единого Бога, но с тем отличием, с тем, так сказать, домостроительством, что сей единый Бог имеет единого Сына, Свое присносущное Слово, испедевшее из Него Самого, Имже вся быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть. Мы веруем, что Он послан был Отцом Своим в утробу Девы, родился от Нее вместе и человеком, и Богом, Сыном человеческим и Сыном Божиим, что имя Его есть Иисус Христос, что Он страдал, умер и был погребен по Писанию, что потом Отцом Своим был воскрешен и, вознесясь на небо, сел одесную Его, дабы некогда прийти опять судить живых и мертвых. Мы веруем, что Он оттуда по обещанию Своему ниспослал Святого Духа, Параклета Отца Своего, для освящения верующих во имя Отца и Сына и Святого Духа»¹.

Вторая половина молитвы «Дидахэ» над хлебом, где говорилось о соединении всей Церкви «от концов земли» в одно Царство Божие подобно хлебу, который «был рассеян по холмам и, будучи собран, стал единым», сохранена в «Постановлениях апостольских» без особых изменений. «Как прежде рассеянное и собранное стало единым хлебом, так собери Церковь Твою от концов земли в Твое Царство...» Но далее следует дополнение, которого в молитве «Дидахэ» «над хлебом» не было, поскольку чаша Крови Господней тогда предлагалась «после вечери»: «Еще благодарим, Отче наш, за честную Кровь Иисуса Христа, пролитую за нас, и за честное Тело, вместообразы которых мы предлагаем, как Он установил нам возвещать Его смерть. Чрез Него Тебе и слава вовеки. Аминь». Это непосредственный результат того соединения благословений хлеба и чаши, которое произошло вследствие отделения Евхаристии от обычной вечерней трапезы.

Отнесение благословения чаши к молитве «над хлебом» по существу лишило третью молитву «Дидахэ» ее прежнего значения. Из молитвы «по насыщении» (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι), предваряющей причащение Крови Господней, она стала молитвой «по причащении» (μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν). Поэтому она также подверглась корректуре, хотя сохранила трехчастность, унаследованную от зиммуна. Начало молитвы, соответствовавшее первому благодарению зиммуна, отличается от молитвы «Дидахэ» тем, что здесь Бог именуется

¹ Тертуллиан. О покрове дев, I.

не как «Отец Святой», а как Бог Отец Иисуса, Спасителя нашего: «Благодарим Тебя, Боже, Отче Иисуса, Спасителя нашего, за святое имя Твое, которым вселился в нас, и за знание, веру и любовь, и бессмертие, которое Ты дал нам чрез Иисуса, Отрока Твоего».

Вторая же часть молитвы подверглась более значительному изменению. Из нее исчезли благодарение за пищу и питье и прошение о даровании духовной пищи и питья. Вместо этого Бог прославляется как Вседержитель, Творец космоса и Промыслитель. Далее следует исповедание веры в Иисуса Христа как Бога Слова и Спасителя рода человеческого. «Ты, Владыка, Вседержитель, Боже всяческих, сотворивший космос и все, что в нем, и вложивший закон в души наши, дабы предуготовить человека к причастию, Боже святых и непорочных отцов наших Авраама и Исаака и Иакова, верных рабов Твоих, Боже сильный, верный и истинный и нелживый в обетованиях, пославший на землю Иисуса Христа Твоего пожить с людьми как человека, Сущего Бога Слова и человека, и леств с корнем упразднить».

Последняя, третья, часть молитвы, содержащая моление о Церкви, как идейно связанная с Евхаристией вне зависимости от обстоятельств совершения последней, сохранена без особых изменений. «Сам и ныне ради Него помяни Святую Твою Церковь, которую стяжал честною Кровью Христа Твоего, и свободи ее от всякого зла, и усовершенствуй ее в любви Твоей и истине Твоей, и собери всех нас в Твое Царство, которое уготовал ей». Окончание же молитвы эсхатологического характера изменено. Фраза «да придет благодать и да преидет сей мир» в рассматриваемой молитве отсутствует, зато здесь появилась новая, в которой исповедается пришествие Иисуса Христа во плоти. Эта замена не вызывалась отделением Евхаристии от вечерней трапезы. Скорее всего, она появилась как отповедь докетизму гностиков, особенно интенсивно распространявших свое учение во второй половине II века¹, когда и происходило отделение Евхаристии от агапы.

Итак, изменение обстановки, в которой совершалась Евхаристия, а также некоторое ослабление благочестивых еврейских традиций и влияния ветхозаветного богословия вследствие заметного сокращения притока иудейской диаспоры к середине II столетия вызвали заметные изменения в евхаристических молитвах не только по форме, но и по содержанию, заострив внимание на доктрине воплощения Сына Божия, Его страданий, смерти и воскресения.

¹ Quasten. *Patrology*, II. P. 185.

Ранний опыт соединения в одну молитву-анафору доксологий и благодарений, которые произносил вдохновенно над хлебом и чашей предстоятель, представляет анафора «Завещания».

Хотя составление данного литургико-канонического памятника относится к IV веку, а может быть, и к началу V, анафора сохраняет следы раннего ее происхождения. Ее доксологии многословны и подтверждают слова св. Иустина Мученика о том, что предстоятель читает над предложенными хлебом и чашей «молитвы и благодарения сколько может»¹. Импровизационная природа этих «молитв и благодарений» отразилась в анафоре в непостоянстве обращений с этими доксологиями: к Богу Отцу, потом — к Сыну, потом — опять к Отцу. Ее тирада, посвященная спасительному значению страданий Христа, «Который добровольно предался страданиям, чтобы возвести отпавших, поврежденных исправить, мертвых оживить, смерть упразднить, узы диавола сокрушить, желание Отца исполнить, поправить змия, открыть путь жизни, праведных к свету направить, преграду разрушить, омраченных просветить, невольников извести, явить воскресение», напоминает последние слова традиционной фразы, которой заканчивалась пасхальная хагада: «Он вывел нас из рабства на свободу, из печали — на радость, из траура — на праздник, из тьмы — на великий свет, из подчиненности — на волю». А обращение к Святой Троице «прими это питье и эту пищу к Твоей святости» навеяно образами ветхозаветных праведников, приносящих свои дары Богу: Авеля, Ноя, Мелхиседека, Авраама и других. VII книга «Постановлений апостольских» содержит ряд христианизированных еврейских молитв² (гл. 33–38); в частности, в главе 37-й приведен большой перечень ветхозаветных праведников-жертвоприносителей. И, наконец, в анафоре возносится моление о глоссалах: «Имеющих дар пророчества поддержи до конца... говорящих языками укрепи». В III веке такое моление было бы уже запоздалым. Последним из церковных писателей, кто упоминает о них, был священномученик Иринея, епископ Лионский († 202)³.

Близкой по времени к анафоре «Завещания» является анафора Ипполита Римского, написанная около 215 года⁴. Это первая

¹ *Иустин Философ*. I Апология, LXVII.

² Единства мнения о значении этих молитв у ученых нет. П. Дрекс видел в них древние евхаристические молитвы (*Studien*. S. 13); А. Баумштарк (*Die Messe*. S. 32), И. Карабинов (Анафора. С. 62–83) находят сходство первой и второй с молитвами Шемы; Л. Буйэ (*Eucharist*. P. 252) считает эти молитвы старыми молитвами александрийских евреев, благодаря разным вставкам получившими характер христианских.

³ *Иринея*. ПЕ V, 6, 1.

⁴ *Quasten*. Patrology, II. P. 181; *Altaner*. Patrologie. S. 47.

в истории авторская анафора. Сам Ипполит по поводу ее писал: «И епископ пусть возносит благодарение, согласно нашему предписанию. Нет никакой необходимости, чтобы он повторял те же самые слова, которые мы говорили (раньше), и заучивал их наизусть, вознося благодарение Богу, но каждый пусть молится по своей возможности. Если же кто-нибудь имеет возможность помолиться долгой и возвышенной молитвой, то это хорошо. Но если кто-нибудь, молясь, произносит умеренную молитву, согласно закрепленному образцу, то не препятствуйте ему. Только пусть его молитва будет здоровой и правильной в учении»¹.

Слова Ипполита «*nullo modo necessarium est, ut proferat eadem verba quae praediximus*» («нет никакой необходимости, чтобы он повторял те же самые слова, которые мы говорили») указывают на то, что Ипполит не настаивал на точном соблюдении написанного им текста молитвы. Строгий блюститель чистоты веры, каким мы знаем Ипполита из его творений, имел в виду с максимальной ясностью изложить в анафоре истины веры, которые в условиях импровизированного моления предстоятеля, произносившего «молитвы и благодарения сколько может», легко могли оказаться завуалированными унаследованными от диаспоры доксологиями. Это видно из текста анафоры. Хорошо сложенная форма этой анафоры, лаконичное и в то же время ясное изложение истин веры, упоминаемых в крещальных символах, резко отличают анафору Ипполита от анафоры «Завещания». Кроме того, у Ипполита отсутствует все то, что не было преданием апостольским в собственном смысле и унаследовалось из благочестивых традиций евреев. У него нет пространных доксологий, которыми отличались еврейские молитвы, нет «Санктуса», поскольку это — ветхозаветный Серафимский гимн и он входил в утренний киддуш, читавшийся в синагогах. У него нет моления о том, чтобы Бог «принял» приношение Церкви к Своей Святости, вместо этого он просит Бога ниспослать на приношения Святого Духа. Наконец, у него нет молений о Церкви и об отдельных категориях ее членов, что есть в анафоре «Завещания». И в данном случае Ипполит оказывается последовательным, потому что моления о Церкви, как видно из истории евхаристических молитв «Дидахэ», возникли в результате христианской интерпретации зиммуна.

Для большей наглядности приведем текст обеих анафор в сопоставлении:

¹ Botte. La Tradition de Saint Hippolyte. P. 28 [Ипполит Римский. Апостольское предание, IX].

Анафора «Завещания»¹

Благодарение Тебе приносим, Святый Боже, Укрепитель душ наших, жизни нашей Податель, нетления Источник, Отец Единородного Твоего, Спасителя нашего, Которого Ты в последние времена послал нам Искупителем и Вестником воли Твоей. Воля же Твоя в том, дабы мы спаслись Тобою. Тебе, Господи, исповедается сердце наше, разум и душа со всеми помыслами; да низойдет на нас, Господи, благодать Твоя для непрестанного восхваления Тебя и Сына Твоего Единородного со Святым Твоим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Ты, добродетель Отчая, благоволение избранных, ведение, истинная мудрость, возвышение падших, врачевание душ, надежда нам верным. Ты сила праведных, надежда терпящих гонения, пристань бросаемых волнами, светоч совершенных, Сын Бога Живого! Да низойдут на нас от Твоего непостижимого дара мужество, дерзновение, мудрость, постоянство и вера несокрушимая, надежда непоколебимая, познание Духа Твоего, смирение, праведность, да мы, Твои служители и весь народ, всегда в чистоте Тебя восхваляем, благословляем, исповедаем во вся-

Анафора Ипполита²

Мы благодарим Тебя, Боже, чрез возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа,

Которого в последние времена Ты послал нам Спасителем, Искупителем и Вестником воли Твоей,

¹ Лат. текст см. Завещание (перевод мой. — Н. У.).

² Лат. текст см. *Botte. La Tradition de Saint Hippolyte* (в рус. пер. с. 283—296).

кое время Тебя, Господи, и Тебе смиренно молимся.

Ты, Господи, Создатель пренебесных, Ты Царь светоподательных источников, Ты блюститель Сиона небесного, Царь чинов архангельских, господств, хвалений, престолов, покровов, светов, радостей и наслаждений; Отец царств, Который все Твоей рукой держишь и всем управляешь по воле Твоей чрез Сына Твоего Единородного, Который был распят за грехи наши.

Ты, Господи, Слово Твое, Сына Твоей мысли и Твоей сущности, чрез Которого все сотворил и к Которому благоволишь, в девическую утробу послал, Который, будучи зачат и воплощен, явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и Девы. Он, выполняя Твою волю и приготавливая святой народ, простер руки Свои на мучения, дабы освободить от страдания и тления смерти тех, кто уповают на Тебя.

Он добровольно предал Себя на муки, дабы поднять падших, обрести потерянных, оживить мертвых, упразднить смерть, сокрушить узы диавола, исполнить волю Отца, поправить ад, открыть жизнь жизни, обратить праведных к свету, разрушить преграду, омраченных просветить, детей вывести, явить воскресение, взяв хлеб, дал ученикам Своим, сказав: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас

Который есть Слово Твое, неотделимое от Тебя, Которым все сотворено по желанию Твоему, Которого Ты послал с небес в утробу Девы и Который, будучи зачат во чреве, воплотился и явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и от Девы. Исполняя волю Твою и соделывая Тебе святой народ, Он простер руки, чтобы освободить от страданий тех, кто в Тебя верует.

Он, добровольно предаваясь страданию, чтобы сокрушить смерть и разбить оковы диавола, упразднить ад и явить свет праведникам, пригвоздить приговор и объявить воскресение,

взяв хлеб, возблагодарив Тебя, сказал: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое».

ломимое во оставление грехов. Всякий раз, когда это делаете, воскресение Мое исповедаете». Подобно и чашу вина, смешав, дал во образ Крови, которую пролил за нас.

Итак, вспоминая Твою смерть и Твое воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, воздавая Тебе благодарение, единому вечному Богу и Спасителю нашему, ибо Ты соделал нас достойными стать перед Тобой и совершать Тебе священнодействие. Сего ради благодарим Тебя мы, рабы Твои, Господи.

Мы приносим Тебе благодарение, вечная Троица, Господи Иисусе Христе, Господи Отче, перед Которым вся тварь и вся природа трепещет, прибегая к Тебе, Господи Душе Святой, вознеси это питье и эту пищу к Твоей Святости; сотвори, да не будет нам ни в суд, ни в поношение или в погибель, но в исцеление и укрепление духа нашего. Оздорови, Господи, даруй нам именем Твоим удалять всякую мысль, Тебе негодную. Господи, да будет отогнана от нас всякая гордыня именем Твоим, написанным за завесой врат пренебесных святилищ Твоих, слышна которое, ад содрогается, бездна расторгается, духи изгоняются, дракон попирается, нечестие изгоняется, непослушание поко-

Подобно и чашу, говоря: «Сия есть Кровь Моя, которая за вас проливается. Когда вы это делаете, делаете в Мое воспоминание».

Итак, вспоминая Его смерть и воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, вознося Тебе благодарение за то, что

Ты удостоил нас предстать перед Тобой и служить Тебе.

И мы просим, чтобы Ты послал Духа Твоего Святого на приношение Святой Церкви.

ряется, гнев утихает, ненависть становится бессильной, дерзость обличается, страсть к наживе искореняется, тщеславие посрамляется, гордость смиряется, всякая природа, приносящая зло, разрушается. Итак, дай, Господи, дабы внутренние очи наши Тебя созерцали, Тебя славили, Тебя величали, о Тебе помнили, Тебе служили, в Тебе едином полагали жребий, в Сыне и Слове Божиим, Которому все покоряется.

Имеющих дар пророчества поддержи до конца, имеющих дар исцелений утверди, говорящих языками укрепи, труждающихся в слове истины направляй. Заботься о тех, кто всегда выполняет Твою волю, посети вдовиц, помоги сиротам. Помяни тех, которые почили в вере, даруй и нам наследие со святыми Твоими, пошли нам силы угождать Тебе так, как они угодили. Паси народ в праведности и освяти всех нас. Дай, Господи, дабы все участвующие во святых Твоих Тайнах, соединились с Тобой, преисполнились Духа Святого к утверждению в истине веры и всегда воздавали Тебе славословие и Твоему возлюбленному Сыну Иисусу Христу, чрез Которого Тебе слава и держава со Святым Твоим Духом во веки веков. Аминь.

Воедино собирая, даруй всем причащающимся святыни исполнение Духа Святого к утверждению веры во истине, дабы мы Тебя восхваляли и прославляли чрез Отрока Твоего Иисуса Христа, чрез Которого Тебе слава и честь, Отцу и Сыну со Святым Духом, во Святой Церкви Твоей и ныне, и во веки веков. Аминь.

Итак, две анафоры. Одна по содержанию весьма пространная, другая — лаконичная. Одна «рыхлая» по форме, другая настолько слаженная, что у некоторых вызывала сомнение в ее столь раннем происхождении. И что самое главное — различный богословский базис содержания этих молитв. Составитель анафоры «Завещания» — представитель иудео-христианского богословия; у Ипполита, напротив, выступает тенденция к освобождению христианского богословия от элементов иудейского. Но при таких противоположностях формы и содержания анафор текст анафоры Ипполита почти дословно входит в анафору «Завещания».

Легче всего было бы считать анафору Ипполита экстрактом, сделанным под знаком освобождения христианской молитвы от элементов иудейского благочестия. И так можно было бы сделать без всякого смущения, если бы оба памятника — «Завещание» и «Апостольское предание» — не вызывали сомнений вокруг их генезиса. Но, как известно, существующий текст «Апостольского предания» представляет собой только его реконструкцию, выполненную на основании нескольких версий авторского труда Ипполита, архетип же его остается неизвестным¹. Еще сложнее обстоит вопрос с происхождением «Завещания». Этот памятник представляет довольно свободную интерполяцию того же архетипа «Апостольского предания» плюс еще двух памятников, пока неизвестных в науке². Это обстоятельство вызывало в науке самые противоречивые суждения об этих памятниках. П. Кажен, исходя из того обстоятельства, что «Завещание» появилось почти на два столетия позднее «Апостольского предания» и в известной степени на основе последнего, считал, что анафора «Завещания» зависит от анафоры Ипполита³. Г. Дикс⁴ и Б. Ботт⁵, которому наука обязана реконструкцией текста «Апостольского предания», особое внимание придавали призыванию Святого Духа в анафоре Ипполита, чего нет в анафоре «Завещания», и пытались посредством различных филологических комбинаций сирийского текста «Завещания» и его латинского перевода объяснить происхождение призывания Святого Духа из слов анафоры «Завещания»: «приносим Тебе благодарение, вечная Троица, Господи Иисусе Христе, Господи Отче, перед Которым всякое создание и вся природа трепещет и к Которому прибегает, Господи

¹ Botte. La Tradition de Saint Hippolyte. P. XVII–XLIV. || ² Ibid. P. XXVI.

³ Cagin. L'anaphore apostolique.

⁴ Dix. The Apostolic Tradition of St. Hippolytus (особенно p. 75–79).

⁵ Botte. L'Épîclèse de l'anaphore d'Hippolyte. P. 241–247.

Душе Святой, прими это питье и эту пищу к Твоей Святости, Сотвори, дабы они были нам не в суд, не в приложение грехов или в погибель, но в исцеление и укрепление духа нашего». Но такие филологические опыты ни к чему не привели. Буйэ считает эти филологические опыты манипуляциями и резонно замечает, что автор «Завещания» не вычеркнул бы призывания Святого Духа на приношения Церкви, если бы оно было в архетипе «Апостольского предания»¹. И анафора «Завещания», и анафора Ипполита — это уникамы, не имеющие для себя прототипов, которые давали бы основания для изучения истории их образования. Мы ничего не можем сказать о них сверх сказанного.

Если мы дополним наше сообщение сведениями о двух фрагментах евхаристических молитв доникейского времени, это позволит нам сделать некоторые выводы из истории анафоры того времени. Это прежде всего фрагмент Дейр-Бализэ, который Ф. Брайтман относил к IV, а другие, как Ф. Шерманн, — к III веку².

«Тебе предстоят тысячи тысяч и мириады мириад святых ангелов и архангелов; кругом Тебя предстоят шестокрылые (серафимы), и двумя крыльями они покрывают лицо, двумя — ноги и двумя летают. Все всегда Тебя славят. Но и вместе со всеми, Тебя освящающими, прими освящение и нас, говорящих Тебе: „Свят, свят, свят Господь Саваоф, полны небо и земля славы Твоей“. Исполни и нас Твоей славы и удостой ниспослать Духа Святого Твоего на творения сии, и сотвори хлеб Телом Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, а чашу — Кровию Нового Завета. Ибо Сам Господь наш Иисус Христос в ту ночь, в которую Он был предан, взял хлеб и, благодарив, преломил и дал (ученикам Своим и апостолам), сказав: „(Приимите и ядите все) от него; это есть Тело, за вас даваемое во оставление грехов“. Подобным образом после вечери, взяв чашу, благословив и пия, дал им со словами: „Возьмите, пейте все от нее; это есть Моя Кровь, за вас изливаемая во оставление грехов“. (Творите сие в Мое воспоминание.) Всякий раз, когда вы будете есть этот хлеб и пить из этой чаши, вы будете возвещать Мою смерть и исповедовать воскресение и молиться...»³

Другой фрагмент: «Достоинно и праведно, справедливо и должно воздавать Тебе благодарения за все творения, Господи, Святой Отче, всемогущий и вечный Боже, Который от света Своей бесподобной

¹ Bouyer. Eucharist. P. 174.

² Quasten. Patrology, III. P. 143.

³ Цит. в переводе архим. Киприана (Керна) (Евхаристия. С. 95.)

доброты благоволил осветить во тьме ниспосланием нам Иисуса Христа, Спасителя душ наших. Который во смирении Своем нашего ради спасения предался смерти и, возвратив нам бессмертие, которого лишился Адам, соделал нас Своими наследниками и Своими детьми. Мы не можем достойно возблагодарить Тебя за Твое великое милосердие, ни восхвалить за доброту, но мы просим Тебя Твоей великой и сострадательной любовью принять сие приношение, которое мы приносим Тебе, предстоя перед Твоей Божественной любовью, чрез Иисуса Христа, нашего Господа и Бога, чрез Которого мы молим и просим...»¹

Первый из фрагментов содержит Серафимскую песнь, призывание Святого Духа и слова установления таинства. Компактность их изложения напоминает анафору Ипполита, что дает основание видеть во фрагменте отрывок неизвестной анафоры. Второй фрагмент Буйэ характеризует как «пережиток примитивного типа Евхаристии», когда доксологии представляли разрозненные, т. е. отдельные, моления над хлебом и чашей. Практика такого произнесения евхаристических молитв в отдельных Церквях могла иметь место по крайней мере до середины III века. В сирийской Дидаскалии — памятнике первых десятилетий III века — имеется указание епископу на тот случай, если во время Евхаристии придет к нему другой епископ: «Если вы приносите жертву, то он должен говорить, но если он, будучи мудр, из уважения к тебе не пожелает совершать Евхаристию, то пусть он, по крайней мере, говорит над чашей»².

Образование из отдельных доксологий и молений единой молитвы-анафоры протекало под знаком выкристаллизации элементов, которые в дальнейшем получили значение неизменных в анафоре, а в литургической науке стали известны под названиями: префацио (praefatio), анамнесис (ἀνάμνησις), эпиклезис (ἐπίκλησις) и интерцессо (intercessio).

Префацио (praefatio — введение) — изначальный элемент анафоры, ее основа. Она возникла из беракаха и зиммуна. Последние являлись благодарением Богу за пищу. Но Евхаристия — не обычная пища. Это — «хлеб Божий... который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин. 6, 33). И в благодарении за этот хлеб должна была раскрываться глубина чувства преданной Богу души, чувства, которое еще пророк Давид выразил словами: «Радуются уста мои, когда я пою Тебе,

¹ Цит. по Bouyer. Eucharist. P. 185 (перевод мой. — Н. У.).

² Didascalia, XII.

и душа моя, которую Ты избавил; и язык мой всякий день будет возвещать правду Твою» (Пс. 70, 23–24). Это такое благодарение, которое само по себе уже является благом для самого благодарящего. Оно выше жертв, которые по сути являются дарами Бога человеку. «Господи! отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою: ибо жертвы Ты не желаешь, — я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу — дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 50, 17–19). В христианском понимании такое благодарение Богу должно быть возносимо: не только за Его благодеяния, но и за тяжелые испытания, которые Бог посылает человеку. Послания апостола Павла полны таких благодарений и за благодеяния, и за испытания, которые Бог посылал ему, Павлу, в его апостольском служении.

Евхаристическая молитва как момент наивысшего устремления человека в горний мир сконцентрировала в себе это прославление. Поэтому в «Дидахэ» вместе с записью евхаристических молитв предлагается наставление «пророкам же дозвольте благодарить, сколько они желают»¹, а св. Иустин Мученик говорит, что предстоятель над хлебом и вином «воссылает молитвы и благодарения, сколько он может»². Заметим, что подобные пространные доксологии предваряли не только приношение Евхаристии, но и богослужения, не связанные с Евхаристией: предрассветное (*Laudatio Aurorae*), утреннее (*Collaudatio finalis*) и другие. В «Завещании» имеется несколько таких доксологий³, которые по образности их выражений напоминают доксологии анафоры того же памятника.

Апофеозом префации являлся Серафимский гимн «Свят, свят, свят» из книги пророка Исаии (6, 1–3), который имеется в утренней молитве евреев — тефиллах (*tefillah*): «Он создал ангелов-служителей, стоящих поголовно на выси мира и провозглашающих в благоговении согласно и громко слова Бога живого и царствующего вечно... все они отверзают уста свои в святости и чистоте, в песни и ликованиях, и благословляют, и славословят, и величают, и провозглашают могущество, святость и царство Бога, Царя великого, всемогущего и грозного... Откликаются все в один голос и произносят в благоговении: „Свят, свят, свят Господь Саваоф, полна земля славы Его”. И офайм и святые хаиот⁴ в великом вихре поднимаются

¹ Дидахэ, X.

² Иустин Философ. I Апология, LXVII.

³ Завещание, I, 26. 32. 43.

⁴ Еврейские именованья чинов ангельских.

навстречу серафимам и, славословя, вторят: „Благословенна слава Господня в месте Его”»¹.

Полагают, что «Санктус» стал входить в евхаристические молитвы, когда Евхаристия была перенесена с вечера на утро и следовала непосредственно за синаксистом². Его нет еще в анафорах «Завещания» и Ипполита, а также в недавно открытой анафоре с именем Елифания Кипрского³, но он есть во фрагменте Дейр-Бализэ.

Высокое значение префацио как жертвы хваления предварялось особыми призывами диакона (*proclamatio diaconi*), указывавшими на святость наступающего момента:

«Горé сердца ваши!

Если кто ненавидит ближнего, пусть примирится с ним! Если кто мечется от угрызений совести, пусть исповедается! Если кто отвратил свой ум от наставлений, пусть уйдет! Если кто впал в грех, пусть не прячется: нечестиво ему прятаться! Кто озабочен нездоровой мыслью, пусть не подходит! Кто запятнан и кто не тверд, пусть оставит место! Кто не выполняет заветов Иисуса, пусть уйдет! Кто презирает пророков, пусть сам отделится и сохранит себя от гнева Единородного! Не презрим креста! Бежим от гнева Господа нашего!

Отец светов взирает на нас с Сыном, и ангелы посещают нас! Взгляните в себя: да не держите ненависти на ближних ваших! Смотрите, да никто не пребывает во гневе; Бог смотрит! Горé сердца ваши для приношения во спасение жизни и для святости!

По мудрости Божией да воспримем благодать, данную нам!»

После призывов диакона епископ преподавал общее благословение: «Господь наш с вами»; народ отвечал: «И со духом твоим». Теперь епископ снова призывал: «Горé сердца ваши»; народ отвечал: «Имеем ко Господу». Епископ говорил: «Исповедаемся Господу»; народ отвечал: «Достойно и праведно есть». Епископ возглашал: «Святое чрез святых»; народ ему отвечал: «На небе и на земле непрестанно»⁴. Последними словами епископа и ответом народа подтверждалось наличие святости в самих участниках Евхаристии как необходимого залога их освящения через Евхаристию. Возможно, что от этих призывов, подготовлявших народ к вдохновенному участию в Евхаристии, произошло само название первой части анафоры — префацио.

¹ Талмуд, Мишна и Тосефта, I. С. 41–42.

² Baumstark. Comparative Liturgy. P. 50–51.

³ Quasten. Patrology, III. P. 396.

⁴ Завещание, I, 23.

История сохранила нам потрясающие картины, когда «жертва хваления» переходила в сораспятие Христу в буквальном смысле. Осужденный на растерзание зверям Игнатий Богоносец на пути в Рим писал тамошним христианам: «Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов, и тогда составьте любовью хор и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе... Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым»¹.

Дионисий Александрийский по поводу пасхального дня 250 года, когда скорбь гонимой Церкви усугубилась голодом и эпидемией, писал: «Ныне, конечно, всюду слезы, все плачут; город от множества умерших и ежедневно умирающих оглашается стонами. Ныне, подобно тому, что написано о первенцах египетских, настал „вопль великий“, ибо нет дома, в котором не было бы покойника. И если бы только это! Много было ужасного и прежде этого. Во-первых, нас изгнали, но, преследуемые и убиваемые всеми, мы, однако же, праздновали в это время. Всякое место нашей скорби было для нас и местом торжественного собрания — деревня ли то, пустыня, корабль, гостиница или темница. Самый же светлый из всех праздник скончавшиеся мученики проводили на пире небесном»². В гонение Диоклетиана в Африке (Абилинитина) была замучена группа христиан, которые на суде показали, что они знали, что за ними следят имперские сыщики и что они будут обнаружены и казнены, но они из-за долгого отсутствия их епископа Фундануса так истосковались по Евхаристии, что решились больше не прятаться, вызвали пресвитера, который и совершил им Евхаристию. За это они заплатили жизнью³. Мученик Лукиан пресвитер, будучи в тюрьме, совершил свою последнюю в жизни Евхаристию, лежа с вывернутыми в стороны ногами в тюремных колодках и держа на груди хлеб и чашу, так что его грудь была престолом. Прочитав анафору и причастившись, он раздавал святое причастие другим христианам, беспомощно лежавшим в темноте вокруг него⁴. Более того, сама «жертва хваления» служила иногда мученикам их предсмертной молитвой. Священномученик Поликарп Смирнский, лежа на горящем костре, молился: «Отче возлюбленного и благословенного Сына Твоего Иисуса Христа,

¹ Игнатий Богоносец. Послание к римлянам, II и IV.

² Евсевий. ЦИ VII, 22.

³ Так как Acta Martyrum Abilinitinensium для меня оказались недоступными, делаю ссылку на цит. труд Г. Дикса (The Apostolic Tradition of St. Hippolytus. P. 152).

⁴ Acta sanctorum. Jan. 7. [Acta Luciani, cap.] IV, 14.

через Которого мы получили познание о Тебе! Боже ангелов и сил, и всякого создания, и всего рода праведных, живущих пред Тобою! Благословляю Тебя, что Ты в сей день и час удостоил меня получить часть в числе мучеников и в чаше Христа для воскресения души и тела в жизнь вечную, в нетлении Святого Духа. Прими меня ныне между ними в жертву тучную и благоприятную, которую Сам Ты, неложный и истинный Боже, предуготовал, предвозвестил и совершил. За сие и за все восхваляю Тебя, благословляю Тебя, прославляю Тебя, чрез вечного Архиерея Иисуса Христа, возлюбленного Твоего Сына, чрез Которого Тебе вместе с Ним во Святом Духе слава и ныне и в будущие веки. Аминь»¹.

Самопожертвование ради Христа как наивысший вид евхаристического служения христианина получило отражение в церковной гимнографии: «Великие веры завершения! В потоке пламени, как на спокойной воде, святой мученик Феодор радовался. Сожженный огнем, он принес себя как сладкий хлеб Троице» (тропарь великомученику Феодору Тирону).

Анамнесис (ἀνάμνησις — воспоминание) как воспоминание установления Господом таинства Евхаристии с произнесением установительных слов Его в молитвах «Дидахэ» отсутствует. Нет его в тех же молитвах, зафиксированных в VII книге «Постановлений апостольских» после их корректуры в середине II века. Анамнесис отсутствует в анафоре апостолов Фаддея и Мария, а во фрагменте Дейр-Бализэ он следует после эпиклезиса, и, как видно из контекста молитвы, упоминание об установлении Господом таинства Евхаристии в данном случае приведено как обоснование к произнесенному призыванию Святого Духа.

Католическое богословие придает установительным словам Господа значение совершительных в таинстве Евхаристии. Исходя из этого, некоторые богословы воздерживаются от того, чтобы признать молитвы IX и X глав «Дидахэ» евхаристическими². Но подлинным камнем преткновения для католических ученых является отсутствие этих слов в анафоре апостолов Фаддея и Мария, в документе, который никак нельзя назвать не относящимся к Евхаристии. Это смущало еще Ренодота. Он объяснял это случайным пропуском переписчика и отсутствием у несторианских епископов своевременной заботы об исправлении этой ошибки³. Но это

¹ *Евсевий*. ЦИ IV, 15. || ² См. об этом выше.

³ *Renaudot*. *Liturgiarum collectio*, II. P. 601–602.

было высказано как предположение, без научного обоснования. Поэтому Г. Биккель сделал попытку научно доказать правоту предположения Ренодота¹. Но его аргументация не выдержала серьезной критики². В настоящее время Й. Юнгман энергично отстаивает мнение Ренодота. Оставление ошибки переписчика неисправленной он объясняет тем, что пропуск произошел в то время, когда Восточно-Сирийская церковь отпала от общехристианского мира по причине несторианской ереси и в богословии стало особенно подчеркиваться значение эпиклезиса³. Г. Дикс, напротив, исходя из того, что существует несколько рукописей этой анафоры без слов установления, считает, что должен был быть древний оригинал без этих слов и что в доникейский период такие молитвы вообще могли существовать, в самую же раннюю пору истории Евхаристии слов Господа вообще не произносили, так как совершение Евхаристии уже было выполнением сказанного Им: «Сие творите в Мое воспоминание»⁴. Точка зрения Г. Дикса нам кажется исторически правдоподобной, а наличие во фрагменте Дейр-Бализэ слов установления после эпиклезиса и контекст данного отрывка анафоры, указывающий на то, что призывание Святого Духа совершается на основании слов Господа, дает основание полагать, что внесение этих слов было связано с введением эпиклезиса.

Перейдем к эпиклезису. Обычно эпиклезисом (ἐπίκλησις — призыв) называют призывание на предложенные хлеб и вино наития Святого Духа. Призывание Святого Духа можно назвать общим для анафор Восточных Церквей. В широком же смысле этот термин означает всякое моление о благодатном освящении предложенных на престоле евхаристических приношений. Ипполит в своей анафоре молится о наитии Духа Святого на приношения Церкви, а Сарацион, епископ Тмуитский, молится: «Да приидет, Боже правды, Святое Твое Слово на хлеб этот, чтобы хлеб стал Телом Слова, и на чашу эту, чтобы чаша стала истинной Кровью»⁵. В палимпсесте Монэ эпиклезис выражен словами: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, милостиво взирающий с небес на наше жертвоприношение, яви всемилостивую любовь. Да низойдет, Господи, с небес полнота Твоего величия, Божества,

¹ *Bickell*. *Conspectus rei Syrorum litterariae*. P. 64.

² См. *Карабинов*. Анафора. С. 34–36.

³ *Jungmann*. *The early Liturgy*. P. 68–69.

⁴ *Dix*. *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus*. P. 239–240.

⁵ *Дмитриевский*. Евхологион Сарациона. С. 15.

любви, силы, благословения и славы на этот хлеб и на эту чашу, и да будет нам сие законной Евхаристией чрез преложение в Тело и Кровь Христову»¹. В анафоре «Завещания» возносится моление к Святой Троице о том, чтобы Она приняла предложенные пищу и питье к Своей Святости. Форма такого моления навеяна образами библейских праведников Авеля, Ноя, Авраама и других, чье жертвоприношение было принято Богом, и истоки ее — еврейского происхождения, но конечная цель этого моления была та же, что и в анафорах палимпсеста Монэ, Сарапиона Тмуитского и Ипполита. Поэтому понятие эпиклезиса в широком значении можно распространить и на моление о принятии Святой Троицей предложенных «пищи и питья» в анафоре «Завещания».

Эта древнейшая форма эпиклезиса могла появиться в первой половине II века, в пору переосмысления унаследованных от евреев форм молитвы вообще. Следы этой формы молитвы есть и в современной православной литургии, в прошениях ектении, непосредственно следующей за анафорой: «О принесенных и освященных честных дарех Господу помолимся. Яко да Господь Бог наш, приемь я во святыи и пренебесный и мысленный Свой жертвенник, в воню благоухания духовнаго, возниспослет нам Божественную благодать и дар Святаго Духа, помолимся». Кроме того, в литургии Василия Великого, в молитве приношения, которая читается после перенесения хлеба и чаши с жертвенника на престол, есть моление: «Призри на ны, Боже, и виждь на службу сию нашу, и приими ю, якоже приял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы, Аврамова всеплодия, Моисеева и Ааронова священства, Самуилова мирная. Якоже приял еси от святых Твоих апостол истинную сию службу, сие и от рук нас грешных приими дары сия во благости Твоей, Господи». В отличие от эпиклезиса с призыванием наития Божия на предложенные хлеб и чашу, назовем эту древнейшую форму эпиклезиса восходящим и, соответственно, эпиклезис с призыванием наития — нисходящим.

Что касается нисходящего эпиклезиса, то он становится известным только в конце II века. Фраза из евхаристической молитвы «Дидахэ» «да придет благодать и да прейдет мир сей» скорее имеет эсхатологический смысл, нежели значение эпиклезиса, хотя бы самого примитивного по форме. Не упоминает о призывании наития Божия на дары Иустин Мученик, хотя мы ему обязаны весьма

¹ *Bunsen. Hippolytus und seine Zeit. S. 594.*

ценными сведениями о Евхаристии его времени. Так, он говорит, что предстоятель «воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого»¹, что «диаконы дают каждому из присутствующих причащаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды»². Он различает в евхаристических молитвах «хвалу и славу» и «благодарения». Под первыми он, по-видимому, имеет в виду доксологии, подобные доксологиям анафоры «Завещания». Относительно «благодарений» он подробнее сообщает в «Разговоре с Трифоном иудеем», когда говорит, что Господь заповедал приносить хлеб Евхаристии в воспоминание страдания, подъятого Им за людей, очищающих свои души от всякого греха, а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил его начальства и власти через Того, Который соделался страждущим по Его воле³. Но это то же самое, что является темой благодарений в анафорах «Завещания» и Ипполита.

Первое упоминание об эпиклезисе встречается у Иринея Лионского. В трактате «Против ересей», назвав христианскую Евхаристию жертвой, которую «только одна Церковь приносит Создателю, принося Ему с благодарением», он далее говорит: «...Как хлеб от земли после призывания над ним Бога не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»⁴. В другом месте того же трактата он говорит, что «чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристией Тела и Крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти»⁵.

Обобщая сказанное Иринеем, можно сделать вывод, что он, совершив благодарение, призывал Бога и этому призыванию придавал особо важное значение, веруя, что с этим призыванием хлеб и вино принимали Слово Божие, т. е. Вторую Ипостась Святой Троицы, и становились Телом и Кровию Иисуса Христа. Из слов Иринея невозможно установить, призывал ли он Триипостасное Божество или, как это имеет место в большинстве анафор, Третью Ипостась — Святого Духа.

^{1,2} *Иустин Философ*. I Апология, LXV. || ³ [Диалог XLI, 1.]

⁴ *Иринея*. ПЕ IV, 6* [IV, 18, 5]. || ⁵ Там же. V, 3.

Остается недоказанным, существовало ли такое призывание до времени Иринея. Судя по тому, что Иустин обосновывал веру Церкви в причащение истинным Телом и Кровию Иисуса Христа свидетельствами евангелистов о том, что «им было так заповедано, именно что Иисус, взявши хлеб и совершив благодарение, сказал: „Сие творите в Мое воспоминание — сие есть Тело Мое“; подобным же образом, взявши чашу и совершив благодарение, сказал: „Сие есть Кровь Моя“, — и подал им одним»¹, можно думать, что — по крайней мере, в некоторых церквях — во время Иустина евхаристические молитвы ограничивались доксологиями и евхаризмами подобно молитвам «Дидахэ», приведенным в «Постановлениях апостольских»².

Быть может, самому Иринею принадлежит идея введения нисходящего эпиклезиса.

Иринея сообщает о гностике Марке, который, «будучи весьма искусен в магических проделках, ...обольстил ими и привлек множество людей обоего пола к себе, как будто бы обладающему наибольшим ведением и получившему наивысшую силу из незримых и неизменяемых мест». Этот гностик, совершая Евхаристию, произносил над чашей какие-то призывания, длинно растягивая слова (*καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως*) до тех пор, пока вино не получало багряно-красного цвета крови, так что присутствующие считали, что «всевышняя благодать источила в нее Кровь Свою», и желали причаститься ее, «чтобы и на них излилась призываемая этим магом благодать»³.

Для гностика, отрицавшего воплощение Иисуса Христа, этот массовый гипноз его служил подтверждением его учения о кажущейся телесности Господа. Св. Иринея, ревностный борец против гностицизма, должен был выступить против обольщения, которым Марк «привлек множество людей обоего пола к себе». Церковь в подобных случаях принимала соответствующие меры противодействия заблуждению. Так, Ипполит, противодействуя языческому культу Митры, ввел в Риме в день зимнего солнцеворота праздник Рождества Христова. Когда александрийские гностики-валентиниане установили 11 числа месяца Туби (6 января) праздник Феофании с освящением воды реки Нила, христиане ввели в тот же день свой праздник Богоявления и также стали освящать воду, внося в свое празднование

¹ Иустин Философ. I Апология, LXVI.

² ПА VII, 25, 26.

³ Греческий текст этого рассказа сохранился в «Философуменах» Ипполита (VI, 40), а также у Епифания Кипрского в «Панарионе» (XXXIV, 1). Я пользуюсь переводом в СДЛ, I. С. 47–48.

содержание, совершенно противоположное еретическому. Современная молитва великого водоосвящения еще сохраняет следы этого обличения: «Естества нашего роды свободил еси, девственную освятил еси утробу рождеством Твоим» (это против учения гностиков о происхождении тела человека как произведения Демииурга и о деторождении как акте вмешательства этой злой силы), «вся тварь воспевае Тя явльшагося; Ты бо Бог наш на земли явился еси и с человеки пожил еси» (против учения об Иисусе Христе как только об одном из тварных небожителей — эонов), «Ты и Иорданския струи освятил еси, с небесе ниспославый Святаго Твоего Духа» (против учения, что якобы Иисус Христос стал Сыном Божиим только тогда, когда Он вошел в Иордан), «и главы тамо гнездящихся сокрушил еси змиев» (против учения, что якобы Иисус Христос получил дар ведения в Иордане от змея, который обольстил в раю Еву).

Подобных примеров можно было бы привести еще, но и приведенных достаточно. Гипнотическим растягиванием слов Марком Иринею противопоставляет призывание Самого Бога. При этом если Марк своими призываниями старался внушить людям видимость превращения вина в кровь, то Иринею говорит, что христианская Евхаристия состоит «из двух вещей — из земного и небесного» и она есть «чистое приношение», надо полагать, чуждое всякого обмана. Косвенным подтверждением сказанного может быть то, что Иринею же первым высказал мысль о православности содержания анафоры как критерия действительности самой Евхаристии. «Чистое приношение, — говорит он, — одна только Церковь приносит Создателю, принося Ему с благодарением Его творения... И все сонмища еретиков не делают приношения Богу... Каким образом они могут говорить, что тот хлеб, над которым совершенно благодарение, есть Тело их Господа и чаша есть Кровь Его, когда утверждают, что Сам Он не есть Сын Творца мира, т. е. Слово Его, чрез Которое дерево приносит плоды, текут источники, земля дает сперва зелень, потом колос, наконец, полное зерно в колосе? Каким образом также говорят они, что плоть подлежит истлению и не наследует жизни, тогда как она питается от Тела и Крови Господа? Пусть они или переменят свое мнение, или перестанут приносить вышеназванное. Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение наше. Мы приносим Ему то, что Его, последовательно возвещая общение и единство плоти и духа. Ибо как хлеб от земли после призывания над ним Бога не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая

из двух вещей — из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»¹.

После Иринея мы видим эпиклезис в анафоре Ипполита. Последний, вознеся традиционное благодарение Богу Отцу, далее излагает веру в ниспосланного Им и воплотившегося Сына Божия, распятого, воскресшего. Затем молит Того же Бога Отца ниспослать на приношения Церкви Духа Святого. Евхаристическая молитва Ипполита, таким образом, была хорошей отповедью на ересь Савеллия, с которой Ипполиту приходилось много бороться.

На эпиклезисе Ипполита мне хочется остановиться, поскольку он привлек к себе особое внимание западных литургистов нашего времени. Как известно, католическое богословие связывает важнейший момент в совершении Евхаристии с произнесением установительных слов Господа, нисходящему же эпиклезису, который, кстати сказать, в римской мессе отсутствует, в лучшем смысле придается значение молитвы о содействии усвоению причастниками спасительных плодов Евхаристии. К тому же само происхождение нисходящего эпиклезиса относилось к IV веку. Поэтому открытие в начале настоящего столетия «Апостольского предания» вызвало на Западе сенсацию. Нисходящий эпиклезис в начале III века, к тому же в анафоре римского пресвитера, каковым был Ипполит! Естественно, появился ряд исследований, авторы которых пытались примирить этот факт с традиционным для католического богословия представлением об эпиклезисе. Первым здесь нужно назвать англиканского ученого аббата Грегори Дикса. Он не допускал существования в анафоре Ипполита нисходящего эпиклезиса и в данном случае видел какую-то синтаксически несвязанную, ошибочную запись. Путем сопоставления эпиклезисов анафоры «Завещания» и Климентовой литургии с эпиклезисом Ипполита он пытался «правильно прочитывать» эпиклезис последнего². Но это ему не удалось. Б. Ботт после долгих изысканий нашел эпиклезис Ипполита подлинным и даже положившим начало восточному эпиклезису призывания Святого Духа, но придает ему значение только молитвы о содействии восприятию плодов причащения³. Его взгляд на такое назначение эпиклезиса Ипполита разделяют Й. Юнгман⁴ и Л. Буйэ⁵.

¹ *Иринея*. ПЕ IV, 18, 4–5.

² *Dix*. The Apostolic Tradition of St. Hippolytus. P. 6–9, 74–76.

³ *Botte*. L'Épiclese de l'anaphore d'Hippolyte. P. XV.

⁴ *Jungmann*. The early Liturgy. P. 70.

⁵ *Bouyer*. Eucharist. P. 170.

Выше были приведены сообщения Иринея о существовании эпиклезиса в его время, и Ботт ошибается, считая Ипполита положившим начало нисходящему эпиклезису. Неубедительно и утверждение его о том, что якобы эпиклезис Ипполита имел значение молитвы о содействии усвоению спасительных плодов Евхаристии. Если это в действительности было так и хлеб и вино были уже освящены произношением установительных слов Господа, то почему Ипполит призывает Духа Святого не на приступающих к причащению, а «на приношения Святой Церкви»? Л. Буйэ, словно предвидя это возражение, обращает внимание на отсутствие в эпиклезисе Ипполита упоминания об освящении предложенных даров или их претворении¹. При этом Буйэ указывает как на аналогичный эпиклезис из анафоры апостолов Фаддея и Мария. Сходство есть. В эпиклезисе этих апостолов говорится: «И да приидет, Господи, Дух Твой Святой, и да почиет на сем приношении рабов Твоих, которое они приносят, и благословит и освятит его, чтобы оно было нам, Господи, в очищение грехов и оставление прегрешений и к великой надежде воскресения из мертвых и к новой жизни в Царстве Небесном со всеми благоугодившими пред Тобою»². Допустим, что в обоих случаях — и у Ипполита, и у Фаддея и Мария — эпиклезис представляет молитву только о содействии усвоению плодов причащения, поскольку освящение совершено установительными словами Господа, но, как известно, в анафоре Фаддея и Мария нет установительных слов Господа³. Как же быть? Буйэ выдвигает новое объяснение причины отсутствия установительных слов Господа: их-де не записывали, потому что знали наизусть⁴. Объяснение столь же неубедительное, как и предыдущие. Оно подсказывает вывод, как будто только епископы Едессы знали на память установительные слова Господа, епископы же Антиохийской, Иерусалимской, Александрийской и Римской Церквей не знали их, и в этих Церквях потребовалась запись этих слов.

Продолжим обозрение эпиклезиса. Вспыхнувшая на Востоке арианская ересь побудила епископа Тмуитского Сарапиона редактировать существовавшую в его Церкви анафору под знаком исповедания веры отцов Никейского Собора. С этой целью он вносит в анафору два эпиклезиса: один из них с призыванием Святого Духа

¹ Ibid. P. 170.

² *Renaudot*. Liturgiarum collectio, II. P. 592. || ³ Ibid. P. 591.

⁴ *Bouyer*. Op. cit. P. 152.

на участников Евхаристии «соделай нас живыми людьми, даруй нам Духа Святого, дабы мы знали Тебя Истинного и Егоже послал еси, Иисуса Христа, даждь нам Духа Святого, дабы мы могли высказать и изъяснить неизреченные Твои таинства, да возглаголет в нас Господь Иисус и Святой Дух и да воспоеет Тебя чрез нас»¹, причем это призывание совершает в начале префации, до «Санктуса». После же анамнесиса Сарацион молится: «Да приидет, Боже правды, Святое Твое Слово (ὁ ἅγιος σοῦ Λόγος) на хлеб этот, чтобы хлеб стал Телом Слова, и на чашу эту, чтобы чаша стала истинной Кровью, и соделай, чтобы все причащающиеся получили жизненное врачевание для исцеления всякой болезни, для умножения всякого преспеяния и добродетели, но не для осуждения, Боже правды, не для обличения и стыда, потому что мы призвали Тебя, Нерожденного, чрез Единородного во Святом Духе, да получит милость народ этот, да удостоится преспеяния и да пошлются в спутники народу ангелы для противодействия лукавому и для укрепления Церкви»².

Сарацион редактировал анафору своей Тмуитской Церкви после 350 года³, т. е. вскоре после произнесения Кириллом Иерусалимским «Тайноводственных слов», где он говорит только о призывании Святого Духа: «Потом, освятив себя сими духовными песнями (имеется в виду Серафимская песнь «Свят, свят, свят» — Н. У.), умоляем Человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на подлежащие Дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и прелажается»⁴. В условиях борьбы Иринея с гностицизмом и Ипполита с савеллианством призывание Святого Духа служило утверждением веры, преданной апостолами. В условиях арианской смуты эпиклезис, как его объяснял Кирилл Иерусалимский новопросвещенным, мог вызвать сомнение в его православном содержании. Известно, что так называемые полуариане, признавая превечное бытие Логоса, приписывали Ему второстепенное значение в акте творения мира. Подчеркивание в эпиклезисе активности Святого Духа и умолчание о Логосе было «на руку» арианам. Заметим, что Кирилла подозревали в «полуарианстве». Поэтому не случайно в анафоре литургии апостола Иакова, отредактированной в IV веке неизвестным, быть может, тем же Кириллом, было уделено внимание активному значению в Евхаристии Самого Господа. Хотя эпиклезис

¹ *Дмитриевский*. Евхологион Сарациона. С. 14. || ² *Ibid.* С. 15–16.

³ *Quasten*. *Patrology*, III. P. 82.

⁴ *Кирилл Иерусалимский*. Слова тайноводственные. Сл. V, 7.

этой анафоры сохраняет призывание Святого Духа, но в анамнесисе говорится, что Сам Христос на Тайной вечере исполнил чашу Духа Святого: «Такожде по еже вечеряти, приемь чашу и растворив от вина и воды, возрев на небеса и показав Тебе, Богу и Отцу, и благодарив, освятив, исполнив Духа Свята, подаде святым и блаженным Своим учеником и апостолом».

Вернемся к анафоре Сарапиона Тмуитского. Подчеркивая активное значение Логоса в тайне священнодействия Евхаристии, он поступал в соответствии с православным богословием его времени. Так, его друг и главный защитник Православия на Никейском Соборе Афанасий Великий в «Слове о воплощении Слова» писал, что Слово «создает Себе тело от Девы, чтобы и в этом показать всем немалый признак Божества Своего»¹. Преп. Ефрем Сирин в «Слове на Святую неделю» говорит: «Он (Христос) назвал хлеб Своим живым Телом, и Он наполнил его Собой и Духом... „Возьмите его и вкушайте с верой, не сомневаясь, что это Мое Тело, и что те, которые вкушают его с верой, вкушают в нем вдохновение и Дух... вкушайте все от него, и в нем вкушайте Святого Духа, потому что Он истинно находится в Моем Теле”»². Активное значение Господа в священнодействии Евхаристии отмечает Иоанн Златоуст: «Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христа, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия. „Сие есть Тело Мое” [Мф. 26, 26], — сказал Он. Эти слова претворяют предложенное, и как то изречение „растите, и множитесь, и наполните землю” [Быт. 1, 28], хотя произнесено однажды, но в действительности во все время дает нашей природе силу к деторождению, так и это изречение, произнесенное однажды, с того времени доныне и до Его пришествия делает жертву совершенной на каждой трапезе в церквах»³. В другом месте Златоуст упоминает о действии Святого Духа в Евхаристии: «Когда священник стоит перед престолом, подняв кверху руки и призывая Святого Духа снизойти и прикоснуться к предложенным, бывает великое спокойствие и великая тишина. Когда Дух дарует Свою милость и при Его снисхождении, когда вы видите Агнца освященным и совершенным, как после этого вы производите шум?»⁴.

¹ Афанасий Великий. О воплощении Слова (PG 25, 18* [25, 128 C]).

² Из-за недоступности для меня издания творений цитирую по книге: *Dix. The Shape of the Liturgy*. P. 266.

³ Иоанн Златоуст. Беседа I о предательстве Иуды.

⁴ Он же. Беседа о кладбище и о кресте.

Г. Дикс объясняет сказанное Ефремом Сирином тем, что в сирийском богословии до IV века господствующим было мнение об активном участии в совершении Евхаристии Самого Установителя таинства — Христа, что слова «Дух» и «Сила» часто употреблялись в отношении Второй Ипостаси¹ и что не исключена возможность неточных переводов с сирийского в IV веке более ранних богословских текстов², двойственность же сказанного Златоустом Дикс объясняет влиянием на Златоуста в первом случае раннего сирийского богословия, а во втором — более позднего иерусалимского³.

В объяснениях Г. Дикса много дискуссионного. Богословская терминология устанавливалась постепенно — это неоспоримый факт, и дискуссия на Никейском Соборе вокруг библейских выражений, которые могли бы быть отнесены ко Второй Ипостаси, красноречиво говорит об этом факте⁴. Бесспорно и то, что в некоторые богословские термины в разное время был вносим различный смысл. Но в Сирии еще в первой половине III века существовало учение об освящении Евхаристии действием нaitия Святого Духа. «Молитва бывает услышана чрез Святого Духа, и Евхаристия принимается и освящается чрез Святого Духа»⁵. И Г. Дикс⁶ относит эти слова сирийской Дидакалии к Третьей Ипостаси. Поэтому представляется неубедительным объяснение «двойственности» в этом вопросе Иоанна Златоуста.

Дело было проще. Анафора никогда не была Символом веры, излагающим всю совокупность истин этой веры, но уже со времени Иринея Лионского и Ипполита Римского в ней получали то или иное отражение истины веры, которые подвергались искажению со стороны еретиков. Как иллюстрацию этого положения можно привести начало анафоры палимпсеста Монэ: «Достойно и праведно есть, Всемогущий Отче, всегда Тебя благодарить, за все Тебя любить, за все Тебя прославлять, Тебя, Который всем людям даровал достоинство Своего образа и удостоил природу (нашу) способности вечного существования, душе дал свободу, жизни доставил счастье крещения, в благодати даровал наследие неба, для (возвращения) невинности сохранил полезное врачевство, в покаянии предложил прощение добрым, наказание — злым, так как обильно (излилась)

¹ Dix. *The Shape of the Liturgy*. P. 276–277. || ² Ibid. P. 289. || ³ Ibid. P. 281–282.

⁴ См. *Болотов*. Лекции; *Лебедев*. Вселенские соборы, I; в частности, с. 17–32.

⁵ *Didascalia*, XXVI.

⁶ Dix. *Op. cit.* P. 278.

на всех людей любовь Божия и она не хотела, чтобы погрязли во зло созданные ею, погибли в неведении наученные ею, подверглись наказанию возлюбленные ею, лишились Царствия искупленные ею...»¹ Происхождение такой оригинальной анафоры на Западе было вполне естественным, так как здесь в IV веке разразилась пелагианская ересь, извращавшая общецерковное учение о спасении человека благодатью Божией. Фраза «*in anima libertas arbitrii praestatur; in vita felicitas baptismi offertur; in gratia hereditas coeli promittitur; in innocentia unilitas remedii servatur*» направлена против исходного пункта пелагианского учения о грехе и покаянии.

Отражение в анафоре вероучения было свойственно не только православным епископам, но и еретикам. Несторий из анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста составил свою², в которой после Серафимской песни в тираде «с сими небесными силами» внес доксологию «благословляем, Господи, Бога Слово, Сына Сокровенного, Который существует из недра Твоего, Который, будучи подобием Твоим и образом существа Твоего, не почитал хищением быть равным Тебе, но уничижил Себя Самого и принял образ раба, совершенного человека из души разумной, мыслящей и бессмертной и тела смертного человеческого, и совокупил его с Собой и соединил с Собой во славе, могуществе и чести, того страстного по природе своей, который образовался силой Святого Духа для спасения всех и созданся от женщины (*ex muliere*)»³. В цитированных словах апостола Павла (Флп. 2, 6–7) виден «почерк» Нестория, для которого эти слова служили исходным пунктом его учения о синафии двух природ в Богочеловеке, а во фразе «совокупил его с Собою и соединил с Собой во славе, могуществе и чести» (*et conjunxit illum sibi, univitque secum in gloria, potestate et honore*) он раскрывает сущность синафии, заключающуюся не в личном соединении природ, а лишь в соприкосновении, нравственном.

Вернемся к цитатам из бесед Златоуста, которые Дикс считает противоречащими и обязанными влиянию на Златоуста в раннюю пору его пастырства антиохийского богословия и в позднюю — иерусалимского. Во-первых, история знает только две школы, или направления, — антиохийскую и александрийскую⁴. Иерусалим особой школы не представлял. Он, как и Каппадокия, находился в сфере влияния

¹ Bunsen. Hippolytus und seine Zeit. S. 593–594.

² Baumstark. Comparative Liturgy. P. 55.

³ Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. 628.

⁴ Болотов. Лекции. С. 2–13.

антиохийской школы. Во-вторых, сказанное Златоустом об участии Христа в совершении Евхаристии не означает отрицания наития Святого Духа, как и наитие не означает отрицания участия Христа. В анафоре Златоуст просит Бога Отца преложить хлеб и вино в Тело и Кровь Христа действием Святого Духа. Короче говоря, в тайне Евхаристии, как и в воплощении Сына Божия, участвуют все три Ипостаси.

На Западе широко был распространен восходящий эпиклезис. Во многих галликанских и мозарабских анафорах освящение даров испрашивается через отнесение их к Богу ангелом¹. То же самое в анафоре Амвросия Медиоланского². В одной из таких анафор раскрывается, кого имеет в виду Церковь под именем ангела: «*Infunde Spiritum Tuum Sanctum Paracletum, Angelum veritatis*» (Исполни Духа Твоего Святого Утешителя, Ангела истины)³.

Впрочем, существовал и нисходящий эпиклезис. Бунзен приводит несколько таких эпиклезисов из Готского, точнее из Мозарабского миссала, которые вставлялись в анафору в разное время года. Они отличались пространством изложением молений к Богу Отцу, а иногда — к Святой Троице, призывание же Духа Святого, как правило, ставится в связь с заповедью Иисуса Христа. В шесть воскресений после праздника Богоявления: «Веруя, Господи, всем чудесам Господа нашего Иисуса Христа, Сына Твоего, и исповедая силу воплощения Его и Божества, мы восторгаемся в хвалах Тебе и приносим Тебе жертву хвалы. Умоляем милосердие Твое, Всесвятая Троице, Боже и Бесконечное Величество, чтобы сие приношение, которое мы приносим на святом алтаре Твоем в очищение грехов наших, было угодно в очах Твоих, и всегда благоприятно, и вместе было благословенно наитием Того Святого Семивидного Духа, Которым Бог поистине везде проявляется в нем. При Твоем благословении сей жертвы причащающиеся ею по Твоей милости да получают и в сем веке врачевство и в будущем венец жизни вечной». В пять воскресений Великого поста: «Изрекши, Господи, заповеди о таинствах Единородного Твоего и вместе вспоминая преславное страдание и воскресение и вознесение на небо, усердно просим и молим Величество Твое, да снидет на сии жертвы полнота благословений Твоих и да излишь на них дождь Святого Духа Твоего с небес. Да будет сия жертва по чину Мелхиседекову, да будет сия жертва по чину патриар-

¹ Норре. Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien. S. 172–179.

² Амвросий Медиоланский. De sacramentis, IV, 27.

³ Норре. Op. cit. S. 177–178.

хов и пророков Твоих. Как совершаемое ими прообразовательно в знак пришествия Единородного Сына Твоего Величество Твое сподобило принимать, так сподоби призреть и освятить и сию жертву, которая есть истинное Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, Сына Твоего, соделавшегося за всех нас священником и жертвою. Итак, Святейший Отче, освяти сию жертву воззрением светлости Твоей, чтобы принимающие ее получили от Тебя прощение грехов здесь и вечную жизнь на небесах». В Пасху: «Молимся ныне, Святейший Господи, вечный Отче, всемогущий Боже, чтобы как Господь наш Иисус Христос, Сын Твой, принося Себя Самого Тебе за нас действием неизреченных благодарений и принимая на Себя нашу смерть, был услышан, так и мы ныне, ища Его Самого и жизни Его служебным исполнением того, что Он установил, были бы услышаны. Да совершится сей хлеб, приносимый Тебе с сей чашей, в Тело и Кровь Сына Твоего при благословении Твоем; и, исполнившись обильного Духа от уст Твоих, да подаст нам прощение всех грехов и благодать, и да сохраняет непрестанно дар сообщаемого Им спасения, доколе не доведет до совершенства в Самом Себе». В ноябрьские календы: «Итак, исполняя и соблюдая заповеди Единородного Сына Твоего, молим, всемогущий Отче, да излиешь на сии приношения, возложенные на алтаре Твоем, дар освящения. Изменением (*per transfusionem*) небесного и невидимого таинства хлеб, преложившись (*transmutatus*) в Плоть, и чаша, преложившись (*transformatus*) в Кровь, да будут для приносящих благодатию и для принимающих врачевством»¹.

В заключение обозрения эпиклезиса остается сказать, что каким бы он ни был по форме — восходящим или нисходящим, — он всегда воспринимался общецерковным сознанием как момент кульминации молитвы, непосредственно связанной с непостижимой тайной Евхаристии, о которой Иоанн Златоуст говорит: «Это таинство и здесь делает для тебя землю небом. Открой же врата неба и взгляни, или лучше, врата не неба, а неба небес, и ты увидишь тогда сказанное. Что там есть самого драгоценного, то же самое я покажу тебе и на земле... не небо и небеса небес, а Самого Владыку всего этого»².

В основе последней части анафоры — интерцессии (*intercessio* — ходатайство) — лежит окончание зиммуна молитвой за народ, Иерусалим, Сион и храм, которая уже в «Дидахэ» изменена в моление о Церкви. Моление о Церкви сохранено в евхаристических молитвах

¹ *Bunsen*. Hippolytus und seine Zeit. S. 582–583.

² *Иоанн Златоуст*. Беседа XXIV на Первое послание к коринфянам.

«Дидахэ», отредактированных в середине II века, при этом изложено в более просторном виде: «Сам и ныне помяни Им (т. е. Иисусом Христом. — Н. У.) Святую Твою Церковь сию, юже стяжал еси честною Кровию Христа Твоего, и свободи ю от всякаго зла, и сверши ю в любви Твоей и истине Твоей, и собери всех нас во Царствие Твое, еже уготовал еси ей»¹. В анафоре «Завещания» интерцессию еще более просторно и возносится, прежде всего, за харисматиков, чье служение невозможно было бы без особой помощи Божией, затем — за всех христиан и в особенности — за сирот и вдов. Потом поминаются все почившие в вере и снова возносится моление за народ.

Иустин Мученик ничего не говорит о молитве за Церковь после освящения хлеба и вина, но он упоминает об общих молитвах как о себе, так «и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познав истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей для получения вечного спасения». Эти общие молитвы совершались до освящения предложенных хлеба и вина². Некоторые литургисты видят в упоминаемых Иустином молитвах будущее интерцессию, происхождение же их относят к утренним молитвам христиан, унаследованным от синагоги³. Быть может, это так, но трудно объяснить, каким образом в некоторых литургиях интерцессию оказалось внутри анафоры. Так, в месопотамской анафоре апостолов Фаддея и Мария оно положено перед эпиклезисом⁴, в литургии апостола Марка исключительно просторное интерцессию находится в конце префации перед «Санктусом»⁵, то же — в коптской литургии Кирилла Александрийского⁶, а в римско-католической — в двух местах: после «Санктуса» и после эпиклезиса.

Со стороны содержания молений интерцессию — самая неустойчивая часть анафоры, что объясняется изменениями исторических, политических и прочих обстоятельств, в которых протекала жизнь Церкви в разное время. Классификация этих молений, пожалуй, ничего не дала бы. Возможна ли она вообще? К счастью, сохранилось интерцессию так называемой Климентовой литургии, не вызывающее в науке сомнений в его целостности от IV века и интересное со стороны содержания ходатайств Церкви. Вот оно: «Еще молимся Тебе, Господи, и о Святой Церкви Твоей, которая распространена

¹ ПА VII, 26.

² *Иустин Философ*. I Апология, LXV, LXVII.

³ *Jungmann*. The early Liturgy. P. 71.

⁴ *Daniel*. Codex liturgicus, IV. P. 182–184.

⁵ *Renaudot*. Liturgiarum collectio, I. P. 146–153. || ⁶ *Ibid.* P. 41–46.

по вселенной, которую Ты приобрел честной Кровью Христа Твоего, да сохранишь ее твердой и непоколебимой до скончания века, и о всем епископстве, право правящем слово истины. Еще молим Тебя и о меле, приносящем Тебе, ничтожестве, и о всем пресвитерстве, о диаконах и о всем клире, да, всех умудрив, исполнишь Духа Святого. Еще молим Тебя, Господи, о царе и о тех, кто у власти, и о всем воинстве, дабы они были благосклонны к нам, мы же, в тишине и единомыслии проводя все время жизни нашей, прославляли Тебя Иисусом Христом, упованием нашим. Еще приносим Тебе (молитву) и о всех от века благоугодивших тебе святых, патриархах, пророках, праведниках, апостолах, мучениках, исповедниках, епископах, пресвитерах, диаконах, иподиаконах, чтецах, певцах, девственниках, вдовицах, мирянах и всех, имена которых Ты Сам знаешь. Еще приносим Тебе о людях сих, да покажешь их в похвалу Христа Твоего царское священство, народ святой, о тех, кто (пребывает) в девстве и непорочности, о вдовицах Церкви, о тех, кто (пребывает) в честном браке и чадородии, о младенцах людей Твоих, да никто из нас не будет отвержен. Еще молимся Тебе и о городе сем и живущих в нем, о тех, кто немощен, кто в горькой работе, кто в заточениях, кто в изгнаниях, о плавающих и путешествующих, да будешь всем поспешник, помощник и заступник. Еще молим Тебя о ненавидящих нас и гонящих нас имени Твоего ради, о тех, кто вне и прельщен, да обратишь их во благое и укротишь ярость их. Еще молим Тебя об оглашенных Церкви, и о обуреваемых злым духом, и о тех, кто в покаянии братия наши, да тех усоверишь в вере, этих же очистишь от действия лукавого, других же покаяние примешь; и простишь и им, и нам грехопадения наши. Еще приносим Тебе (моление) и о благоарствовании воздуха и изобилии плодов, да, неоскудно принимая от Тебя блага, бесконечно хвалим Тебя, дающего пищу всякой плоти. Еще молим Тебя об отсутствующих по благословной причине, дабы всех нас Ты, соблюдая в благочестии, собрал в Царство Христа Твоего, Бога всякого чувственного и умного естества, Царя нашего, непревратными, непорочными, незазорными»¹.

Древняя церковная традиция знала только гласное произнесение анафоры во всеуслышание народа, который внимательно выслушивал произносимое и в отдельных моментах выражал свое единомыслие и соучастие с предстоятелем в совершении Евхаристии краткими восклицаниями, вроде «Достойно и праведно есть», «Свят, свят, свят»,

¹ ПА VIII, 12.

«Тебя хвалим, Тебя благодарим», он же завершал молитву словом «аминь». По этому поводу Иоанн Златоуст говорит: «Есть случаи, в которых священник ничем не отличается от подначального, например, когда должно причащаться Страшных Таин... И в молитве, как всякий может видеть, много содействует народ... И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник произносит благодарение, но и весь народ; ибо, сперва получив ответ от народа и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает народ, когда он возносит оные священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами»¹. В VI веке стало наблюдаться отступление от этой традиции и гласное чтение анафоры было заменено тайным. В связи с этим император Юстиниан I сделал распоряжение: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не тайно совершали Божественное приношение и бывающую при святом крещении молитву, но таким голосом, который хорошо был бы слышим верным народом, дабы души слушающих приходили от того в большее благоговение, богохваление и благословение...»². В отдельных местах практика гласного чтения сохранялась еще в первой половине VII века, о чем сообщает Иоанн Мосх в связи с рассказом о мальчике, совершившем Евхаристию: «Так как в некоторых местах священники имели обыкновение читать молитвы вслух, то дети, стоявшие в священных собраниях весьма близко к ним перед святилищем, слышали слова и запомнили их»³.

Постепенное исчезновение гласного чтения анафоры и замена его тайным указывают на утрату того богословского интереса к содержанию анафоры, который был в Церкви V века. Показательно, что это происходит одновременно с заметной потерей интереса к составлению новых анафор. Можно сказать, что то и другое — две стороны одного и того же явления. Как бы ни казалось странным, это явление происходило одновременно с почти полным прекращением святоотеческой письменности и — в лице Евагрия — древнегреческой церковно-исторической науки. Очевидно, то был общий упадок духовной культуры ранневизантийской эпохи.

Позднее с централизацией в Константинополе и в Риме церковного управления происходило вытеснение литургий поместных Церквей, хотя и древнего происхождения, но не принятых в этих

¹ *Иоанн Златоуст*. Беседа XVIII на Второе послание к коринфянам.

² *Юстиниан, имп.* Новелла СХСIV. Гл. 6.

³ *Иоанн Мосх*. Луг духовный. Гл. CLXXIV.

центрах. Даниель приводит сообщение известного канониста XII века патриарха Феодора Вальсамона, непосредственно относящееся к нашей теме. На вопрос Александрийского патриарха Марка: «Совершаемые в областях Александрии и Иерусалима литургии, по преданию, написанные святыми апостолами Иаковом, братом Господним, и Марком, можно ли принимать во Святой и Кафолической Церкви или нет?», — он отвечал, что «все церкви должны следовать обычаю Нового Рима (т. е. Константинополя. — *Н. У.*) и совершать священнослужение по преданиям великих учителей Иоанна Златоуста и святого Василия, а о литургиях Иакова и Марка не сделано никакого упоминания в LXXXV Правиле апостольском и LIX правиле Лаодикийского Собора, и Константинопольская Церковь не признаёт их». По поводу же XXXII правила Трулльского Собора, в котором вместе с анафорой апостола Иакова упоминается и анафора Василия Великого, Вальсамон замечал: «Из настоящего правила видно, что Иаков, брат Господень, как первый первосвященник Иерусалимской Церкви, первый предал Божественное священнодействие, которое у нас неизвестно, у иерусалимлян же и у жителей Палестины совершается в великие праздники, а александрийцы говорят, что есть и святого Марка, которую они и употребляют часто. Я же всем вообще и даже перед царем святым говорил об этом, когда патриарх Александрийский прибыл в столицу; намереваясь служить вместе с нами и вселенским (патриархом. — *Н. У.*) в Великой церкви, он хотел держаться чинопоследования литургии Иакова, но был удержан нами и обещал совершить литургию так, как и мы»¹.

В Церквях, исторически оказавшихся вне византийского влияния, традиция составления епископами собственных анафор существовала почти до середины второго тысячелетия истории Церкви. Назовем анафору св. Матфея, епископа города Хаза († 903), епископа Иоанна Саба (X век, а по Ассемани — VII–VIII века), абуны Иоанна Харана (XII век), епископа Григория Иоанна (XIV век). Это только анафоры антиохийского типа. Надо полагать, что подобное имело место и в Церквях африканского континента. Коптская и Эфиопская Церкви до сего времени сохраняют 14 анафор². Ф. Брайтман насчитывает 16 анафор³.

История местных анафор на Западе аналогична истории восточных. До половины IV века, когда Милан являлся королевской

¹ *Daniel*. Codex Liturgicus, IV. P. 83.

² *Renaudot*. Liturgiarum collectio, I. P. 498 (The Liturgy of the Ethiopian Church).

³ *Brightman*. Liturgies. P. LXXII–LXXIV.

резиденцией, церковная жизнь сосредоточивалась в этом городе. Здесь происходили соборы, на которых разрешались канонические и литургические вопросы. Влияние Милана распространялось не только на север Италии, но и на Францию, Испанию и даже на далекую Британию¹. С потерей Миланом политического значения центром церковной жизни становится Рим, и римские богослужебные порядки начинают оказывать влияние на практику Церквей упомянутых стран. Тенденция к унификации литургии ясно определилась еще при Карле Великом, когда он административным путем ввел во Францию вместо галликанской литургии римскую (григорианскую). Введение новой литургии не обошлось без сопротивления, в особенности противостоял мероприятию императора Лион. Потребовалось редактирование вводимой литургии за счет внесения в нее возгласов и благословений из прежней, галликанской². В целом процесс повсеместного принятия единого чина григорианской мессы был весьма сложным и длительным, и только 1563 год можно считать временем его завершения, когда Тридентский Собор определил введение григорианской мессы во всей Римско-Католической Церкви.

¹ *Duchesne*. Origines du culte chrétien. P. 33–36.

² *Eisenhofer W.* Handbuch der Katholischen Liturgik. S. 111–112.



АНАФОРА ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО, ИОАННА ЗЛАТОУСТА
И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ

Вопрос о литургической деятельности святых Василия Великого и Иоанна Златоуста в части составления ими евхаристических молитв до конца XIX столетия решался просто, а именно что Иоанн Златоуст сократил молитвы Василия Великого, а последний сократил молитвы Климентовой литургии из VIII книги «Постановлений апостольских»¹. Основанием к этому служило «Слово о предании Божественной литургии», которое приписывалось Проклу, патриарху Константинопольскому (434–447)². Согласно «Слову», первыми, кто оставил «письменное изложение таинственной литургии», были «блаженный Климент, ученик и преемник верховного из апостолов, (как) предали ему святые апостолы, и Божественный Иаков, получивший по жребию Церковь Иерусалимскую, и первый ее епископ»³. О причинах, побудивших Василия Великого сократить литургию, в «Слове» говорится: «А после того Великий Василий, замечая леность и небрежность людей, тяготившихся поэтому продолжительностью, сам не считая ее содержащей что-нибудь излишнее и длинной, но, желая пресечь небрежность молящихся и слушающих от большой продолжительности употребляющегося на нее времени, предал произносить ее более кратким образом»⁴. Автор «Слова» ставит литургическую деятельность Василия Великого и Иоанна Златоуста в непосредственную связь. «Впоследствии люди, утратившие крепость и теплоту веры и предавшиеся делам и заботам мирским, тяготясь, как я выше сказал, продолжительностью литургии, едва приходили к Божественному слушанию слов Господних. Посему божественный Василий и преподает ее сокращение, употребляя как бы врачебное средство. А спустя немного времени златословесный отец наш Иоанн, как пастырь, ревностно заботящийся о спасении овец и обращающий внимание на леность человеческой природы, захотел исторгнуть с корнем всякий сатанинский предлог, почему и исключил многое

¹ ПА VIII, 13–15.

² Прокл, *патр.* Слово. PG 65, 849–850.

³ СДЛ, II. С. 235. || ⁴ Там же. С. 235–236.

и учредил, чтобы она совершалась сокращеннее, дабы люди, особенно любящие некоторую свободу и праздность, быв прельщаемы кознями врага, мало-помалу не отстали от этого апостольского и Божественного предания»¹.

Изложенный в «Слове» взгляд на происхождение евхаристических молитв Василия Великого и Иоанна Златоуста еще в XVI веке воспринимался с осторожностью. Патриарх Константинопольский Иеремия в ответе протестантским богословам в 1576 году писал: «Повреждены ли в самом деле писания обоих апостолов (речь идет о литургиях с именем апостолов Иакова и Марка. — Н. У.), как повреждены будто впоследствии и постановления Климента, или, может быть, они по чрезмерной пространности короче и приспособленнее сокращены великим отцом нашим Василием, так, как после него и Златоустом, об этом никто ничего решительно сказать не может»².

В XIX столетии мнение о литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста как о последовательном сокращении Климентовой литургии VIII книги «Постановлений апостольских» становится своего рода научной доктриной. Лидировавший в литургической науке Фердинанд Пробст исходной точкой своих исследований имел «Слово о предании Божественной литургии». Он спрашивал себя: что же сократил Василий Великий в Климентовой литургии? И находил, что сокращению было подвергнуто благодарение Богу за дела мироздания и за счет этого сокращения Василий развил благодарение за домостроительство спасения рода человеческого. Смысл литургической реформы Василия Великого, по Пробсту, состоял «в пропуске этой составной части евхаристической молитвы»³. Составители «Собрания древних литургий» во вводных статьях к публикациям этих литургий и в комментариях к последним также исходным пунктом истории анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста считают «Слово» с именем патриарха Прокла⁴. Того же мнения держался проф.-прот. А. Петровский⁵.

Удивительнее всего то, что исследователи, так или иначе опиравшиеся на «Слово» с именем Прокла, не обратили внимания на несоответствие образа действий обоих великих отцов, каким оно

¹ СДЛ, II. С. 237–238.

² *Иеремия, патр.* [Ответ лютеранам]. С. 369–370.

³ *Probst. Liturgie des vierten Jahrhunderts.* S. 135.

⁴ См., например, СДЛ, II (с. 48–51, 115–117).

⁵ *Петровский.* Иоанн Златоуст и его литургия. С. 947.

представляется в «Слове», с тем, что известно о них из их творений и истории. Оба они в личной жизни были аскетами и в то же время хранителями чистоты благочестия их паствы. В одном из писем к неокесарийским клирикам Василий писал: «Утвердившиеся ныне обычаи во всех церквах Божиих однообразны и согласны. Ибо народ с ночи у нас бодрствует в молитвенном доме, в труде, в скорби и в слезном сокрушении исповедуясь Богу. И, восстав, напоследок по молитвах начинают псалмопение. И иногда, разделившись на две части, поют попеременно одни за другими, чрез это вместе и упрочивая поучение в словах, и производя в сердцах своих сокрушение и собранность. Потом опять, предоставив одному начать пение, прочие подпевают и, таким образом проведя ночь в разнообразном псалмопении, прерываемом молитвами, на рассвете уже дня все сообща, как бы едиными устами и единым сердцем, возносят ко Господу псалом исповедания, каждый собственными своими словами говорит покаяние. Если уже за это бегаете от нас, то бегайте от египтян, бегайте от обитателей той и другой Ливии, фивян, палестинян, аравитян, финикиян, сириян и живущих при Евфрате, одним словом, от всех, кто уважает бдения, молитвы и общие песнопения»¹. Увещание к совершению ночных бдений, общих молитв и псалмопений никак не вяжется с сокращением молитв Евхаристии из-за лености и небрежности тяготившихся продолжительностью литургии. И если бы Василий допустил подобную двойственность действий, то его клирики, которые, кстати сказать, нередко не разделяли его литургической деятельности, не преминули бы в своих возражениях ему использовать допущенную им двойственность. То же самое можно сказать и об Иоанне Златоусте. Сократ Схоластик, говоря о том, как ариане вели еретическую пропаганду среди населения Константинополя, устраивая в ночь с субботы на воскресенье молитвенные собрания у портиков городских ворот с общенародным пением гимнов, далее пишет: «Иоанн, опасаясь, как бы кого из простых такими песнями ариане не отторгли от Церкви, противопоставил им песнопения собственного народа, приказал, чтобы исповедники единосуция упражнялись также в пении нощных гимнов... Исповедники единосуция нощные свои песнопения совершали гораздо торжественнее, ибо Иоанн придумал сопровождать их ношением серебряных крестов при свете восковых свечей»². Сам Иоанн Златоуст по поводу таких бде-

¹ *Василий Великий*. Письмо к неокесарийским клирикам.

² *Сократ Схоластик*. ЦИ.

ний говорил народу: «Вы совершили такое всенощное бдение и очистили весь город шествием святых ног ваших, перемерив площадь шагами и сделав сам воздух святым... Наступает ночь, и все идут в церковь... Я думал, что после первого и второго дня бессонница изнурит ваши тела, но теперь чем более продолжается бдение без сна, тем более усиливается ваше усердие»¹. В другом случае он обращается к народу: «Вы обратили ночь в день посредством священных всенощных бдений»².

В свете этих действий Златоуста трудно допустить, чтобы он стал сокращать евхаристические молитвы в угоду нерадивым и любящим праздность. Сомнительно само такое средство искоренения «сатанинского предлога». И если бы Златоуст позволил себе это сделать, то его враги на суде над ним «при Дубе» не преминули бы выдвинуть против него еще новое обвинение. Показательно, что из 29 обвинений, предъявленных Златоусту, некоторые касались богослужения, например: якобы Златоуст причащался после вкушения пищи и по причащении, сидя на епископском троне, ел лепешку. Но не выдвигалось обвинение в том, будто он сокращал евхаристические молитвы литургии Василия Великого, которая в то время в Константинополе была общепризнанной.

Противоречивость сообщений «Слова» сказанному выше никого не смущала. За «Словом» стояло имя Прокла, ученика Иоанна Златоуста, и это придавало «Слову» авторитет достоверного источника.

Современная патрология отрицает принадлежность «Слова о предании Божественной литургии» епископу Проклу³, считая трактат более поздним по происхождению. Это в известной мере подорвало авторитет «Слова» как главного источника существовавшей гипотезы происхождения анафор Иоанна Златоуста и Василия Великого.

Впрочем, гипотеза была поколеблена еще в начале нашего столетия учеными, которые доказывали, что в истории анафорам вообще было свойственно постепенное развитие их текста, а не сокращение, и что кажущееся сокращением в действительности представляло внесение нового за счет существовавшего. А. Баумштарк, изучив анафору Сарациона Тмуитского, писал: «Но сущность вещей здесь та же, что там, — вытеснение или хотя бы ограничение ценности

¹ *Иоанн Златоуст. Беседа после землетрясения.*

² *Он же. Беседа о мучениках.*

³ См. *Altaner. Patrologie*, 1958. S. 304; *Quasten. Patrology*, III. P. 525.

гимна творческой и спасительной деятельности в пользу богословско-поучительного изложения»¹. П. Дреус, исследовав анафору Климентовой литургии, также пришел к выводу, что в ней «теологумена является поздним видом и поздно введена»². И, наконец, Теодор Шерман в итоге изучения древних литургий категорически высказался, что «совершенно исключена возможность принятия мнения, что в первые четыре столетия было обратное развитие в литургии. Молитвы становятся со временем не короче, а длиннее. Исключительно длинная евхаристическая молитва (ПА VIII) с подробным изложением ветхозаветного плана спасения с самого начала не была так составлена, сделалась такой лишь с течением времени»³. Проф. И. Карабинов также отмечал, что в Климентовой анафоре одну восьмую текста представляют интерполяции составителя «Постановлений апостольских»⁴.

Но опровержение гипотезы — это еще не разрешение проблемы. Эту задачу в части литургической деятельности Василия Великого выполнил ученый бенедиктинец Иероним Энгбердинг⁵. Он сделал филологическое исследование большого количества манускриптов и изданий древних анафор с именем Василия Великого — греческих, сирийских, арабских, армянских, коптских, эфиопских, грузинских, славянских — с учетом отраженного в них влияния древних Церквей: Византийской, Сирийской, Египетской, Армянской. В результате изучения четко определились четыре редакции: египетская, армянская, сирийская и византийская. Египетская редакция, хотя она не свободна от позднейших вставок, однако сохраняет черты доникейской анафоры, которые наблюдаются и в лаконично изложенной анафоре св. Ипполита: ее префацио содержит краткую доксологию только Богу Отцу, затем после «Санктуса» кратко излагается догмат о воплощении Сына Божия. Отсюда анафора переходит к анамнесису, затем следуют нисходящий эпиклезис и интерцессию. Редакции же армянская, сирийская и византийская во много раз пространнее египетской, причем сирийская в этом отношении превосходит армянскую, а византийская — сирийскую. Пространность всех трех редакций является следствием

¹ Baumstark. Die Anaphora von Thmuis. S. 128.

² Drews. Untersuchungen. S. 11. Это же подтверждает в наше время Bouyer (Eucharist. P. 250–268).

³ Schermann. Griechischer Liturgien. S. 20.

⁴ Карабинов. Лекции по литургике (1). С. 93–102.

⁵ Engberding. Das eucharistische Hochebet.

того, что традиционная для доникейских анафор доксология Богу Отцу здесь развита в догматическое изложение ипостасных свойств Его; за этим следует изложение свойств Второй Ипостаси Святой Троицы и отдельно Ипостаси Святого Духа. Затем после «Санктуса» следует не менее пространное изложение истории домостроительства спасения рода человеческого. Историческое повествование переходит в анамнесис, затем следуют нисходящий эпиклезис и интерцессию.

Язык богословия всех трех редакций — язык автора трактата «О Святом Духе». Бенедиктинец Б. Капелль сделал текстуальный анализ богословского языка этих редакций и установил поразительную близость его с языком творений Василия Великого¹. Близость оказалась не только в единстве богословской терминологии, но в одном случае даже в детали редактуры анафоры. В египетской редакции, где нет следов работы Василия, чины ангельские перечислены в следующем порядке:

Ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι,
Ἄρχαὶ καὶ ἐξουσίαι,
Θρηνοὶ, κυριότητες καὶ δυνάμεις,
Τὰ πολύμματα Χερουβεὶμ
Καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα Σεραφεὶμ;

в армянской, сирийской и византийской:

Σὲ γὰρ αἰνοῦσιν ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι,
Θρηνοὶ, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις
Καὶ τὰ πολύμματα Χερουβεὶμ,
Σοὶ παρίστανται κύκλῳ τὰ Σεραφεὶμ.

Θρηνοὶ и κυριότητες, которые в египетской редакции стояли на 5 и 6-м местах, в армянской, сирийской и византийской оказались на 3 и 4-м. Но дело не в перестановке, а в том, что в этом же порядке они перечисляются Василием Великим в трактате «О Святом Духе». Б. Капелль объясняет эту перестановку чинов ангельских в анафорах тем, что это место редактировалось Василием Великим «по памяти»².

¹ Capelle. Les liturgies «basiliennes».

² Ibid. P. 56.

Итак, изучение Б. Капеллем богословского языка трех редакций анафоры Василия Великого подтвердило выводы И. Энгбердинга о принадлежности анафоры Василию Великому. Согласно выводам И. Энгбердинга, анафора известного в науке и опубликованного Ренодотом греческого манускрипта египетской редакции литургии Василия Великого¹ представляет собой список с архетипа доникейской анафоры Каппадокийской Церкви, которую Василий Великий взял за основу составления собственной анафоры.

Надписание списка именем Василия Великого объясняется традицией того времени называть анафоры не по территориальной принадлежности Церквей, где эти анафоры употреблялись, а по имени предстоятелей этих Церквей, так, например, анафора Иерусалимской Церкви именуется анафорой апостола Иакова, Александрийской — анафорой апостола Марка. При каких обстоятельствах и кем эта анафора была принесена из Каппадокии в Александрию — неизвестно, быть может, самим Василием Великим во время его путешествия в Египет около 357 года. Во всяком случае, греческий текст этой анафоры, с которого позднее были сделаны коптский и эфиопский переводы, косвенно подтверждает ее происхождение на греческом Востоке.

Итак, Василий Великий на основе доникейской анафоры своей Церкви составил новую, значительно более пространную за счет изложения ипостасных свойств всех Лиц Святой Троицы (до «Санктуса») и истории домостроительства спасения рода человеческого (после «Санктуса»), что не мешало ему частично сохранять доникейский текст. Составленная таким образом анафора получила широкое распространение в Сирии, Армении и в Константинопольском патриархате. Практика этих Церквей вносила в текст св. Василия дополнения, которые к концу первого тысячелетия значительно изменили ее первоначальный вид и дали основание говорить о ее редакциях — армянской, сирийской и византийской².

И. Энгбердинг сделал опыт восстановления текста, принадлежащего Василию Великому в первой половине анафоры, что соответствует тексту современного славянского служебника до слов «хотя бо изыти на вольную и приснопамятную и животворящую Свою смерть». И. Энгбердинг делает оговорку, что в префацию египетской редакции до слова «победную» (ἐλμίκτος) восстановить доникейский

¹ *Renaudot*. Liturgiarum collectio, I. P. 57–89.

² *Engberding*. Das eucharistische Hochegebet (в особенности S. LXXXVI–LXXXVII).

текст каппадокийской анафоры невозможно. Видны только следы его в отдельных фразах.

Ниже приводится в левой колонке восстанавливаемый текст до-никийской каппадокийской анафоры (перевод с греческого мой. — Н. У.), в правой — текст славянского служебника¹ (вставки, внесенные в анафору св. Василия позднее, поставлены в скобки).

Во время св. Василия анафору читал предстоятель во всеуслышание, тайно ничего не произносил. Народ, выражая свое участие в совершаемом таинстве, в отдельные моменты произнесения анафоры говорил краткие фразы, вроде «Свят» или «Тебя восхваляем». Пения же гимнов, подобного современному «Свят, свят, свят» и «Тебе поем, Тебе благословим», не было. Не было и диаконских обращений, вроде «Благослови, владыко, святой хлеб». Поэтому указанные песнопения (их тексты) и все диаконские обращения в данном случае опущены.

(Сый Владыко, Господи Боже
Отче Вседержителю покланяе-
мый!) Достойно (яко воистин-
ну) и праведно, и лепо великоле-
пию Твоему (святыни Твоея)
(Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе
благословити, Тебе кланяться),
Тебе благодарити, Тебе славити
(единого) воистинну сущаго
Бога, и Тебе приносити сердцем
(сокрушенным) и духом смире-
ния словесную (сию) службу
нашу; яко Ты еси даровавый нам
познание Тебя (Твоея истины).
И кто доволен возглаголати си-
лы Твоя,

Сотворивый небо и землю и мо-
ре и вся, яже в них,

слыщаны сотворити вся хвалы
Твоя, или поведати (вся) чудеса
Твоя во всяко время? Владыко
всех, Господи небесе и земли и
всея

¹ Служебник 1905.

Отче Господа и Спасителя нашего,

Имже вся сотворил еси, видимая же и невидимая,

седяй на престоле славы Твоя,

от всякий святых силы покланяемый,

Емуже ангели, архангели, начала, власти, престолы, господствия, силы, Тебе предстоят окрест многоочитии херувими и шестокрылатии серафими, поюще, вопиюще и глаголюще: Свят.

твари, видимыя же и невидимыя, седяй на престоле славы и призираяй бездны, безначальне, невидиме (непостижиме, неопи-санне, неизменне), Отче Господа нашего Иисуса Христа (великаго Бога) и Спасителя (упования нашего), Иже есть Образ Твой (Твоя благодати), Печать равнообразная, в

Себе показуя Тя Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила, Свет истинный, Имже Дух Святыи явился; Дух истины, сыноположения

(дарование), обручение будущаго (наследия), начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения, от Негоже вся тварь словесная же и умная укрепляема (Тебе служит и) Тебе присносущное воссылает славословие, яко всяческая работна Тебе;

Тебе (бо хвалят) ангели, архангели, престолы, господствия, начала, власти, силы и многоочитии херувими; Тебе предстоят окрест серафими, шесть крил единому, и шесть крил единому; (и) двема убо покрывают лица своя, двема же ноги, и двема летающе, зывают един ко другому непрестанными усты, немолчными славословенными победную песнь поюще, вопиюще, зывающе и глаголюще: Свят.

(С сими блаженными силами, Владыко Человеколюбче, и мы

Свят, свят, свят Ты воистинну,
Господи Боже наш,

создавший нас и положил еси нас
в рай сладости,

уклонившихся (*παράβαντας*) же
заповеди Твоея прелестию зми-
евою и отпадших нас жизни
вечныя и изгнанных из рая сла-
дости

не отринул (*ἀπέρριψας*) нас в ко-
нец,

но всячески посетил еси нас,
через святых Твоих пророков

грешнии вопием и глаголем:) Свят еси (яко) воистинну (и пресвят), и несть меры великолепию святыни Твоея, (и преподобен во всех делах Твоих) яко правдою и судом истинным вся навел еси на ны; создав (бо) человека, персть (взем) от земли, и образом (Твоим), Боже, почет, положил еси в рай сладости, бессмертие жизни и наслаждение (вечных) благ в соблюдение

заповедей (Твоих) обещав ему; но преслушавша (*παράκοῦσαντα*) Тебе, истиннаго Бога (создавшего Его), и прелестию змиевою привлекшася, умерщвлена же (своими) прегрешеньми, изгнал еси его праведным Твоим судом (Боже) от рая в мир сей, и отвратил еси в землю, от неяже взят бысть, устро-я ему еже от пакибытия спасение, в Самем

Христе Твоем; не бо отвратился еси (*ἀπεστράφης*) создания Твоего в конец, еже сотворил еси, Блаже (ниже забыл еси дела рук Твоих), но посетил еси многообразне, ради милосердия милости Твоея; пророки послал еси, сотворил еси силы святыми Твоими, в коемждо роде благоугодившими Тебе (глаголал еси нам усты раб Твоих пророков, предвозвещая нам хотящее быти спасение); закон дал еси в помощь, ангелы

и напоследок дний сих являясь нам чрез Единороднаго Сына Твоего, Господа же и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Иже от Духа Святаго и от Святыя Девы Марии воплощься и вочеловечивыйся

настави нас на путь спасения

и сотвори нас Себе народ избранный, освятив нас Духом Святым, Иже возлюбил Своих Си в мире сем, даде Себе царствовавшей над нами смерти, в ней же держими бехом, продани под грехом нашим; и сошед крестом во ад, воскрес из мертвых в третий день

поставил еси хранители; егда же прииде исполнение времен, глагола еси нам (Самем) Сыном Твоим, Имже (и) веки сотворил еси, Иже Сый сияние славы Твоея и начертание Ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение непщева еже быти равен (Тебе) Богу (и Отцу); но Бог Сый превечный, на земли явися и человеком споживе; и от Девы Святыя воплощься, (истоши Себе) зрак раба приемь, сообразен (быв) телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит (образу) славы Своея; понеже (бо) человеком грех вниде в мир, и грехом смерть, благоволи Единородный Твой Сын, Сый в недрах Тебе (Бога и) Отца, быв от Жены (Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, быв под законом), осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся в (Самем) Христе

(Твоем); и пожив в мире сем, дав повеления спасительная, оставив (нас) прелести идольския, приведе в познание (Тебе) истиннаго Бога (и Отца), стяжав нас Себе люди избранны, царское священство, язык свят; и очистив водою, и освятив Духом Святым, даде Себе измену смерти, в нейже держими бехом, продани под грехом; и сошед крестом во ад, да исполнит Собою вся (разрешит болезни смертныя);

и восшел на небеса, седе одесную Тебе Отца, держай день воздаяния, вонже явится судити вселенней и воздати комуждо по делом его.

Остави же нам сие великое благочестия таинство.

и воскрес в третий день, и путь сотворив всякой плоти (к воскресению из мертвых), зане не быаше мощно держиму быти тлением Начальнику жизни, бысть начаток умерших, перворожден из мертвых, да будет Сам (вся), во всех первенствующий; и восшел на небеса, седе одесную величества Твоего на высоких, иже и приидет воздати комуждо по делом его.

Остави же нам воспоминация спасительнаго Своего страдания сия, яже предложихом по Его заповедем.

На этом И. Энгбердинг остановился, очевидно, потому, что его целью было лишь установить сущность авторской работы св. Василия над анафорой, а эта работа заключалась в раскрытии догматического учения об Ипостасях Святой Троицы и изложении истории домостроительства спасения рода человеческого, которая дана в изложенной части анафоры.

Далее следуют анамнесис и эпиклезис. Эти части в текстуальном отношении вообще более устойчивы, нежели префацио, и потому можно без особого риска продолжить сопоставление их в египетской редакции по тексту, опубликованному Ренодотом¹ (этим текстом пользовался и Энгбердинг), и славянскому служебнику².

¹ *Renaudot. Liturgiagum collectio*, I. P. 64–69. Греческий текст издания Ренодота даю в славянском переводе (перевод мой. — Н. У.), позднейшие вставки в текст Василия Великого даны в скобках.

² В основу изучения византийской редакции И. Энгбердинг положил так называемый Барбериновский Евхологион № 77 (ныне — кодекс Ватиканской библиотеки, шифр Barb. III, 55), по *Квастену* — 795 года (*Patrology*, III. P. 227), в котором, к сожалению, утрачена тетрадь, содержащая анамнесис и эпиклезис. Поэтому я сверил анамнесис и эпиклезис славянского служебника с греческим текстом рукописи Британского музея № 22749 XII века, который *Свайнсон* при издании Барбериновского списка нашел возможным внести вместо утраченного Барбериновского текста (*Swainson. The Greek Liturgies*. P. 82–84). Текст манускрипта № 22749 совпадает со славянским. Позднейшие вставки в текст Василия Великого даны в скобках.

Барбериновский Евхологион в дальнейшем буду указывать под прежним его библиотечным номером (77), как более известным в литургической литературе.

Египетская редакция

Хотя бо предатися смерти за живот мира,

приемь хлеб на святых и непорочных и блаженных Своих руки, возрев на высоту небесную к Тебе, Его Отцу и Богу нашему и Богу всяческих, благодарив, благословив, освятив, преломив,

даде святым Своим учеником и апостолом, рек: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вы и за многия ломимое и раздробляемое во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание.

Подобне и чашу по вечери, растворив из вина и воды, благодарив, благословив, освятив, отведав¹,

паки даде святым Своим учеником и апостолом, рек: примите, пийте от нея вси; сие есть Кровь Моя Новаго Завета, за вы и за многия изливаемая во оставление грехов.

Сие творите в Мое воспоминание; елижды бо аще ясте хлеб сей и пиете чашу сию, Мою смерть возвещаете и Мое воскресение и вознесение исповедаете, дондеже прииду.

Славянский служебник

Хотя бо изыти на вольную и приснопамятную и животворящую Свою смерть, в ночь, в ноще предающе Себе за живот мира, приемь хлеб на святых Своих и пречистых руки, показав Тебе Богу и Отцу,

благодарив, благословив, освятив, преломив,

даде святым Своим учеником и апостолом, рек: примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов.

Подобне и чашу от плода лознаго приемь, растворив, благодарив, благословив, освятив,

даде святым Своим учеником и апостолом, рек: пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов.

Сие творите в Мое воспоминание; елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете.

¹ О том, что Иисус Христос при установлении таинства Евхаристии Сам вкусил от хлеба и от чаши, говорится в некоторых восточных анафорах (см., например, у Ренодота: *Liturgiarum collectio*, I. P. 236; *Liturgiarum collectio*, II. P. 646). Заметим, что это древний взгляд и он встречается у *Иринея Лионского* (ПЕ III, 33* [V, 33]) и у *Иоанна Златоуста* (в беседе LXXXII на Евангелие Матфея).

(Поминающе и мы святых Его страдания, из мертвых воскресение, на небеса возшествие, и одесную Тебе Бога Отца седение, и преславное и страшное паки пришествие.

Твоя от Твоих даров Тебе приносим по всему и для всего и во всем.)

И молимся и призываем Тя, Человеколюбче, благий Господи, мы грешнии и недостойнии раби Твои, и просим Тебя

благоволением Твоея благодати приити Духу Твоему Святому на ны, рабы Твоя, и на предложенныя Тебе дары сия и освятити и показати святая святых и сотворити.

И сотвори хлеб сей быти святым Телом Самого Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса

(Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его страдания, животворящий крест, тридневное погребение, еже из мертвых воскресение, еже на небеса возшествие, еже одесную Тебе Бога и Отца седение, и славное и страшное Его второе пришествие.

Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся.)

Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы грешнии и недостойнии раби Твои, сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику, не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли, но ради милости Твоея и щедрот Твоих, яже излил еси богато на ны, дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику; и предложше вместообразная святаго Тела и Крови Христа Твоего, Тебе молимся, и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благодати приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая дары сия, и благословити я, и освятити, и показати.

(Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Сердце чисто созижди во мне, Боже... Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Не отвержи мене от лица Твоего...)

Хлеб убо сей самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Христа, во оставление грехов и в жизнь вечную от него причащаемся.

Чашу же сию, честную Кровь Новаго Завета Самого Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, во оставление грехов и в жизнь вечную от нее причащаемся.

И сподоби нас, Владыко, причаститися святых Твоих Таин во освящение души и тела и духа, да в обновлении тела и духа обрящем часть и имама жребий со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими.

Чашу же сию, самую честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излианную за живот мира. (Преложив Духом Твоим Святым.)

Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащаемых, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие; и ни единого нас в суд или во осуждение сотвори причаститися святаго Тела и Крове Христа Твоего: но да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими; праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся.

Начертать хотя бы в общем интерцессию анафоры Василия Великого трудно. Как сказано было выше, интерцессию — самая неустойчивая часть анафоры. Как на иллюстрацию этой неустойчивости можно указать на слова из молитвы Василия Великого, которые приводит Петр Диакон (519 год): «Дай, Господи, силу и покров, ибо Тебе все возможно и никто не противоречит Тебе, ибо если Тебе угодно, то Ты спасаешь и никто не может противиться Твоей воле»¹. В славянском служебнике из этой тирады сохранились слова «благия во благости соблюди, лукавыя благи сотвори благостию Твоею», в сирийской же редакции², а равно и в египетской³, упоминания о добрых и злых вообще нет.

¹ Карабинов. Лекции по литургии (2). С. 31.

² Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. 555–556.

³ Renaudot. Liturgiarum collectio, I. P. 69–71. Текста армянской редакции я, к сожалению, не имею.

Содержание анафоры Василия Великого показывает цель его труда. К середине IV века арианство вызвало небывалую смуту в Церкви. Не только крайние арианские епископы, но и так называемые «полуариане», по вере близкие отцам Никейского Собора, но расходившиеся с последними в понимании их богословской терминологии, а также и последователи Аполлинария и Маркелла, чье богословие отцам этого Собора представлялось православным, и сторонники Павлина и Мелетия Антиохийских, неточность богословской терминологии которых была поводом к подозрению их в савеллианстве, и, наконец, последователи Македония, чье учение о Святом Духе нарушало тринитарную доктрину Православия, оказались вовлеченными в смуту. В этой обстановке Василий Великий направил все свои силы на примирение враждующих и объединение их в общей борьбе с арианством. Его деятельность в этом направлении выражалась в личных контактах и переписке с близкими ему по духу епископами. Около 375 года¹ он пишет трактат «О Святом Духе», главная мысль которого может быть выражена словами «*Δόξα τῷ Πατρὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι*». Трактат получил широкое распространение и признание. Через шесть лет после этого св. Амвросий Медиоланский повторяет мысли Василия Великого в своем трактате «О Духе Святом»². Признание в церковных кругах трактата «О Святом Духе» дает основание Василию Великому изложить эти же истины в анафоре.

Василий Великий как организатор и лидер православного «младоникейского» догматического движения против арианства взял на себя задачу изложить православное учение об Ипостасях Святой Троицы и участии всех трех Ипостасей в создании человека и домостроительстве его спасения. Заметим, что не все православные епископы разделяли его богословскую концепцию. Некоторые, привыкшие к несовершенной никейской терминологии, подозревали св. Василия в полуарианстве. Чтобы рассеять эти сомнения и подозрения, он широко использует в анафоре Священное Писание, в частности, образность выражений апостола Павла, а при изложении ипостасных свойств Сына Божия («Иже есть Образ Твоея благодати, Печать равнообразная, в Себе показуя Тя Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила, Свет истинный») почти дословно повторяет слова Афанасия Великого из его «Изложения веры».

^{1,2} *Quasten. Patrology*, III. P. 210.

В анафоре Василия Великого:

Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τῆς σῆς ἀγαθότητος, σφραγὶς ἰσότυπος, ἐν αὐτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν, Θεὸς ἀληθινός, ἡ πρὸ αἰώνων σοφία, ζωὴ, ἀγιασμός, δύναμις, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.

У Афанасия Великого:

Εἰκὼν γάρ ἐστι, καὶ ἀκολουθῶς, ὡς ἐν εἰκόνι, πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ ἐστι. Σφραγὶς γάρ ἐστιν ἰσότυπος ἐν αὐτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν, ἀληθινός, δύναμος, σοφία, ἀγιασμός, καὶ ἀπολύτρωσις ἡμῶν¹.

То или иное дополнение анафоры учением отцов Никейского Собора имело место и до появления анафоры Василия Великого. Это делал епископ Тмуитской Церкви Сарапион², затем — неизвестный сирийский епископ, оставивший так называемую Климентову литургию (ПА VIII)³. Около того же времени или, быть может, немного позднее появления Климентовой литургии была дополнена анафора Иерусалимской Церкви, получившая название анафоры апостола Иакова⁴. Отражение посленикейского богословия в них очевидно, причем Климентова и Иаковлева анафоры в этом отношении довольно близки к анафоре Василия Великого. Возможно, что это и дало основание Псевдо-Проклу считать анафору Василия сокращенной Климентовой. Для этого ему достаточно было отнести Климентову и Иаковлеву литургии к I веку, что было просто сделать в условиях отсутствия критического подхода к изучению литературных памятников.

В самой ранней из названных анафор — анафоре св. Сарапиона — подчеркнута единосущие «Отца нерожденного» и «Сына Единородного», «Отца, знающего Сына и открывающего святым ведение о Нем», «знаемого рожденным Своим Словом и видимого и открываемого святым»⁵. В эпиклезисе Сарапион просит Бога Отца, чтобы Святое Слово снизошло на хлеб (вместо традиционного призывания Святого Духа) и чтобы «хлеб стал Телом Слова» (вместо традиционного «Телом Господа Иисуса Христа») ⁶. Ипостасные свойства Бога Отца и Бога Сына у Сарапиона не раскрыты, еще меньше говорится в его анафоре о Святом Духе. «Дух света» призывается, «дабы мы могли взыскать и изъяснить неизреченные Твои

¹ *Афанасий Великий*. Изложение веры* [На слова: «Вся Мне предана суть Отцем Моим...»] (PG 25, 217).

² *Baumstark*. Die Anaphora von Thmuis. S. 128. || ³ *Bouyer*. Eucharist. P. 252.

⁴ *Ibid.* P. 268. || ⁵ *Дмитриевский*. Евхологион Сарапиона. С. 14. || ⁶ Там же. С. 15.

(Бога Отца. — *Н. У.*) таинства; да возглаголет в нас Господь Иисус и Святой Дух и да воспоеет Себя чрез нас»¹, Бог Отец Сарационом призывается «чрез Единородного во Святом Духе», и Бог Отец дарует здравие, целость, радость и всякое преуспеяние «чрез Единородного Иисуса Христа во Святом Духе»². Вот все, что говорит Сарацион о Святом Духе³.

В анафоре Климентовой литургии довольно обстоятельно изложены ипостасные свойства Бога Отца и Бога Сына, но не изложены ипостасные свойства Духа Святого, а это делает тринитарную богословскую проблему невыясненной. Кроме того, в анафоре чрезмерно растянута изложение истории мироздания и домостроительства. По выражению проф. И. Карабинова, молитва «многоглаголива» и «автор молитвы топчется на одном месте»⁴.

Анафора литургии апостола Иакова в этом отношении совершеннее Климентовой. Л. Буйэ называет ее «наиболее законченным литературным памятником из всей литургической литературы с точки зрения экономии и уравновешенности ее редакции»⁵. Но редактор в префацию разделил изложение ипостасных свойств таким образом, что до «Санктуса» излагаются свойства Бога Отца как пребывающего в «Иерусалиме пренебесном», свойства же Сына отнесены к анамнесису, благодаря чему у него получилось исповедание воплощения Сына Божия, личные же Его свойства, которые Он имел и до воплощения, остались неуказанными. Исповедание Святого Духа редактор отнес к эпиклезису. Редакционный недостаток анафоры был в том, что ее схематизм «толкал к признанию за Отцом лишь одного творения, за Сыном — искупления, за Духом — освящения»⁶.

Анафора Василия Великого в этом отношении превосходит и Климентову, и Иаковлеву. Ее первое достоинство в том, что ипостасные свойства всех трех Лиц сконцентрированы в одной, первой половине префации и изложены как свойства вневременные; кроме того, они выражены языком Священного Писания. Евангелие Иоанна Богослова, Послания апостола Павла к римлянам, к коринфянам,

¹ *Дмитриевский*. Евхологион Сарациона. С. 14. || ² Там же. С. 16.

³ Возможно, что епископ Тмуитский сам недостаточно ясно представлял свойства Третьей Ипостаси Святой Троицы, иначе он не просил бы Афанасия дать разъяснение в связи с тем, что ариане считают Святого Духа тварным. Известны четыре письма Афанасия к Сарациону «О Божестве Святого Духа» (PG 26, 529–676).

⁴ *Карабинов*. Лекции по литургии (1). С. 94.

⁵ *Boeyer*. Eucharist. P. 268. || ⁶ *Ibid*. P. 279.

к Тимофею, к Титу и к евреям — таковы источники богословского языка Василия Великого при изложении ипостасных свойств Святой Троицы.

От раскрытия вневременных свойств Ипостасей Троицеугого Бога Василий Великий переходит к «Санктусу» как к гимну высших творений Божиих, к которым в этом гимне присоединяемся «мы грешнии», благодарящие Бога за домостроительство нашего спасения. Само домостроительство представлено как акт участия всех Лиц Святой Троицы и излагается с широким использованием Священного Писания. Сверх указанных достоинств содержания анафоры, последняя выигрывает благодаря своей слаженной литературной форме и плавному течению мыслей св. Василия. Этим он обязан был своему учителю — знаменитому ритору Ливанию. Но Ливаний привил своему ученику «замечательный тип культуры и подготовил литературные, поразительно богатые формы»¹, а Василий влил в эти формы новые, подлинно жизнеутверждающие идеи, которых не хватало его учителю-язычнику. Анафора Василия Великого — это и сконцентрированная система христианского богословия, и гимн, провозглашающий бесконечное милосердие Бога к людям, и теплая молитва праведника.

Еще в начале нынешнего столетия проф. Санкт-Петербургской духовной академии И. А. Карабинов писал об анафоре литургии Иоанна Златоуста, что «она своей структурой не совсем подходит под обычный тип древних молитв: благодарения за творение и искупление в ней сгруппированы все вместе в первой части: „Ты привел нас из небытия в бытие, и падших восстановил опять, и не переставал совершать все, доколе не возвел нас на небо, и не даровал будущее Царство. За все это мы благодарим Тебя... что мы знаем и чего мы не знаем, ясные и неясные благодеяния Твои, совершившиеся на нас. Благодарим Тебя и за службу сию”, а моление о ниспослании Святого Духа и ходатайства в интерцессию начинаются, как и в Климентовой литургии, словами „Еще приносим Ти” («Ἐτι προσφέρομεν σοι»)»².

Эта загадка теперь разгадана трудами ряда ученых. Назовем католического Антиохийского патриарха Ефрема II (Рахмани), который первым обратил внимание на близкое сходство и даже тождество в ряде мест анафоры Иоанна Златоуста с древней сирийской

¹ Ibid. P. 246.

² Карабинов. Указ. соч. (2). С. 57.

анафорой под названием «Анафора двенадцати апостолов», которую иногда употребляют сирийские яковиты, униаты и марониты¹. Затем она была исследована И. Энгбердингом².

Привожу текст «Анафоры двенадцати апостолов» из рукописи X века Британского музея № 14493 в переводе с латинского на славянский³ в сопоставлении с анафорой Иоанна Златоуста в служебнике 1905 года. В тексте «Анафоры двенадцати апостолов» опущенное Иоанном Златоустом поставлено в скобки. В тексте анафоры Иоанна Златоуста его личные дополнения выделены жирным шрифтом. Дополнения, внесенные после Златоуста, поставлены в скобки.

Анафора двенадцати апостолов

Достойно и праведно Тя пети,
Тя благословити,

с Единородным Твоим Сыном и Святым Духом; Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшья восставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя, Тя и Единороднаго Твоего Сына и Святаго Духа.

Анафора Иоанна Златоуста

Достойно и праведно Тя пети,
Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклоняться на всяком месте владычества Твоего; Ты бо еси Бог неизреченен, неведомь, невидимь, неопостижимь, присно Сый, также Сый Ты

и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святыи; Ты от небытия в бытие нас привел еси и отпадшья восставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя, и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго, **о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеяниях, бывших на нас.**

¹ *Rahmani*. Chiesa patriarcale antiochena. P. XXVI; Les Liturgies. P. 388, 403, 712. См. также у Буїэ (Eucharist. P. 281 ff.).

² *Engberding*. Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel. P. 213–247.

³ Латинский текст «Анафоры двенадцати апостолов» взят из статьи: *Raes*. L'Authenticité. P. 9–13 (перевод на славянский мой. — Н. У.).

Тебе предстоят (окрест) херувими (четыре лица имущии), и серафими шесть крил (хвалу величия немолчными устами и непрестанными гласы со всеми небесными силами), славяще и поюще и взывающе и глаголюще: Свят...

Свят еси и пресвят с Единородным Твоим Сыном и Святым Духом. Свят еси и пресвят в величии славы Твоея, Иже тако мир возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единороднаго дал еси, да всяк веруяй в Него не погибнет, но имать живот вечный; Иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в нюже предающися, приемь хлеб во Своя руки (и воздвиг я к небеси) и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек:

Приимите, ядите (от него вси вы), сие есть Тело Мое, еже за вы (и за многия) ломимое (и даваемое) во оставление грехов (и в жизнь вечную).

Подобне и чашу по вечери (растворив от вина и воды, благодарив, благословив, освятив и вкусив от нея, даде учеником Своим и апостолом), рек:

Благодарим Тя и о службе сей, юже от рук наших прияти изволил еси, аще и предстоят Тебе тысящи архангелов, и тьмы ангелов, херувими и серафими, шестокрилатии, многоочитии, возвышающися, пернатии,

Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще: Свят...

С сими и мы блаженными силами, Владыко Человеколюбче, вопием и глаголем: свят еси и пресвят, Ты и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святыи; свят еси и пресвят, и великолепна слава Твоя, Иже мир Твой тако возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единороднаго дати, да веруяй в Него не погибнет, но имать живот вечный; Иже пришед и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в нюже предающися, паче же Сам Себе предаше за мирский живот, приемь хлеб во святыя Своя и пречистыя и непорочныя руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек:

Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов.

Подобне и чашу по вечери, глаголя:

Пийте от нея (вы) вси, сие есть Кровь Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая (и даемая) во оставление грехов (и в жизнь вечную). (Сие творите в Мое воспоминание. Елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу пиете, смерть Мою возвещаете и воскресение Мое исповедаете, дондеже прииду.)

Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся яже о нас бывшая:

крест, тридневное (из мертвых) воскресение, на небеса восхождение и седение одесную (величества Отца) и второе славное (Твое) пришествие (егда приидеши со славою судити живым и мертвым и воздати всем человеком по делом их с человеколюбием. Церковь Твоя и стадо Твое молит

чрез Тебе и с Тобою, глаголя Отцу Твоему: помилуй мя).

(И мы, Господи, приемлющий милость) приносим Тебе благодарение за вся и по всему.

Посему просим Тя, всемогущий Господи и Боже святых сил, простирающеся ниц пред Тобою, ниспосли Духа Твоего Святаго на предлежащая приношения.

Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов.

Поминающе убо, Владыко, спасительное (изволение всего домостроительства Твоего), еже о нас бывшее:

крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие

(Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся.)

Еще приносим Ти словесную сию и бескровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащая дары сия.

(Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Сердце чисто... Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Не отвержи мене... Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...)

И покажи хлеб сей честное Тело Господа нашего Иисуса Христа.

И чашу сию Кровь Господа нашего Иисуса Христа.

Якоже быта всем причащающимся от них в жизнь и воскресение, и оставление грехов и исцеление души и тела, и просвещение разума и в надежду на страшнем суде Христа Твоего. И да никтоже от народа Твоего отпадет, соделай ны, Господи, достойны безмятежно послужити Тебе, да пребывая в служении Тебе вся дни живота нашего, насладимся Твоих небесных, вечных и животворящих Таинств ради милости Твоей, Твоего милосердия и человеколюбия ныне, и присно и во веки веков.

«Анафора двенадцати апостолов» — одна из древнейших анафор. Она образовалась из отдельных доксологий и евхаристических молитв, которые когда-то произносились отдельно одно от другого (на что указывает сирийская Дидаскалия (гл. XII) и следы чего видны в анафоре «Завещания»).

Это чувствуется в контексте ее. «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Ты бо еси Бог с Единородным Твоим Сыном и Святым Духом; Ты от небытия в бытие нас привел, и отпадшия восставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя, Ты и Единороднаго Твоего Сына и Святаго Духа». Это отдельная доксология¹. Дедуктивная связь мысли с последующей тирадой, которая представляет сокращенный киддуш «Тебе окрест предстоят четыре лица имуща херувими и серафими шесть

И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего.

А еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего.

Преложив Духом Твоим Святым.

Якоже быти причащающимся, во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд, или во осуждение. Якоже быти причащающимся, во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд, или во осуждение.

¹ Bouyer. Eucharist. P. 283.

крил, хвалу величия устами немолчными и непрестанными гласы со всеми небесными силами славяще, поюще, взывающе и глаголюще: „Свят”», отсутствует. Следующая тирада «Свят еси и пресвят», несмотря на свою идейную связь с предшествующей тирадой, излагается вне связи с ней. Вторая половина этой тирады со слов «Иже тако мир возлюбил еси» представляет начало анамнесиса, который логично связан с эпиклезисом, начинающимся словами «поминающе убо, Владыко». В дальнейшем эпиклезис распадается на три части различного содержания: сначала — это моление к Богу Отцу о помиловании через Сына; вторая тирада «И мы, Господи, приемше Твою милость» — краткий евхаризм; и уже за ним следует тирада «И мы просим Тя». Напомним, что в анафоре «Завещания» восходящий эпиклезис также начинается евхаризмом «Мы приносим Тебе благодарение, Святая Троица». Тирада с призыванием Святого Духа логически связана с последующей «якоже быта всем причащающимся». Эта членимость анафоры служит существенным признаком ее раннего происхождения в недрах иудео-христианства и в известной мере обязана своеобразием семитских языков, богатых выразительными образами и литературно-художественными параллелизмами, но ограниченных в средствах изложения дедуктивного развития мысли — союзах, предлогах, причастной форме глаголов¹. Ранним признаком происхождения анафоры считают обращение в эпиклезисе не к Богу Отцу, а к Иисусу Христу. Напомним, что в эпиклезисе «Завещания», обращенном к Святой Троице, первым назван Господь Иисус Христос.

Если о Василии Великом можно сказать, что он на основе анафоры, существовавшей до него в Каппадокийской Церкви, создал свою анафору, существенно отличную от прежней, и является автором ее, то Иоанн Златоуст был только редактором. Он придал отдельным тирадам «Анафоры двенадцати апостолов» хорошую, слаженную литературную форму с рациональным дедуктивным развитием мысли. В этой редакционной работе было сохранено исповедание истин древней анафоры, но это было сделано в духе посленикейского богословия и литературной эстетики греческого происхождения. Логично, последовательно и эстетично начальная доксология под редакторским пером Иоанна Златоуста сливается с «Санктусом», а последний, благодаря внесенной Златоустом фразе «с сими и мы блаженными силами, Владыко, Человеколюбче, вопием и глаголем»,

¹ Bouyer. Eucharist. P. 244–250, 267–268.

сливается с анамнесисом, а анамнесис — с эпиклезисом. Здесь Златоуст сократил вторую половину тирады «поминающе убо, Владыко», содержащую обращение к Богу Отцу через Иисуса Христа («Церковь Твоя и стадо Твое умильно с Тобою и чрез Тебе просит Отца, глаголя: помилуй мя»), благодаря чему эпиклезис оказался обращенным к Богу Отцу, и таким образом в нем получилось хорошее выражение тринитарной доктрины.

Редакторская рука Иоанна Златоуста видна в словах анафоры «Ты бо еси Бог неизреченен, неведомь, невидимь, непостижимь, присно Сый, такожде Сый и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой» и в его благодарении Богу «о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеяний, бывших на нас». Богословско-философское изложение свойств Триипостасного Божества, выраженное в отрицательных определениях греческой философии, принадлежит самому Златоусту. В третьем Слове против аномеев Иоанн Златоуст пишет: «Призываем же Самого Бога, неизреченного, неуразумеваемого, невидимого, непостижимого, побеждающего силу человеческого языка, превосходящего понятие смертного ума, неисследимого для ангелов, незримого для серафимов, непостижимого для херувимов, невидимого для начал, властей, сил и вообще для всякой твари; а познаваемого только Сыном и Святым Духом»¹. Случайно это или не случайно, но ассоциация между написанным против аномеев и внесенным в анафору дополнением простирается далее сходства мыслей и выражений Златоуста. Дополнение внесено в префацию и предшествует упоминанию о херувимах и серафимах. Третье Слово против аномеев надписано «О непостижимом и о том, что даже снисхождение Божие невыносимо для серафимов»². Что касается благодарения Богу «о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеяний, бывших на нас», то его мы не находим ни в одной из анафор, кроме Златоустовой и Несториевой, но Несторий, как известно, составил свою анафору на основе анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста; из анафоры последнего он заимствовал это благодарение. Мысль о благодарении Бога за неведомые для нас благодеяния Его неоднократно была высказана Златоустом в его письмах к Стагирию подвижнику. В одном из писем он писал: «Если бы мы повиновались Богу, потому что знали бы причины событий, то невелика бы нам была награда и наше повиновение не было бы выражением веры; когда же мы, не зная их, с любовью покоряемся всем

¹ Иоанн Златоуст. Слово III против аномеев. || ² Там же.

Его повелениям по истинному послушанию и искренней вере, тогда доставляем величайшую пользу душам нашим»¹.

Очень важным с точки зрения православного богословия является внесение Иоанном Златоустом в анафору слов «пребложив Духом Твоим Святым». Со времени апостолов Церковь учила о Евхаристии как о Божественном священнодействии, в котором с призыванием имени Божия хлеб и вино становятся объективно, вне зависимости от наших, человеческих представлений реальностью природы Богочеловека, плотью и кровью Сына Божия — Иисуса Христа. Эта вера, как уже было сказано выше, выражалась в евхаристических молитвах многообразно как в текстуальном отношении, так и со стороны образности языка и формы (восходящий и нисходящий эпиклезис). И все же тайна Евхаристии — объективная реальность Тела и Крови Богочеловека в хлебе и вине, сохраняющих свои материальные свойства и после призывания имени Божия, — остается непостижимой. Частично, быть может, это обстоятельство является причиной многообразия эпиклезисов даже в посленикейских анафорах, когда их составители, наряду с библейскими образами, пользовались философскими категориями.

Сарапион Тмуитский об этом молился словами «да придет, Боже правды, Святое Твое Слово на хлеб этот, чтобы хлеб стал Телом Слова, и на чашу эту, чтобы чаша стала истинной Кровью». Составитель Климентовой литургии молился: «Да милостивно призриши на предлежащая пред Тобою дары сия Ты, вседовольный Боже, и благоволиши на них в честь Христа Твоего и ниспослещи на жертву сию Духа Твоего Святаго, Свидетеля страстей Господа Иисуса, яко да покажет хлеб сей Тело Христа Твоего и чашу сию Кровь Христа Твоего»².

В анафоре литургии апостола Иакова [говорится]: «Помилуй нас, Боже Вседержителю, помилуй нас, Боже, Спасителю наш, помилуй нас, Боже, по велицей милости Твоей и ниспосли на ны и на предлежащая Святыя Дары сия Духа Твоего Всесвятаго, Господа животворящаго, сопредстольнаго Тебе, Богу и Отцу, и Единородному Твоему Сыну, соцарственнаго, единосущнаго же и совечнаго, глаголавшаго законом и пророки и новым Твоим заветом; сошедшаго в виде голубине на Господа нашего Иисуса Христа во Иордане реце и пребывающаго на Нем, сошедшаго на святыя Твоя апостолы в виде огненных

¹ *Иоанн Златоуст. Письма к Стагирию подвижнику, I.*

² *ПА VIII, 12.*

язык в горнице святого и славного Сиона в день святых Пятидесятницы, сего Духа Твоего Всесвятого ниспосли, Владыко, на ны и на предлежащая Святыя Дары сия, да, посетив святым и благим и славным Своим наитием, освятит, и сотворит хлеб убо сей Тело святое Христово и чашу сию Кровь честную Христову»¹.

В анафоре Василия Великого [говорится]: «И предложше вместообразная (τὰ ἀντίτυπα) святого Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молимся и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благодати приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая дары сия, и благословити я, и освятити, и показати хлеб убо сей самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чашу же сию самую честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излианную за живот мира».

В этом отношении эпиклезис Иоанна Златоуста «ниспосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащая дары сия и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым» при его лаконичности оказался самым выразительным для тайны евхаристического освящения хлеба и вина. Слово «преложити» выражает эту тайну лучшим образом, нежели глаголы «посетити», «освятити», «благословити», «показати».

Заметим, что в древнейшем Евхологионе — Барбериновском № 77 — фраза «преложив Духом Твоим Святым» употреблена дважды: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым»².

Вернемся к истории анафоры Иоанна Златоуста. Когда Иоанн Златоуст был поставлен во епископа Константинополя, здесь совершалась литургия Василия Великого, как полагают, принесенная сюда Григорием Богословом³. Литургия того времени состояла из чтения Священного Писания, проповеди, общих молитв, о которых упоминает еще Иустин⁴. Затем происходило братское приветствие («лобзание святых»), после чего в молчании полагались на престол хлеб и чаша вина, растворенного водой. Сам епископ или диакон призывал присутствующих к сосредоточенной молитве («Горé имеим

¹ *Daniel*. Codex Liturgicus, IV. P. 113–114.

² *Swainson*. The Greek Liturgies. P. 91–92.

³ *Binterim*. Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten. S. 226; *Bouyer*. Eucharist. P. 291.

⁴ *Иустин Философ*. I Апология, LXV, LXVII.

сердца» и проч.), и епископ произносил анафору. По освящении Даров епископ преломлял хлеб и раздавал его народу, а диакон давал каждому испить из святой чаши. Евхаристия заканчивалась общей молитвой и благословением епископа.

Евхологион Сарациона Тмуитского и Климентова литургия содержат, кроме анафор, еще несколько молитв, которые читались в разные моменты Евхаристии. У Сарациона есть молитва на раздробление хлеба, молитва руковозложения для народа, которая произносилась после причащения священнослужителей, и молитва благодарственная, которая читалась после причащения народа и служила отпусом¹. В Климентовой литургии имеются особые молитвы об оглашенных и верных, которые произносились после чтения Писания и проповеди, а после анафоры положены молитвы: перед преломлением хлеба, благодарственная по причащении и молитва главопреклонная, служившая отпусом².

Установить точно количество и состав литургийных молитв Василия Великого и Иоанна Златоуста невозможно. Во всяком случае их нужно искать во второй половине литургии, т. е. с «молитвы приношения», читаемой по перенесении Даров с жертвенника на престол, так как вся предыдущая часть литургии, кончая великим входом, формировалась в течение ряда столетий начиная с середины V века. В житии Василия Великого, ошибочно приписываемом Амфилохию Иконийскому, которое уже в VIII веке имелось в латинском переводе³, упоминаются пять молитв: 1) молитва приношения «Господи Боже наш, создавший нас», 2) анафора «Сый Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю», 3) молитва ко причащению «Боже наш, Боже спасати», 4) молитва главопреклонная «Владыко Господи, Отче щедрот» и 5) молитва перед возношением агнца «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш»⁴. Очевидно, автор жития имел дело со «списками литургии Василия, в которых не было других молитв. Но и в этом составе вызывает сомнение в принадлежности Василию Великому молитва «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш», потому что все молитвы, которые по тем или иным соображениям можно приписать творчеству Василия Великого, обращены к Богу Отцу, что характерно для восточных молитв того времени⁵,

¹ Дмитриевский. Евхологион Сарациона. С. 16–17.

² ПА VIII, 6–15.

³ Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. XXXVII.

⁴ Амфилохий Иконийский. Vita Sancti Basilii. P. 175.

⁵ Красносельцев. Сведения. С. 228.

и только эта молитва и молитва на потребление Святых Даров «Исполнися и совершися» обращены ко Господу Иисусу Христу. Молитва «Исполнися и совершися» определенно не может быть приписана творчеству Василия Великого, потому что в его время потребление Даров еще не было оформлено литургически. В Климентовой литургии по этому поводу сказано: «Когда причастятся все мужчины и женщины, диаконы, взяв останки, пусть внесут их в притвор»¹. В Константинополе же потребление Даров, как видно из рассказа Евагрия о чуде, бывшем с еврейским мальчиком, потребившим Святые Дары, что было в патриаршество св. Мины (536–552), и в это время еще не было оформлено литургически. «Древний обычай, — говорит Евагрий, — требует, чтобы в том случае, когда остается большое число частиц пречистого Тела Христа Бога нашего, для снадения их призывать невинных детей из числа тех, которые посещают низшие школы»².

В списках сирийской редакции литургии Василия Великого имеются только три молитвы из названных в его житии³: 1) молитва приношения, 2) анафора и 3) молитва перед причащением. Но 1 и 3-я молитвы текстуально расходятся с молитвами византийской редакции, а молитва приношения ближе стоит к молитве «завесы» в литургии апостола Иакова⁴. В литургии египетской редакции имеются: 1) молитва приношения «Господи Боже наш, создавший нас», 2) анафора, 3) молитва «Боже наш, Боже спасти» и 4) «Владыко Господи, Отче щедрот»⁵.

Хотя в житии Василия Великого не говорится о составлении им благодарственной молитвы по причащении, но традиция составления таких молитв, как видно из Евхологиона Сарапиона Тмуитского и Климентовой литургии, в то время существовала, поэтому нет оснований сомневаться в принадлежности ему благодарственной молитвы «Благодарим Тя, Господи Боже наш». К тому же текстуально она близка молитве ко причащению «Вем, Господи, яко недостойне причащаюся», а также молитве благодарственной по причащении «Благодарю Тя, Господи Боже мой, яко не отринул мя еси грешнаго», которые надписываются его именем⁶.

¹ ПА VIII, 13.

² *Евагрий*. ЦИ IV, 36.

³ *Renaudot*. Liturgiarum collectio, II. P. 549–560.

⁴ *Daniel*. Codex Liturgicus, IV. P. 106–107.

⁵ *Renaudot*. Liturgiarum collectio, I. P. 60–79.

⁶ См., например, Евхологион. Л. 119 и об., 129 и об.

Сложнее обстоит дело с заамвонной молитвой «Благословляяй благословящия Тя, Господи». В Барбериновском Евхологионе № 77 она приведена в несколько ином изложении¹. В Севастьяновском X—XI веков дана другая — «Владыко Господи, Иисусе Христе, Спасителю наш»². В Порфирьевском Евхологионе, который епископ Порфирий относил к середине VII века³, проф. И. Мансветов — ко времени Барбериновского Евхологиона № 77⁴, проф. Н. Красносельцев — к IX—X векам⁵ и проф.-прот. М. Орлов — к VIII веку⁶, имеется 24 заамвонные молитвы для разных праздников года. 13 молитв помещены после литургии Василия Великого (отдельно от нее), 11 — после литургии Иоанна Златоуста и еще 4 — после Треника. Но из 28 молитв только одна, помещенная после литургии Златоуста, указана как авторская, принадлежащая Василию Великому — «Святой Боже, уставивый естество страшных херувимов». Слова этой молитвы «Исполнение Церкви Твоя посети... благослови предстоящий народ Твой благословением духовным, от Тебе бо всякое даяние благо и всякий дар совершен есть, исходяй свыше от Тебе Отца светов, и Тебе славу возсылаем» почти дословно читаются в молитве «Благословляяй благословящия Тя, Господи». Возможно, что одна из них представляет вариант другой.

Суждение о принадлежности евхаристических молитв Иоанну Златоусту возможно только на основе списков его литургии. Посторонних свидетельств, подобных тем, какие имеются в отношении литургии Василия Великого, в данном случае не существует. В этом главная трудность решения вопроса. В Севастьяновском списке, который отличается большей краткостью сравнительно с Барбериновским № 77, первой молитвой служит молитва приношения «Господи Боже, Вседержителю, едине Святе». Над молитвой имеется надпись «Молитва проскомидии святого Иоанна Златоуста по поставлении Святых Даров на святей трапезе и исполнении народом таинственного гимна»⁷. Далее следует анафора. Третья молитва — перед причащением «Тебе предлагаем живот наш». Четвертая молитва — главопреклонная, хотя имеется в Севастьяновском⁸, Барбериновском⁹

¹ Swainson. The Greek Liturgies. P. 86.

² Красносельцев. Сведения. С. 278—279.

³ Порфирий, еп. Афонские монастыри. С. 555—564.

⁴ Мансветов. Историко-библиографический очерк. С. 347—390.

⁵ Красносельцев. Указ. соч. С. 211.

⁶ Орлов. Литургия Василия Великого. С. LXXXVII.

⁷ Красносельцев. Указ. соч. С. 247. || ⁸ Там же. С. 274—275.

⁹ Swainson. Op. cit. P. 93.

и Порфирьевском¹ списках, однако вызывает сомнение в ее принадлежности Иоанну Златоусту. Особенностью древних главопреклонных молитв было то, что в них возносилось моление о духовных нуждах тех, над кем эти молитвы читались. Это подтверждается VIII книгой «Постановлений апостольских», где даны особые молитвы для чтения над оглашенными, обуреваемыми, просвещаемыми, кающимися и верными. Такое значение главопреклонные молитвы сохраняют в современных чинопоследованиях воцерковления, крещения, венчания, водоосвящения. В таком же духе написана главопреклонная молитва Василия Великого, в которой он просит Бога сподобить преклонивших главы неосужденного причащения Святых Таин. В молитве же литургии Иоанна Златоуста вместо упоминания этой конкретной нужды приступающих к причащению говорится о нуждах вообще: «Предлежащая всем нам во благое изравняй, по коегождо своей потребе», — и даже отсутствующих за богослужением: «Плавающим сплавай, путешествующим спутешествуй, недугующия исцели, Врачу душ и телес». Златоуст не мог сделать такого нарушения традиции уже потому, что в его время молитвы произносились во всеуслышание и нарушение традиции ему было бы поставлено в вину. Судя по тому, что в Климентовой литургии главопреклонная молитва на этом месте отсутствует (как и молитва возношения), допустимо, что в Антиохии, как и в северной Сирии, таких молитв не было, и для Златоуста логичным было ее не составлять. Молитва могла появиться не ранее VI века, когда гласное чтение молитв стали заменять тайным. Неизвестный не учел указанной выше особенности древних главопреклонных молитв. Начав молитву, как и Иоанн Златоуст анафору, благодарением Богу за то, что Он «от небытия в бытие вся привел», он перешел к молениям за отсутствующих в храме, заимствовав для этого отдельные фразы из интерцессии анафоры Василия Великого.

Благодарственная молитва по причащении «Благодарим Тя, Владыко Человеколюбче» имеется во всех трех вышеуказанных древнейших списках литургии Иоанна Златоуста². Со стороны содержания она не вызывает сомнений в ее принадлежности Златоусту.

¹ Орлов. Указ. соч. С. 400.

² Севастьяновский — см.: Красносельцев. Указ. соч. С. 276–277; Барбериновский — Swainson. Op. cit. P. 94; Порфирьевский — Орлов. Указ. соч. С. 404. В Барбериновском списке эту молитву указано читать после причащения всех и заканчивать возгласом «яко Ты еси Освящение наше», после чего диакон возглашал: «С миром изыдем», — народ отвечал: «О имени Господни»; и этим литургия заканчивалась. Ектении «Прости приемше» и заамвонной молитвы не было (Swainson. Op. cit. P. 94).

Итак, состав евхаристических молитв Иоанна Златоуста ограничивается четырьмя молитвами. Иоанн Златоуст совершал литургию Василия Великого и в отдельных случаях заменял его молитвы своими.

После смерти Иоанна Златоуста в Константинополе продолжала оставаться общепринятой литургия Василия Великого. Замена молитв его молитвами Златоуста носила приватный характер. Их читали отдельные епископы в отдельных случаях, для многих же молитвы Златоуста могли быть неизвестными. Леонтий Византийский в своем трактате «Против несториан и евтихиан», написанном до 543 года, упрекает Феодора Мопсуестийского, дерзнувшего составить свою анафору, не считаясь с тем, что существовала традиционная анафора апостольская (быть может, имеется в виду анафора Климентовой литургии или апостола Иакова) и «вдохновенная Святым Духом» анафора Василия Великого¹. Но он ничего не говорит об анафоре Златоуста. Трулльский Собор (692 год), осуждая армянскую практику совершения Евхаристии на вине, не растворенном водой (правило XXXII), ссылаясь на апостола Иакова и Василия Великого, которые, «письменно предав нам таинственное священнодействие, положили в Божественной литургии из воды и вина составлять святую чашу», о Златоусте же говорит, что «он своей Церкви, над коею вверено было ему пастырское правление, предал присоединяти к вину воду». Составители «Собрания древних литургий» объясняют это молчание тем, что литургия Иоанна Златоуста имеет много общего с литургией Василия Великого и упоминание о ней могло дать повод к смешению обеих литургий². Но кажется, что такое смешение скорее могло вызвать молчание, чем упоминание об обеих литургиях.

В Константинополе, по крайней мере до времени Никифора Исповедника (806–815), литургию Иоанна Златоуста совершали по будням: в понедельник, вторник, четверг и субботу; литургия же Василия Великого совершалась во все воскресные дни года и в праздники. В среду и пятницу совершали литургию Преждеосвященных Даров³. За пределами Константинополя она оставалась неизвестной даже в IX веке, как видно из письма Карла Великого, написанного им в 877 году к клиру города Равенны, где он говорит: «Нам лично известна торжественная месса, по преданию иерусалимскому, составленная апостолом Иаковом и, по преданию константинопольскому,

¹ *Леонтий Иерусалимский*. Против несториан и евтихиан (PG 86, 1368).

² СДЛ, II. С. 110.

³ *Pitra*. Juris ecclesiastici monumenta. P. 320–321.

составленная Василием, но мы предпочитаем держаться мессы, употребляемой в Римской Церкви»¹. Показательно, что в Евхологионе Барбериновском № 77 молитвы литургии Иоанна Златоуста помещены непосредственно за литургией Василия Великого, без какого-либо надписания². Самые ранние списки литургии Иоанна Златоуста с надписанием «Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста» — Россанский³ и Синайский № 962⁴ — восходят к концу XI или началу XII века. Но в обоих списках чин занимает второе место после литургии Василия Великого. Самый ранний Евхологион, в котором литургия Иоанна Златоуста помещена раньше литургии Василия Великого, датирован 1153 годом (рукопись Синайской библиотеки № 973)⁵. Очевидно, к этому времени литургия Иоанна Златоуста заняла то место в богослужении Православного Востока, которое занимает и в настоящее время. В Иерусалимском уставе, датированном 1297 годом (рукопись Московского исторического музея, по «Описанию греческих рукописей» архим. Владимира № 272, л. 23), по поводу литургии Василия Великого дается указание, близкое современному: «Надлежит знать, что в недели Великой Четырдесятницы и в посты Господских праздников совершается литургия Василия Великого и в память его, Преждеосвященная же удержала свое последование, в прочие же дни всего года — святого Иоанна». Под постами Господских праздников, очевидно, следует понимать навечерие Рождества Христова и Богоявления, а также Великий Четверг и Великую Субботу. Не исключена возможность, что сюда же входила Неделя ваий.

Анафора Василия Великого, кроме тех текстуальных дополнений, которые были установлены И. Энгбердингом, подверглась еще и другим, которые имеются также и в анафоре Иоанна Златоуста. Самыми ранними из этих дополнений можно считать тирады «Изрядно о Пресвятей» и «Святаго Иоанна пророка» (в литургии Василия Великого) и «О святем Иоанне пророце» (в литургии Иоанна Златоуста). Таких тирад или им подобных в Климентовой литургии нет. Нет намека на их существование и в трактате Псевдо-Дионисия «О церковной иерархии». Знаменательно, что тирада «Изрядно» имеется не только в ранних списках литургии Василия Великого и Иоанна

¹ *Карл Великий** [Карл Лысый]. Письма, Praefatio, III (PL 72, 99); Swainson. The Greek Liturgies. P. XXIX.

² Swainson. Op. cit. P. 88.

³ Renaudot. Liturgiarum collectio, I. P. 116; Красносельцев. Сведения. С. 198–202; Swainson. Op. cit. P. 88.

⁴ Дмитриевский. Описание, II. С. 65. || ⁵ Там же. С. 83.

Златоуста — Барбериновском¹, Порфирьевском (VIII—IX веков)², Севастьяновском (IX века)³, но и в литургии апостола Марка — в Россанском списке (XI—XII веков)⁴, в Ватиканском свитке (1207)⁵, а также в литургии апостола Иакова — в Мессинском свитке (983)⁶, в Россанском кодексе⁷ и др.

Тирада «Изрядно» в анафоре Златоуста следует непосредственно за тирадой «Еще приносим Ти словесную сию службу о иже в вере почивших праотцах, отцах, патриарсах, пророках, апостолах, проповедниках, евангелистах, мучениках, исповедниках, воздержниках и о всяком душе праведном в вере скончавшемся». Она синтаксически согласуется с только что приведенной тирадой и кажется ее завершением. Такое впечатление усиливается еще благодаря возгласному произнесению «Изрядно». В анафоре Василия Великого ощущение дедуктивности мысли молитвы в данном случае прерывается из-за синтаксической неувязки возгласения «Изрядно» с предыдущей тирадой «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся».

На первый взгляд кажется, что в анафоре Василия Великого мы имеем дело со «зрительной» ошибкой, которая бывает свойственна не только читателям, но и редакторам и корректорам. В действительности это не так. В некоторых списках анафор «Изрядно» появляется после ряда молений («Помяни, Господи») о Вселенской Церкви, о предстоятеле Поместной Церкви, о пресвитерах, диаконах и других служителях церкви, о городе и живущих в нем, о плодородии земли и прочем (например, в египетской редакции анафоры Василия Великого)⁸. Все это наводит на мысль, что возгласение «Изрядно» имело значение своего рода вероисповедной формулы, которую вписывали в уже сложившуюся анафору, не смущаясь могущими произойти нарушениями дедукции мысли молитвы или синтаксическими неувязками в тексте. Это могло быть вызвано несторианской ересью и представляло отповедь Церкви на ересь. Поэтому же «Изрядно» даже в тех случаях, когда оно нарушало дедукцию мысли молитвы, произносилось возгласно. Косвенным подтверждением сказанному является тот факт, что в анафоре Нестория, которая им была состав-

¹ Swainson. The Greek Liturgies. P. 92.

² Красносельцев. Сведения. С. 291; Орлов. Литургия Василия Великого. С. 214.

³ Красносельцев. Указ. соч. С. 264.

^{4,5} Swainson. Op. cit. P. 40.

^{6,7} Ibid. P. 290.

⁸ Renaudot. Liturgiarum collectio, I. P. 69—72.

лена на основании анафоры Василия Великого и Иоанна Златоуста, возглашение «Изрядно» отсутствует. В одной из ходатайственных молитв за причастников Богородица именуется только как «блаженная Госпожа Мария» (per orationem Dominae Mariae beatae), ходатайствующая за них со всеми святыми¹.

В Севастьяновском списке анафоры Василия Великого перед возглашением «Изрядно» имеется фраза «Χαῖρε κευχαριστέμην» («Радуйся, Благодатная»)². Это приветствие Божией Матери встречается в анафорах апостола Марка, апостола Иакова, апостола Петра и представляет несколько вариантов пространный гимна Богородице. В анафоре апостола Марка (Россанский кодекс): «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою! Благословенна Ты в женах, и благословен плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших»³. В анафоре апостола Иакова (Россанский кодекс): «Помяни, Господи, архангельский глас, глаголющий: Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою; благословенна Ты в женах, и благословен плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших»⁴. То же в Мессинском свитке, но до слов «яко Спаса»⁵. В анафоре апостола Петра (Россанский кодекс): «Радуйся, Благодатная Марие, Господь с Тобою», — и далее возгласно: «В первых (помяни, Господи,) Святую, Преславную и Приснодеву Марию, Родительницу Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, но и блаженных Твоих апостолов и мучеников (идет перечень апостолов, римских мучеников-епископов и др.)»⁶. В грузинском илитарии литургии Иоанна Златоуста (XIII век) в этом месте положена молитва «О, всепетая Царице, родившая нам Святаго Сына и Слово Бога, приими молитву мою, грешнаго и недостойнаго раба Твоего; соблюди мя от всех искушений, избави от вечных мук милостию и молитвами Твоими, во еже с верою взывати к Тебе: Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою»⁷.

Приветствие «Радуйся, Благодатная», как и все приведенные варианты его, не имеет логической связи с предшествующим ему текстом анафор и так же, как «Изрядно», представляет тираду позднейшего происхождения. Возможно, что обе тирады представляют отповедь Церкви на ересь Нестория. Но не исключено, что тирада «Радуйся, Благодатная» являлась отповедью на ересь Евтихия,

¹ Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. 635.

² Красносельцев. Указ. соч. С. 264.

³ Swainson. Op. cit. P. 40. || ^{4,5} Ibid. P. 290.

⁶ Ibid. P. 196.

⁷ Кекелидзе. Литургические памятники. С. 51.

учившего, что Бог Слово по воплощении не имел плоти, единосущной нам («Родившийся от Марии Девы есть совершенный Бог и совершенный человек, не имеющий плоти, единосущной нам», и он, Евтихий, «после воплощения Бога Слова поклоняется одному естеству, естеству Бога, воплотившегося и вочеловечившегося»)¹. В свете сказанного об учении Евтихия становится понятным, почему эта тирада составлена из евангельского повествования о благовещении Пресвятой Деве Марии (Лк. 1, 26–38) и приветствия Ей праведной Елизаветы (Лк. 1, 42).

Обе Богородичные тирады могли быть внесены в анафоры во второй половине V века (осудивший Евтихия Константинопольский Собор состоялся в 448 году) или в первой половине VI. Это время ознаменовалось строительством храмов в честь Богородицы, в свою очередь вызвавшим установление Богородичных праздников². Тогда же фрески храмов украшаются изображениями Богоматери³. Проповедники составляют гомилии во славу Божией Матери, а гимнографы прославляют ее в песнопениях⁴. Знаменитый Роман Сладкопевец написал несколько поэм, получивших позднее название кондаков: «Мария и волхвы», «Мария у Креста», «На рождество Девы Марии» и еще две поэмы на праздник Благовещения⁵, одна из которых до сих пор торжественно исполняется на утрене в субботу 5-й седмицы Великого поста и известна как акафист под названием «Похвала Пресвятой Богородицы».

Тирада «Святаго Иоанна пророка» (анафора Василия Великого) и «О святем Иоанне пророце» (анафора Златоуста) представляет отрывок из диптиха. В литургии апостола Иакова во всех указанных выше списках ее — это очень пространный перечень святых, начинающийся словами «Святаго Иоанна пророка»⁶. Такой же пространный перечень святых, начинающийся словами «Силою честнаго и животворящаго Креста» имеется в илитарии литургии Василия Великого, в рукописи Синайской библиотеки № 1020 XII–XIII веков⁷. В Порфирьевском евхологионе, в литургии Василия Великого имеется такой же пространный диптих святых, начинающийся словами «Святых архангелов

¹ *Лебедев*. Вселенские соборы, II. С. 251.

² *Baumstark*. Comparative Liturgy. P. 186–189.

³ *Лазарев*. История византийской живописи. Гл. IV.

⁴ *Baumstark*. Op. cit. P. 186–189.

⁵ *Maas, Tripanis*. Sancti Romani Melodi Cantica.

⁶ *Swainson*. The Greek Liturgy. P. 292–302.

⁷ *Дмитриевский*. Описание, II. С. 143–144.

Михаила и Гавриила, святого Иоанна пророка»¹. В анафоре Златоуста он значительно сокращен². В Севастьяновском списке литургии Василия Великого он более краток, чем современный (опущено «святых славных и всехвальных апостолов»), а в анафоре Златоуста тирада вовсе отсутствует³. Проф. Н. Красносельцев говорит, что этот диптих древнего происхождения существовал до времени Василия Великого в литургии апостола Иакова. Василий Великий его заимствовал и «редактировал, изменив некоторые выражения». Златоуст же не касался этого текста и взял его целиком у Василия Великого⁴. К сожалению, следов редактирования диптиха Василием Великим в самих диптихах не видно, и проф. Н. Красносельцев этого ничем не подтверждает. Следующим дополнением в обеих анафорах было внесение в них возгласия «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» с гимном «Тебе поем» (о последнем будет сказано особо при рассмотрении гимнического оформления анафоры).

Возгласие «Твоя от Твоих» имеется в александрийских анафорах. В анафоре апостола Марка: «Σοὶ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προσθήκομεν ἐνώπιον σοῦ»⁵, т. е. «Тебе, Господи Боже наш, Твои от Твоих даров предложили мы пред Тобою». В анафоре Кирилла Александрийского: «Tu es coram eius gloria haec sancta dona proponimus, ex illis, quae tua sunt, pater sancte»⁶, т. е. «Ты есть Отче Святой, Тот, перед Которым мы предложили во славу того (имеется в виду воскресение, вознесение и Второе пришествие Христа, о которых только что упоминалось в анафоре) Святые Дары из тех, которые суть Твои». В анафоре с именем Григория Богослова сказано: «Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων σοὶ προσφέροντες, κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα, καὶ ἐν πᾶσιν»⁷, т. е. «Твои от Твоих Даров Тебе принося по всему и за все и о всем», иначе говоря, по всем вышесказанным причинам, для всех вышесказанных целей, за все абсолютно. То же — в египетской версии анафоры Василия Великого, с той лишь разницей, что вместо «приносяще» там стоит «приносим» (προσφέρομεν)⁸. Возгласия «Твоя от Твоих» нет ни в анафоре апостола Иакова, ни в иерусалимской редакции⁹, ни в сирийской¹⁰. Его нет в анафоре апостолов Фаддея и Мариа¹¹ и нет в Климентовой литургии¹². Более того, его не находим в Несториевой

¹ Орлов. Литургия Василия Великого. С. 214–218.

² Красносельцев. Сведения. С. 291–292. || ³ Там же. С. 264. || ⁴ Там же. С. 228–229.

⁵ Renaudot. Liturgiarum collectio, I. P. 156–157.

⁶ Ibid. P. 47. || ⁷ Ibid. P. 105. || ⁸ Ibid. P. 68.

⁹ Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. 32. || ¹⁰ Ibid. P. 128. || ¹¹ Ibid. P. 592.

¹² ПА VIII, 12.

анафоре, которую он составил на основе анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста¹. Очевидно, это была собственно александрийская форма евхаристических молитв, подобно тому, как в северной Сирии такой формой была фраза «Еще приносим Ти словесную сию (у Златоуста в одном случае «и бескровную») службу», встречающаяся несколько раз у Златоуста и в Климентовой литургии². Заметим, что в анафоре Сарапиона Тмуитского она отсутствует. Возможно, что к его времени она еще не сложилась.

В анафоре Василия Великого и Иоанна Златоуста возгласение «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» могло быть внесено не ранее VII века, когда введение тайного чтения молитв могло вызвать необходимость поддержания у народа молитвенной сосредоточенности пением гимна «Тебе поем». В пользу этого говорит то, что в александрийских анафорах апостола Марка и Кирилла Александрийского указание на гимн «Тебе поем» отсутствует, и «Твоя от Твоих» логически вытекает как ответ на сказанное в анамнесисе о благословении хлеба и чаши Господом, Его страданиях, смерти, воскресении, вознесении и Втором пришествии, прежде чем предстоятель приступит к призыванию Святого Духа.

В современных византийских анафорах Василия Великого и Иоанна Златоуста александрийская молитвенная формула «Твоя от Твоих» представляет придаточное предложение к последующему за ним главному «Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молим Ти ся, Боже наш». Эта вставка нарушает дедукцию мысли анафор, в особенности в анафоре Василия Великого, где после воспоминания о смерти и воскресении Христовом (см. тираду «Сие творите в Мое воспоминание; елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете») повторяется это воспоминание: «Поминающе убо, Владыко». Василию Великому, владевшему классически отточенным литературным языком, не допускающим ни одного лишнего слова, в чем мы имели возможность убедиться благодаря реконструкции его текста И. Энгбердингом (см. реконструированный выше текст анафоры, где все лишние, позднее добавленные слова указаны в скобках), такое повторение было несвойственным. Плавное течение мысли Василия Великого восстанавливается, если мы соединим начало тирады «Сие творите в Мое воспоминание; елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу

¹ *Renaudot. Liturgiarum collectio*, II. P. 638.

² ПА VIII, 12.

сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете» с тирадой «Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы грешнии и недостойнии раби Твои». Таким, надо полагать, был в данном месте текст анафоры св. Василия до внесения в него возглашения «Твоя от Твоих» и гимна «Тебе поем».

Иоанн Златоуст после слов установления таинства не приводит слов Господа «Сие творите в Мое воспоминание» и тираде Василия Великого, начинающейся этими словами, у него соответствует тирада «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая». Эта тирада является придаточным предложением к последующему главному «Еще приносим Ти словесную сию и бескровную службу». Оба вместе они составляют хорошо сложенный литературный период. Очевидно, таким был текст Иоанна Златоуста до появления в анафоре указанных дополнений.

Другим добавлением в анафорах Василия Великого и Иоанна Златоуста является тропарь 3-го часа «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа» со стихами «Сердце чисто» и «Не отвержи мене от лица Твоего». Епископ Порфирий (Успенский) относил это дополнение к XIV веку и приписывал его Константинопольскому патриарху Филофею. Он объяснял это тем, что будто бы в Александрийской Церкви когда-то был обычай после призывания Святого Духа на предложенные Дары вспоминать о сошествии Святого Духа на апостолов и читать «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа» с указанными выше стихами из 50-го псалма. Синайский же монастырь св. Екатерины, где Филофей был монахом до возведения его на Константинопольскую патриаршую кафедру, был в подчинении у Александрийского патриарха. Филофей, заняв Константинопольскую кафедру, вводил этот обычай и внес его в составленный им «Диатаксис» (в старославянских служебниках «Святейшаго и блаженнаго архиепископа Константинограда, Новаго Рима и вселенскаго патриарха Филофея устав Божественных служб, како достоит священнику с диаконом служить»)¹.

Свое мнение епископ Порфирий подтверждал тем, что он видел в Каирской библиотеке «Синтагматон» Александрийского патриарха Герасима (1688–1710), где указано чтение этого тропаря².

Проф. А. Дмитриевский решительно возражал против сказанного епископом Порфирием. По его мнению, чтение тропаря стало известным только в XV веке и распространялось через венецианские

¹ Издан проф. Н. Красносельцевым. (см. его Сведения. С. 172–194).

² Порфирий, еп. Афонские монастыри. С. 467–468.

издания греческих евхологионов, и таким образом оно могло попасть в «Синтагматон» Александрийского патриарха Герасима, который видел в Каире епископ Порфирий. Свои возражения епископу Порфирию проф. А. Дмитриевский обосновал тем, что в Каирской библиотеке, которую он тщательно изучил, в евхологионах XIV–XV веков тропаря «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа» нет. Нет его в русских служебниках XIV века, введенных митрополитом Киприаном, который, будучи поставлен в митрополиты патриархом Филофеем, вводил в Русской Церкви Служебник, отредактированный этим патриархом. Нет его и в служебниках более раннего времени¹. Кстати, надо заметить, что в Кристоферратском евхологионе XIV века², который Гоар называет евхологионом Василия Фаляски и который, по мнению Гоара, употребляли греки, живущие в римских провинциях Кампания, Калабрия, Апулия и Сицилия, есть указание на однократное чтение этого тропаря после возгласения «Святая святым»³.

Архимандрит Киприан (Керн) связывает появление тропаря в греческих печатных евхологионах венецианских изданий с обострившейся в XV веке полемикой греков с католиками о времени пресуществления Даров. Внесением тропаря перед призыванием Святого Духа на предложенные Дары издатели евхологионов имели в виду обличить учение католиков о пресуществлении во время произнесения установительных слов Господа. Но история тропаря в славянских Церквях и на Православном Востоке сложилась по-разному. В Русской Церкви в XV веке с появлением тропаря в то же время сохранялась и прежняя практика⁴, и всеобщая практика чтения тропаря устанавливается только в XVI веке⁵. На Православном Востоке даже в XVI веке чтение тропаря не было повсеместным. Более того, в некоторых венецианских изданиях о нем не упоминалось. В XVIII веке возникла открытая оппозиция этому новшеству. Появился трактат неизвестного «иерокирикса» (проповедника), в котором доказывалось, что это новшество синтаксически безграмотно, неправильно, а литургически недопустимо, так как прерывает мысль составителей

¹ *Дмитриевский*. Отзыв: еп. Порфирий. С. 413–429; см. также *Одинцов*. Порядок богослужения. С. 63, 67.

² Гоар относил этот манускрипт к XIII веку, позднейшие ученые — к XIV, например, *A. Rocchi* (*Codices Cryptenses*. P. 251).

³ *Goar*. *Εὐχολόγιον*. P. 89.

⁴ *Одинцов*. Указ. соч. С. 226.

⁵ *Дмитриевский*. Богослужение в XVI веке. С. 121; *Орлов*. Литургия Василия Великого. С. 205.

анафор — вселенских учителей Церкви — в кульминационном моменте их молитвы¹. В результате этого протеста из греческих евхологионов тропарь был изъят.

Южнославянские Церкви до XVIII века пользовались славянскими служебниками венецианских изданий. В последних, как, например, в издании Божидара Вуковича (1554), чтение тропаря иногда не указывалось. Поэтому здесь, как и в странах Православного Востока, существовала двойкая практика. В XVIII веке в связи с распространением русских служебников постепенно вошло и чтение тропаря. Албанская Церковь, находящаяся под влиянием Греческой, держится практики последней. Напечатанный в 1930 году в Корче Служебник не имеет указания на чтение тропаря².

Подобного же происхождения вставка в анафоре Василия Великого слов из анафоры Златоуста «Преложив Духом Твоим Святым». В происходивших спорах по вопросу о времени пресуществления Даров, когда греки возражали против римского учения о значении установительных слов Господа как совершительных в таинстве, латиняне в свою очередь указывали грекам на отсутствие в их литургиях единых совершительных слов, что с точки зрения господствовавшего в то время схоластического богословия считалось непременным условием действительности Евхаристии. Под мощным влиянием этого богословия у греков появились попытки каким-либо образом согласовать слова эпиклезисов анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста, в связи с которыми совершалось осенение освящаемых Даров крестным знаменем.

Епископ Порфирий приводит текст глаголического Служебника, где в анафору Златоуста вставлены слова из анафоры Василия Великого (подчеркнуты мной. — *Н. У.*): «Паки приносим Тебе словесную сию бескровную службу, и молим Ти ся и мольбы даем, и просим и Тебе ся молим: послѣ Дух Твой Сты на ны и предлѣжащяя дары сия;

...створи убо хлеб съ драгое тело Х[рист]а Твоего. Преложь Дхом Стмь Твоимь. Аминь.

А еже в чаши сей драгую кровь Х[рист]а Твоего. Преложь Дхом Стмь Твоимь. Аминь.

Яже излься мирскаго ради спсние, в жизнь вечньюю.

Яко быти приемлющим в бодрость души, в оставление грехов, в причастие Стаго Твоего Дха»³.

¹ Киприан (Керн), архим. Евхаристия. С. 282–284. || ² Там же. С. 280, 284.

³ Порфирий, еп. Афонские монастыри. С. 118–120 (текст привожу без сохранения транскрипции древнеславянского языка. — *Н. У.*).

В другом арабском переводе литургии Иоанна Златоуста в словах, произносимых при благословении чаши, вставлена соответствующая фраза из анафоры Василия Великого (подчеркнута мной. — Н. У.): «...а еже в чаши сей честную кровь Господа и Бога Иисуса Христа, изливающую за живот мира»¹. Другой неизвестный вставил в анафору Василия Великого слова Златоуста «преложив Духом Твоим Святым». И так как он считал именно эти слова совершительными в Евхаристии, он не посмел изменить их ни на одну йоту, в результате чего у него получилась синтаксическая неувязка со словами Василия Великого «Тебе молимся, и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благодати приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая дары сия, и благословити я, и освятити, и показати... преложив Духом Твоим Святым».

Самые ранние списки с этой вставкой восходят к XIII—XIV векам². Вставка получила большее признание, нежели вставки слов Василия Великого в анафору Златоуста, очевидно, потому, что в это время литургия Златоуста, как сказано было выше, заняла первое место в богослужении Православного Востока, литургия же Василия Великого — второе. Однако вставка не получила значения общепризнанной. Проф.-прот. М. Орлов, с исключительной тщательностью исследовавший текст литургии Василия Великого, из 48 греческих рукописных евхологионов нашел ее только в 11-ти³. Проф. А. Дмитриевский установил существование русских служебников без этой вставки даже в XVI веке⁴. Оно вошла во всеобщее употребление благодаря печатным служебникам у греков с 1526 года, а в Русской Церкви — с первого печатного издания, при патриархе Иове в 1602 году.

Богословская сущность вопроса лежит не во вставках как таковых и даже не в синтаксической несогласованности вставки «преложив Духом Твоим Святым» с контекстом молитвы Василия Великого. Со вставкой, как и без вставки, Евхаристия остается действенной, поскольку, как видно из всей изложенной истории анафоры, Церковь обуславливала действенность Евхаристии чистотой вероучения совершающих Евхаристию и не знала каких-либо непреложно установленных совершительных слов. То, что произошло в XIII—XIV веках с анафорой Василия Великого, было незаслуженной данью рационалистическому богословию, каковым, в отличие

¹ *Vacha*. Notions générales. P. 462.

^{2,3} *Орлов*. Литургия Василия Великого. С. 208.

⁴ *Дмитриевский*. Богослужение в XVI веке. С. 134.

от святоотеческого, являлось схоластическое. Это было осознано лучшими богословами XIX века. На Востоке свой голос поднял ученый афонский монах Никодим Святогорец, ныне причисленный Греческой Церковью к лику святых, который в составленном им при участии другого ученого афонского монаха Агапия каноническом сборнике под названием «Пидалион», изданном впервые в 1790 году, сделал примечание к IX правилу Лаодикийского Собора: «Когда иерей совершает литургию святого Василия Великого, то во время пресуществления и освящения Даров ему не следует говорить „преложив Духом Твоим Святым”», ибо это есть приставка некоего дерзновенного невежды, который, по-видимому, вооружась против латинян, взял эти слова из литургии Златоуста и вставил их в литургию святого Василия Великого, тогда как этих слов ни в древних списках не имеется, ни по синтаксическому построению им нет здесь места»¹.

«Пидалион» многократно издавался и является общепризнанным каноническим сборником Греческой Церкви. Примечание Никодима, как внесенное в канонический сборник, было учтено, и греки после издания Евхологиона 1853 года уже больше не печатали в анафоре Василия Великого «преложив Духом Твоим Святым».

В России свой голос поднял проф. В. В. Болотов, который в отзыве на коптский Служебник, присланный ему императором Николаем II, назвал вставку в анафоре Василия Великого «преложив Духом Твоим Святым» «тупоумной» и «клеветой на Василия Великого и его афинскую образованность»².

Рассмотрение текста анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста было бы неполным, если бы мы не осветили вопроса о так называемых диаконских рубриках: «Благослови, владыко, святы́й хлеб», «Благослови, владыко, святу́ю чашу» и «Благослови, владыко, обоя». История и значение их следующие. Восточная Церковь всегда придавала значение эпиклезису как кульминационному пункту анафоры. И когда предстоятель произносил «И сотвори убо», «А еже в чаши сей» (соответственно в анафоре Василия Великого — «Хлеб убо сей» и «Чашу же сию»), народ, который слышал эти слова, поскольку анафора читалась во всеуслышание, подтверждал свою веру в совершаемое таинство словом «аминь». Поэтому слово «аминь» вошло в древнейшие списки

¹ Никодим Святогорец. Пидалион. (Закинфское издание. С. 428; Афинское (2-е). С. 249.)

² Болотов. Заметки. С. 286.

анафор, — Барбериновский¹, Порфирьевский² и Севастьяновский³, написанные тогда, когда чтение анафор стало негласным.

Вышеуказанные диаконские рубрики «Благослови, владыко» были внесены в обе литургии патриархом Филофеем из соображений придания эпиклезису наибольшей торжественности⁴; диакон же вместо народа говорит «аминь».

Как видно из контекста тирады, в которую патриарх Филофей внес диаконские рубрики, «аминь» не означает завершения эпиклезиса. До благословения предложенных Даров произносится молитва о ниспослании Святого Духа «на ны и на предлежащая Дары сия». Это главное предложение данного литературного периода, дополнительное же, в котором возносится молитва о спасительном усвоении святой Евхаристии приступающими к причащению, продолжается далее в анафоре Иоанна Златоуста со слов «якоже быти причащающимся», а в анафоре Василия Великого — «нас же всех от единого хлеба и чаши причащающихся». Поэтому в «Диатаксисе» указывалось как иерею, благословляющему хлеб и чашу, так и диакону произносить все «тихим гласом»⁵. В некоторых списках «Диатаксиса» третье «аминь», как и два первых, положено произносить единожды⁶.

Анафоры Василия Великого и Иоанна Златоуста сопровождаются пением гимнов: 1) «Достойно и праведно», 2) «Свят, Свят, Свят», 3) «Тебе поем», 4) «Достойно есть» (или иным, ему соответствующим). Первые три возникли из кратких фраз или отдельных слов, которыми народ подтверждал свое участие в евхаристических молитвах предстоятеля. Наверное, они представляли всеобщие восклицания, подобные современному «Воистину воскресе!», которое слышится в храме как ответ на приветствие священника «Христос воскресе!». У греков сохранилось еще всеобщее восклицание «аксиос», когда епископ по совершении хиротонии выводит ставленника на солею и, прежде чем возложить на него ту или иную священную одежду, обращается к народу с «аксиос».

Наряду с речевым произнесением, существовало еще и чисто вокальное, унаследованное от раннехристианского богослужения и представлявшее колоратуру звука при произнесении одного слова⁷. Это

¹ Swainson. The Greek Liturgy. P. 91, 92.

² Красносельцев. Сведения. С. 291; Орлов. Литургия Василия Великого. С. 206.

³ Красносельцев. Указ. соч. С. 262.

⁴ Киприан (Керн), архим. Евхаристия. С. 277.

^{5,6} Красносельцев. Указ. соч. С. 187.

⁷ Wellesz. Byzantine Music and Hymnography. P. 41.

были «песни духовные» (ὄδοι πνευματικαί), которыми апостол Павел советовал христианам назидать себя наряду с пением псалмов и славословиями (Еф. 5, 19). О таком виде пения говорит блаж. Августин в «Толковании на 99-й псалом»: «Кто радуется, тот не говорит слов, потому что звук радости без слов. Голос есть истинное ликование радующейся души, потому что он может вызывать переживание, не выразимое мыслью. Ликующий человек в своей восторженности голосом, без слов, выражает то, что не может быть высказываемо или мыслимо»¹. Указание на употребление такого пения в Евхаристии можно видеть в толкованиях Ефрема Сирина. «Воспевая „Осанна“, — говорит он, — прославим имя Твое за благодать Твою к роду нашему, потому что в изобилии излились щедроты Твои на нас, подпавших смерти, и безмерна любовь Твоя к душам нашим... Уста, славившие Тебя в церквах, сподоби и там воспевать Тебе хвалу. Язык, взывавший здесь „Свят“, и там настрой к хвалению Твоему»².

Наряду с восклицанием или колоратурным пением отдельных слов в Климентовой литургии о гимне «Свят, Свят, Свят» сказано: «И весь народ вместе пусть скажет: „Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Исполнь небо и земля славы Его; благословен во веки. Аминь”»³.

В древнейших евхологионах имеются лишь краткие указания о пении Серафимского гимна, иногда одним словом «Свят» (Барбериновский № 77, литургия Василия Великого)⁴; иногда же — «Свят, Свят, Свят» (Севастьяновский IX века⁵, Порфирьевский IX века⁶). В Барбериновском же в литургии Иоанна Златоуста такое указание вообще отсутствует⁷, но это не значит, что гимна не произносили. Лаконичные указания можно назвать для литургических записей традиционными, так как этот гимн широко был известен в Церкви и употреблялся не только в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста. В Мессинском свитке литургии апостола Марка (983 года) Серафимский гимн представляет своеобразное соединение киддуша из книги пророка Исаии⁸ с Трисвятым: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, Господь Саваоф! Полны небо и земля

¹ Августин, блаж. Толкование на 99-й псалом (PL 37, 1272).

² Ефрем Сирийский. Слово LXX «О покаянии».

³ ПА VIII, 12.

⁴ Swainson. Op. cit. P. 80.

⁵ Красносельцев. Указ. соч. С. 290. || ⁶ Там же. С. 254.

⁷ Swainson. Op. cit. P. 91.

⁸ Ис. 6, 3.

святыя славы Твоея»¹. В Россанском кодексе (XI—XII века) и в Ватиканском свитке (1207 года), в литургии апостола Марка: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Полно небо и земля святыя славы Твоея»². Но в том же Россанском кодексе, в литургии апостола Иакова: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Полно небо и земля славы Твоея. Осанна в вышних! Благословен Пришедший и Грядый во имя Господне. Осанна в вышних»³. В литургии апостолов Фаддея и Мария: «Свят, Свят, Свят Господь Бог Саваоф! Полны небеса и земля славы Его»⁴.

Гимн «Тебе поем» древний. В таком же изложении, в каком существует в наше время, он приводится в «Завещании» как ответ народа на доксологии, которыми епископ начинал предрассветную и утреннюю службы⁵. Но в том же «Завещании» употребление его на Евхаристии не указано⁶. Не говорится о нем и в Климентовой литургии⁷. Его нет в литургиях апостола Марка⁸, апостола Иакова⁹, апостолов Фаддея и Мария¹⁰, в анафорах Нестория¹¹ и Кирилла Александрийского¹². В Барбериновском евхологионе он уже упоминается¹³.

Гимн «Достойно есть» представляет сложение двух песнопений: «Достойно есть, яко воистинну блажити Тя, Богородицу», составленного на Афоне в 980 году¹⁴, и ирмоса 9-й песни трипеснца Великой Пятницы (творение Космы Маюмского, † после 743 года) «Честнейшую херувим»¹⁵. Но пение его на литургии было введено значительно позже. Из известных в науке источников он впервые встречается в литургии апостола Иакова, что относится к XIV веку. Вслед за этим гимном здесь следует указание: «И еще поют: „О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь”» — и дан этот гимн полностью¹⁶. Второй источник — печатный евхологион, изданный в Риме Димитрием Дукой в 1526 году. Здесь в литургии Иоанна Златоуста после «Изрядно» сказано: «Хор поет „Достойно есть, яко воистинну

¹ Swainson. The Greek Liturgy. P. 49. || ² Ibid. P. 48. || ³ Ibid. P. 268.

⁴ Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. 589.

⁵ Завещание, I, 26. || ⁶ Там же. 23.

⁷ ПА VIII, 12.

⁸ Renaudot. Liturgiarum collectio, I. P. 156—157.

⁹ Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. 32, 128. || ¹⁰ Ibid. P. 592. || ¹¹ Ibid. P. 638.

¹² Renaudot. Liturgiarum collectio, I. P. 47.

¹³ Swainson. Op. cit. P. 91.

¹⁴ Филарет Черниговский, архиеп. Исторический обзор. С. 387—388.

¹⁵ См. Триодь постная, утренняя Великого Пятка.

¹⁶ Swainson. Op. cit. P. 295. Свайнсон приводит это место с гимнами в честь Богородицы из издания Мореля (Liturgiae). Прот. А. Петровский установил, что использованный Морелем в его издании манускрипт отражал особенности литургии апостола Иакова, существовавшие в XIV веке (см.: Апостольские литургии. С. 27, примеч. 2).

блажители Ты, Богородицу” или дня»¹, — а в соответствующем месте литургии Василия Великого говорится: «Хор поет „О Тебе радуется”. Если же Великий Четверг, поет „Вечери Твоя тайныя” (этот тропарь приведен полностью). Если же Великая Суббота, поет „Да молчит всякая плоть человека” (текст также приведен полностью)»². В славянском рукописном Служебнике, написанном в 1617–1618 годах, на литургии Василия Великого указано заменять гимн «О Тебе радуется» в Великий Четверг или в Великую Субботу ирмосом 9-й песни дня³.

Гимн «Достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней» представляет собственно русское творчество. В греческих литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста, как и во всех древних апостольских (апостола Петра⁴, апостола Иакова⁵, апостола Марка⁶, апостолов Фаддея и Мария⁷), сохраняется древний ответ народа на приглашение епископа «Благодарим Господа» — «Достойно и праведно». Эти же слова в современных греческих певческих книгах положены на ноты⁸. Такой практики держалась и Русская Церковь до середины XVII века. Только в Служебнике издания 1655 года появился гимн в современном его виде. Дополнение «поклоняться Отцу» было введено, чтобы устранить длительную паузу, которая возникала при тайном чтении данной части анафоры, и было сделано на основании аналогии литургии с чином крещения, где таинству предшествует исповедание Символа веры, завершаемое словами «Поклоняюсь Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней»⁹.

В свете сказанного о позднейших дополнениях в анафоры первоначальный текст их (до интерцессии) представляется следующим.

¹ Swainson. Op. cit. P. 131. || ² Ibid. P. 162–163.

³ Орлов. Литургия Василия Великого. С. 215.

⁴ Swainson. Op. cit. P. 195. || ⁵ Ibid. P. 266. || ⁶ Ibid. P. 28.

⁷ Renaudot. Liturgiarum collectio, II. P. 589.

⁸ Ὑμνοδία. Σ. 49, 91.

⁹ История гимна «Достойно и праведно есть» в русских служебниках является примером, иллюстрирующим постепенность, с какой происходило оформление анафоры гимнами вообще. После того как этот гимн был внесен в 1655 году, во всех последующих изданиях служебника он в литургии Василия Великого сохранялся, очевидно, из-за пространности текста этой анафоры. В литургии же Иоанна Златоуста он был сохранен безоговорочно только в издании 1658 года. В изданиях 1667 и 1668 годов в тексте Служебника дано только «Достойно и праведно», дальнейший же текст гимна вынесен на поле листа, напечатан петитом и поставлен в скобках. В изданиях 1670, 1676, 1684 и 1688 годов вынесенное в предыдущих на поле листа внесено в текст, но поставлено в скобки, очевидно как необязательное для пения. И только начиная с издания 1693 года гимн приводится полностью без скобок.

У Василия Великого: «Достоинно и праведно и лепо великолепию Твоему, Тебе благодарити, Тебе славити, воистинну сущаго Бога, и Тебе приносить сердцем и духом смиренным словесную службу нашу; яко Ты еси даровавый нам познание Тебе. И кто доволен возглаголати силы Твоя, слышаны сотворити хвалы Твоя, или поведати чудеса Твоя во всякое время? Владыко всех, Господи небесе и земли и всея твари, видимыя же и невидимыя, седяй на престоле славы и призираяй бездны, безначальне, невидиме, Отче Господа нашего Иисуса Христа и Спасителя, Иже есть образ Твоея благодати, печать равнообразная, в Себе показуяй Тя, Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная премудрость, живот, освящение, сила, свет истинный, Имже Дух Святыи явися, Дух истины, сыноположения, обручение будущаго, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения, от Негоже вся тварь, словесная же и умная, укрепляема Тебе присносущное воссылает славословие, яко всяческая работна Тебе. Тебе ангели, архангели, престолы, господствия, начала, власти, силы и многоочитии херувими, Тебе предстоят окрест серафими, шесть крил единому и шесть крил единому, двема убо покрывают лица своя, двема же ноги, и двема летающе, взывают един ко другому непрестанными усты, немолчными славословеньми победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще: „Свят”.

Свят еси воистинну, и несть меры великолепию святыни Твоея, яко правдою и судом истинным вся навел еси на ны; создав человека, персть от земли, и образом, Боже, почет, положил еси его в рай сладости, бессмертие жизни и наслаждение благ в соблюдении заповедий обещав ему; но преслушавша Тебе, истиннаго Бога, и прелестию змиевою привлекаяся, умервщлена же прегрешеньми, изгнал еси его праведным Твоим судом от рая в мир сей, и отвратил еси в землю, от неяже взят бысть, устрояя ему еже от пакибытия спасения, в Самом Христе Твоем; не бо отвратился еси создания Твоего в конец, еже сотворил еси, Блаже, но посетил еси многообразне, ради милосердия милости Твоея; пророки послал еси, сотворил еси силы святыми Твоими, в коемждо роде благоутодившими Тебе; закон дал еси в помощь, ангелы поставил еси хранители; егда же прииде исполнение времен, глагола еси нам Сыном Твоим, Имже веки сотворил еси, Иже Сый сияние славы Твоея и начертание Ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение нещцева еже быти равен Богу, но Бог сый превечный, на земли явися и человеком споживе, и от Девы святыя воплощься, зрак раба приемь, сообразен телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит славы Своея;

понеже человеком грех вниде в мир, и грехом смерть, благоволи Единородный Твой Сын, в недрах Тебе Отца, быв от жены, осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся во Христе; и пожив в мире сем, дав повеления спасительная, оставив прелести идольския, приведе в познание истиннаго Бога, стяжав нас Себе люди избранны, царское священство, язык свят, и очистив водою, и освятив Духом Святым, даде Себе измену смерти, в нейже держими бежом, продани под грехом; и сошед крестом во ад, да исполнит Собою вся; и воскрес в третий день и путь сотворив всякой плоти, зане не бяше мощно держиму быти тлением Начальнику жизни, бысть Начаток умерших, перворожден из мертвых, да будет Сам во всех первенствуяй; и восшед на небеса, седе одесную величества Твоего на высоких, Иже и приидет воздати комуждо по делом его. Остави же нам воспоминания спасительнаго Своего страдания сия, яже предложим по Его заповедем.

Хотя бо изыти на вольную и приснопамятную и животворящую Свою смерть, в ночь, в нюже предаше Себе за живот мира, приемь хлеб на святыя Своя и пречистыя руки, показав Тебе, Богу и Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек: „Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов”. Подобне и чашу от плода лознаго приемь, растворив, благодарив, благословив, освятив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек: „Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание; елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете”.

Сего ради, Владыко пресвятый, и мы грешнии и недостойнии раби Твои, сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли, но ради милости Твоея и щедрот Твоих, яже излиял еси богато на ны, дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику; и предложше вместообразная святаго Тела и Крове призываем, Святе святых, благоволением Твоея благости приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая Дары сия, и благословити я, и освятити и показати хлеб убо сей честное Тело Самаго Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чашу же сию честную Кровь Самаго Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излианную за живот мира.

Нас же всех, от единаго хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единаго Духа Святаго причастие; и ни единаго нас

в суд или во осуждение сотвори причаститися Святаго Тела и Крове Христа Твоего; но да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими: праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся».

Анафора Иоанна Златоуста:

«Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклоняться во всяком месте владычества Твоего; Ты бо еси Бог неизреченен, неведомь, невидимь, непостижимь, присно сый, такожде сый Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой; Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия восставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго, о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеевних, бывших на нас. Благодарим Тя и о службе сей, юже от рук наших прияти изволил еси, аще и предстоят Тебе тысящи архангелов, и тьмы ангелов, херувими и серафими, шестокрилатии, многоочитии, возвышающиися пернатии, победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще: „Свят”.

С сими и мы блаженными силами, Владыко Человеколюбче, вопием и глаголем: „Свят еси и пресвят, Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой; свят еси и пресвят, и великолепна слава Твоя, Иже мир Твой тако возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единороднаго дати, да всяк верующий в Него не погибнет, но имать живот вечный; Иже пришед и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в нюже предаешися, паче же Сам Себе предаеше за мирский живот, приемь хлеб во святыя Своя и пречистыя и непорочныя руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек: „Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов”. Подобне и чашу по вечери, глаголя: „Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов”. Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, Второе и славное пришествие, — еще приносим Ти словесную сию и бескровную службу, и просим и молим и мили ся деем: ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащия Дары сия и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым, якоже быти

причащающимся во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение».

Перейдем к рассмотрению анафоры Римско-Католической Церкви, которая после Тридентского Собора 1563 стала обязательной для всех поместных католических Церквей. В левом столбце дается ее текст на латинском языке по «*Missale Romanum*» (издания 1902 года), в правом — на русском языке (перевод мой. — *Н. У.*).

В римско-католической анафоре префацио — не стабильная часть. Сохраняя в целом значение древнехристианских евхаристических доксологий, она представляет большое количество вариантов, в которых указывается значение того или иного праздника, в который совершается данная месса. Существование для разных праздников особых префацио было свойственно не только древней римской анафоре, но и медиоланской¹, мозарабской², галликанской³ (о подобных вставках в эпиклезис было сказано выше). Сакраментарий папы Льва Великого содержит 267 префацио, хотя он неполный⁴. Они занимают видное место в Сакраментарии папы Геласия I⁵, так что древняя общецерковная форма префацио служила своего рода рамой (по выражению Й. Юнгмана), куда вставлялось воспоминание о том или ином священном событии, в связи с которым совершалась месса⁶. По существу эти праздничные или памятные вставки в анафору представляют то же, что в византийской литургии пение тропарей и кондаков по малом входе. В приводимой ниже анафоре дано префацио, читаемое во все праздники и дни, которые не имеют собственных префацио, а также в дни поминовения усопших⁷.

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper, et ubique gratias agere: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: per Christum Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Coeli, coelorumque Virtutes, ac beata

Воистину достойно и праведно есть, пристойно и спасительно, чтобы мы Тебя всегда и везде благодарили, Святыи Господи, Отче всемогущий, вечный Боже, чрез Христа, Господа нашего. Чрез Которого Твое величие хвалят ангелы, почитают господства, трепещут силы. Небеса

¹ *Daniel*. Codex Liturgicus, I. P. 78. || ^{2,3} *Ibid.* P. 79.

⁴ *Jungmann*. The early Liturgy. P. 301. || ⁵ *Ibid.* P. 302. || ⁶ *Ibid.* P. 301.

⁷ *Missale Romanum*. P. 243.

Seraphim, socia exultatione con-
celebrant. Cum quibus et nostras
voces, ut admitti jubeas, deprecamur,
supplici confessione dicentes.

Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus
Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli
et terra gloria tua. Hosanna in excelsis.
Benedictus qui venit in nomine Domini.
Hosanna in excelsis.

Дальнейший текст анафоры стабилен и потому называется каноном мессы.

Te igitur clementissime Pater,
per Jesum Christum Filium tuum,

Dominum nostrum, supplices
rogamus ac petimus, uti accepta
habeas et benedicas haec dona,
haec munera, haec sancta sacrificia
illibata, in primis quae tibi offerimus
pro Ecclesia tua sancta catholica,
quam pacificare, custodire,
adunare et regere digneris
toto orbe terrarum, una cum famulo
tuo Papa nostro N., et antistite nostro N.,
et omnibus orthodoxis, atque catholicae
et apostolicae fidei cultoribus.

Memento Domine famulorum
famularumque tuarum N. N. et
omnium circumstantium, quorum
tibi fides cognita est et nota devotio,
pro quibus tibi offerimus, vel qui
tibi offerunt hoc sacrificium laudis
pro se, suisque omnibus, pro
redemptione animarum suarum
pro spe salutis et incolumitatis
suae, tibi que reddunt vota sua
aeterno Deo vivo et vero.

и совершенства небес и блаженные серафимы в общем ликовании празднуют. С ними да будут приняты, молимся, и наши голоса, с благоговением говорящие:

«Свят, Свят, Свят, Господь Бог Саваоф! Полны суть небеса и земля славы Твоея. Осанна в вышних! Благословен Грядый во имя Господне. Осанна в вышних!»

Итак, милостивейший Отче, через Иисуса Христа, Сына Твоего, Господа нашего, смиренно молим и просим Тебя, приими и благослови сии дары, сии приношения, сии святые непорочные жертвы, которые приносим Тебе во первых за Твою Святую вселенскую Церковь, которую благоволи умирить, охранять, соединить и управлять по всей земле, вместе с служителем Твоим Папою нашим (имярек), и Владыкою нашим (имярек), и всеми православными, проповедниками кафолической и апостольской веры.

Помяни, Господи, рабов и рабынь Твоих (имярек) и всех присутствующих, вера которых известна и благочестие которых Тебе ведомо, за которых мы приносим Тебе или которые приносят Тебе сию жертву хвалы за себя и всех своих, во искупление своих душ, в надежде спасения и благополучия своего, и воздают обеты свои

Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum: Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Syxti, Cornelli, Cypriani, Laurentii, Chrysoconi, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani, et omnium Sanctorum tuorum, quorum meritis, precibusque concedas, ut in omnibus protectionis, tuae muniamur auxilio. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus Domine, ut placatus accipias, diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Quam oblationem tu Deus in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis

Тебе, вечному, живому и истинному Богу.

Пребывая в общении и улаживая память, во первых Преславной Приснодевы Марии, Матери Бога и Господа нашего Иисуса Христа, также блаженных апостолов и мучеников Твоих Петра и Павла, Андрея, Иакова, Иоанна, Фомы, Иакова, Филиппа, Варфоломея, Матфея, Симона и Фаддея, Лина, Клита, Климента, Сикста, Корнилия, Киприана, Лаврентия, Хрисогона, Иоанна и Павла, Космы и Дамиана и всех святых Твоих, заслугами и молитвами которых даруй нам во всем ограждение помощи Твоего Промысла. Через Того же Христа Господа нашего. Аминь.

Итак, сие приношение смирения нашего, но и всей Церкви Твоей, молим Тебя, Господи, милостиво прими, и дни наши устрой в мире Твоем, и благоволи избавить нас от вечного осуждения и сопричислить к стаду избранных Твоих. Через Христа Господа нашего. Аминь.

Сие приношение Ты, Боже, молим, сподоби соделать всецело благословенным, приемлемым, угодным, разумным и благоприятным; да станет оно нам Телом и Кровию возлюбленного Сына Твоего Господа нашего Иисуса Христа.

Который накануне дня Своих страданий взял хлеб в святые и досточтимые Свои руки и, воззрев к небу, к Тебе, Богу Отцу Своему всемогущему, возблагодарив Тебя,

suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum:

Simili modo postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.

Unde et memores Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae Majestati tuae, de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justii Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahamae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu Divinae

благословил, преломил и подал ученикам Своим, говоря: «Приимите и ядите от сего все, ибо сие есть Тело Мое».

Подобным образом после вечера, взяв и сию преславную чашу в святые и досточтимые руки Свои, также возблагодарив Тебя, благословил и подал ученикам Своим, говоря: «Приимите и пейте от нее все, ибо она есть чаша Крови Моей, Нового и вечного Завета, тайна веры, которая за вас и за многих изливается во оставление грехов.

Всякий раз, когда сие творите, творите в Мое воспоминание».

Посему и мы, Господи, рабы Твои и народ Твой святой, памятуя благословенное страдание и воскресение от преисподних и славное на небо вознесение Того же Христа, Сына Твоего, Господа нашего, приносим преславному Величеству Твоему от Твоих благ и даров жертву чистую, жертву святую, жертву непорочную, хлеб святой вечной жизни и чашу вечного спасения.

Благоволи воззреть на сие милостивым и светлым оком и приими, как сподобил принять дары отрока Твоего праведного Авеля и жертву патриарха нашего Авраама, и то, что принес Тебе первосвященник Твой Мелхиседек, святое жертвоприношение, непорочную жертву.

Усердно молим Тебя, Всемогущий Боже, да будет принесено сие руками святого ангела Твоего на горный жертвенник Твой, пред

Majestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsi Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris, cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus: cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia, et omnibus sanctis tuis, intra quorum nos consortium, non aestimator menti, sed veniae quaesumus largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.

Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis.

Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria.

Per omnia saecula saeculorum.

лице Божественного Величества Твоего, дабы всякий раз, причащаясь святейшего Тела и Крови Сына Твоего, мы исполнялись всякого небесного благословения и благодати. Через Того же Христа Господа нашего. Аминь.

Помяни еще, Господи, рабов и рабынь Твоих (имярек), которые предварили нас со знамением веры и почивают сном мира. Молим, Господи, даруй им и всем во Христе почивающим место прохлады, света и покоя. Через Того же Христа Господа нашего. Аминь.

И нам, грешным рабам Твоим, уповающим на обилие милости Твоей, благоволи даровать некоторую часть и общение с Твоими святыми апостолами и мучениками: с Иоанном, Стефаном, Матфием, Варнавою, Игнатием, Александром, Марцеллином, Петром, Фелицитатою, Перпетуей, Агафией, Луцией, Агнессой, Цецилией, Анастасией и всеми святыми Твоими, в сообщество которых приими нас, молим Тя, не как воздаятель за заслуги наши, но как податель отпущения. Через Христа Господа нашего.

Через Которого, Господи, всегда творишь все сии блага, освящаешь, животворишь, благословляешь и подаешь нам.

Через Него и с Ним и в Нем, Тебе Богу Отцу Всемогущему, в единении со Святым Духом, всякая честь и слава.

Через все века веков.

Если для анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста наукой установлены их архетипы (для первой — так называемая египетская редакция литургии Василия Великого, а для второй — «Анафора двенадцати апостолов», употребляемая иногда яковитами, маронитами и униатами), то для римско-католической анафоры такой архетип не находится, а для первой половины ее (до «*Hanc igitur*») не имеется даже родственного источника, который мог бы быть использован при изучении этой анафоры. Поэтому Й. Юнгман, приступая к обзору истории римской мессы до Григория Великого, начал его словами: «Начало латинской мессы в Риме окутано неясностью. В то время как мы довольно хорошо информированы о форме литургии, как она совершалась на Востоке, благодаря „Апостольскому преданию“ Ипполита, к описанию мессы в этот же период мы можем прийти только путем гипотетической реконструкции»¹.

Особенностями римско-католической анафоры, смущавшими ученых и вызвавшими ряд гипотез, являются: произнесение установительных слов Господа между ходатайственными молитвами, повторения о приношении даров и неоднократное появление в тексте фразы «*Per Christum Dominum nostrum*», которая восходит к глубокой христианской древности, является молитвенной формулой, не унаследованной от иудаизма, а собственно христианского происхождения². Этой формулой, как видно из «Апостольского предания», в Риме еще во время Ипполита завершалась не только анафора, но и другие благословения³.

Эти заключительные формулы как бы разрывают анафору на части. К тому же в анафоре имеется несколько тирад, повторяющих предыдущие. Создается впечатление, что традиционные элементы анафоры в данном случае смешаны и расположены в беспорядке. Это особенно бросается в глаза при сопоставлении данной анафоры с анафорой Ипполита. Если допустим, что современная римско-католическая анафора происходит от анафоры Ипполита, то в таком случае будет непонятно, каким образом из литературно слаженной молитвы Ипполита с ясно выраженной дедукцией мысли и лаконичным языком изложения могло получиться такое смешение, тем более если учесть, что этот вид римско-католическая анафора имеет уже в Сакраментарии папы Геласия (492—496), т. е. менее чем через 300 лет после Ипполита.

¹ *Jungmann*. The early Liturgy. P. 288.

² *Baumstark*. Comparative Liturgy. P. 68.

³ *Botte*. La Tradition de Saint Hippolyte. P. 16, 22, 26, 64, 76.

По этому поводу Л. Буйэ пишет: «Канон этот представляет совершенно другую структуру, чем анафора Ипполита, и составлен он совершенно иначе. Мы имеем дело не с одной непрерывной молитвой, но с последовательной цепью молитв. С формой Ипполита это не имеет ничего общего. Для тех, кто мыслит, что „Апостольское предание” (разумеется анафора Ипполита. — Н. У.) представляет текст, который в свое время употребляли римляне, может быть только один вывод, а именно что современная римская анафора представляет результат невероятного расчленения, распада, где все дезорганизовано и находится в соединении со случайными элементами, сломавшими стройное единство, какое — как думали — представляла собой с самого начала римская анафора»¹.

Так именно считали в начале нашего века литургисты П. Дреус и А. Баумштарк. Первый пытался реконструировать древнюю римскую анафору посредством перестановки ее тирад² и сопоставлением реконструированной с alexandрийскими анафорами доказать ее древность. По мнению Дреуса, такую перестановку сделал папа Геласий³ под влиянием Александрийского патриарха Иоанна Талайи, который в конце V века жил в Риме⁴. А. Баумштарк относил к римской анафоре три редакции: древнейшую, редакцию папы Льва Великого (440—461) и редакцию папы Григория Великого (590—604)⁵. Исследование опять же сводилось к перетасовке тирад применительно к конструкции alexandрийской литургии. Результаты исследования оказались неубедительными.

Из ученых нашего времени Л. Буйэ считает, что первые пять тирад анафоры: 1) «Vere dignum», 2) «Sanctus», 3) «Te igitur», 4) «Memento Domine», 5) «Communicantes» — представляют утреннюю молитву евреев тефиллах (tefillah), унаследованную римскими христианами от их предков и переосмысленную в евхаристическую молитву⁶. Следующие две тирады — «Hanc igitur» и «Quam oblationem» — Л. Буйэ называет первым эпиклезисом по отношению к последующим далее тирадам «Supra quae» и «Supplices Te rogamus», составляющим второй эпиклезис. В этом он видит сходство римской анафоры с анафорой апостола Марка⁷. Но это сходство относительное. В анафоре апостола Марка два эпиклезиса, но первый, который положен после префации и интерцессии, — нисходящий. За ним следуют

¹ Bouyer. Eucharist. P. 187.

² Dreus. Untersuchungen. S. 26. || ³ Ibid. S. 36. || ⁴ Ibid. S. 38.

⁵ Baumstark. Die Messe.

⁶ Bouyer. Op. cit. P. 228—236. || ⁷ Ibid. P. 215—216, 237.

«Санктус», анамнесис и эпиклезис восходящий. Но вопрос не в разновидностях эпиклезиса, а в том, что «Hanc igitur» и «Quam oblationem» представляют две тирады, из которых первая заканчивается формулой «Per Christum Dominum nostrum. Amen». Если это один эпиклезис, то почему он разделен формулой, которой в Римской Церкви завершали разные благословения (не только анафору)? Этот вопрос у Л. Буйэ остается открытым.

Вопрос разрешится, если мы сопоставим вызывающую недоумение тираду «Quam oblationem» и последующие за ней «Qui pridie» и «Unde et memores», которым в анафоре придается значение анамнесиса, а также тирады «Supra que» и «Supplices Te rogamus», представляющие второй эпиклезис, с текстом части анафоры Амвросия Медиоланского, который он приводит в катехизаторских поучениях «De sacramentis».

Вот этот текст: «Соделай нам сие приношение начертанным, разумным, благоприятным, которое есть образ Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, Который накануне страданий взял в Свои святые руки хлеб, воздев очи к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий вечный Боже, возблагодарив, благословив, преломил его и раздал апостолам и ученикам Своим, говоря: „Приимите, ядите от него все, ибо сие есть Тело Мое, ломимое за многих” [Лк. 22, 19]. Подобно и чашу после вечери накануне страданий, вознеся к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий, вечный Боже, возблагодарив, дал ученикам, говоря: „Приимите и пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя [Мф. 26, 27]. [...] Всякий раз, когда будете это делать, делайте в Мое воспоминание, пока Я не приду” [1 Кор. 11, 26]. Поэтому, воспоминаемая славнейшие страдания Его и воскресение из мертвых и вознесение на небо, приносим Тебе сию непорочную жертву, жертву разумную, жертву животворящую, сей хлеб святой и чашу жизни вечной. И просим, и молим, да приимешь сие приношение в пренебесный Твой жертвенник руками ангелов Твоих, как изволил принять дары отрока Твоего праведного Авеля, и жертву патриарха нашего Авраама, и что принес Тебе первосвященник Мелхиседек»¹.

Текст медиоланской анафоры значительно компактнее текста римской, но в нем содержится то, чему посвящены вышеупомянутые пять тирад римской анафоры. То, что говорит Амвросий вначале («Соделай нам сие приношение начертанным, разумным, благоприятным, которое есть образ Тела и Крови Господа нашего Иисуса

¹ Амвросий Медиоланский. [De sacramentis], IV, 21–22, 26–27.

Христа»), по существу означает то же самое, что сказано в тираде римской анафоры «*Quam oblationem*» («Молим Тебя, Боже, сподобить это приношение соделать всецело благословенным, приемлемым, угодным, разумным и благоприятным; да станет оно нам Телом и Кровью возлюбленного Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа»).

Слова медиоланской анафоры «Который накануне страданий взял в Свои святые руки хлеб, воздев очи к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий, вечный Боже, возблагодарив, благословив, преломил его и раздал апостолам и ученикам Своим, говоря: „Приимите, ядите от него все, ибо сие есть Тело Мое, ломимое за многих“. Подобно и чашу после вечери накануне страданий; вознеся к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий, вечный Боже, возблагодарив, дал ученикам, говоря: „Приимите и пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя. Всякий раз, когда будете это делать, делайте в Мое воспоминание, пока Я не приду“» — это почти дословное изложение тирады «*Qui pridie*».

Слова св. Амвросия «поэтому, вспоминая славнейшие страдания Его, и воскресение из мертвых, и вознесение на небо, приносим Тебе сию непорочную жертву, жертву разумную, жертву животворящую, сей хлеб святой и чашу жизни вечной» текстуально близки тираде «*Unde et memores*».

Слова Амвросия «и просим, и молим, да приимешь сие приношение в пренебесный Твой жертвенник руками ангелов Твоих, как изволил принять дары отрока Твоего праведного Авеля, и жертву патриарха нашего Авраама, и что принес Тебе первосвященник Мелхиседек» соответствуют сказанному в тирадах «*Supra que*» и «*Supplices Te rogamus*», с той разницей, что в медиоланской анафоре сначала упоминались ангелы, приносящие жертву в пренебесный жертвенник, а затем — ветхозаветные праведники, чьи жертвы были приняты Богом, в римской же сначала упоминаются те же ветхозаветные праведники, а затем следует просьба о принятии Богом приношения Церкви руками ангела. Короче говоря, часть римской анафоры, начиная с тирады «*Quam oblationem*» и кончая тирадой «*Supplices Te rogamus*», составляет единое целое и, как таковое, заканчивается уже встречавшейся выше формулой «*Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen*».

Далее следует тирада «*Memento etiam*», представляющая молитву за умерших. Ее слова «*cum signo fidei*» («со знаменем веры»), выражающие древнехристианский взгляд на смерть как на переход в место

покою, указывают на раннее происхождение этой тирады¹. К ней позднее было сделано дополнение «Nobis quoque»². В отличие от тирады «Communicantes», здесь упоминаются только мученики Игнатий Богоносец, Александр, Марцеллин, Петр, о которых мало что известно, затем — африканские мученицы Фелицитата и Перпетуя, две сицилийские — Агата и Люция, две римские — Агнесса и Цецилия [, затем] — Анастасия, уроженка Рима, замученная в Иллирике, известная в месяцеслове под именем Узорешительницы. Завершение анафоры поминовением усопших в вере и мучеников являлось хорошим финалом молитвы, указывавшим на эсхатологический характер Евхаристии и напоминавшим о ее значении как сораспятия Христу. Анафора завершается произнесением формул «Per quem», «Per Ipsum», «Per omnia».

Образование римской анафоры было своеобразным. Если анафоры Сарапиона Тмуитского, Климентовой литургии, литургии Василия Великого, Иоанна Златоуста, Нестория и другие представляли авторскую редакцию более ранних анафор, то установить имя составителя римской анафоры невозможно. «Назвать имя этого автора, — говорит Й. Юнгман, — было бы бесперспективной затеей»³. Был ли он вообще? Так можно сказать, потому что эта анафора образовалась не путем редактуры, а посредством «механического» дополнения старого новым. Те первые тирады ее, которые Л. Буйэ называет еврейским тефиллахом, приспособленным для совершения Евхаристии, еще в начале нашего столетия проф. И. Карабинов определил как примитивную анафору, восходящую к той поре, когда доксологии составляли главное содержание евхаристических молитв и когда другие элементы анафоры еще не выкристаллизовались⁴. «Vere dignum» — это префацию той древней примитивной анафоры. К нему примыкает «Санктус». В одной тираде «Te igitur» содержатся в простейшем изложении восходящий эпиклезис «Смирненно молим и просим Тебя, приими и благослови сии дары, сии приношения, сии святые непорочные жертвы» и интерцессию как молитва за Церковь при отсутствии анамнесиса. Позднее в эту тираду были внесены моление за папу, местного епископа и клир и отдельная тирада «Memento Domine» за народ, по существу представляющая продолжение предыдущей со слов «Imprimis quae Tibi

¹ Jungmann. Missarum solemnina. P. 66.

² Bouyer. Eucharist. P. 241.

³ Jungmann. Op. cit. P. 72–73.

⁴ Карабинов. Анафора. С. 148–149.

offerimus». Появление в анафоре «Memento Domine» относят к началу V века¹. Позднее, ко времени папы Льва Великого, появилась тирада «Communicantes»² с поминовением святых, но все это были лишь дополнения, а не редакция древнейшего префацио. Время появления «Hanc igitur» неизвестно³. Проф. И. Карабинов высказал предположение, что эта тирада появилась в связи с последующими, близкими по содержанию с анафорой св. Амвросия, и ее назначением было подчеркнуть, что таинство совершается не ради возвышенных молитв предстоятеля, а благодаря сказанному Господом на Тайной вечере о том, что хлеб и вино есть Тело и Кровь Его⁴. «Каким образом этот хлеб может быть Телом Христа? Какими словами и чьими речами совершается освящение?» — спрашивает Амвросий и отвечает: «Господа Иисуса! Все же прочее, что существует возвышенное и что произнесено священнослужителем, — хвала Богу, возносимая молитва, ходатайство за народ, за царей, за прочее — все делается, чтобы быть достойным совершаемого таинства, но священник совершает его не своими словами, но словами Господа. Только слово Господа совершает таинство»⁵. Префацио, возникшее на основе доксологий тевфиллаха, не отражало того, что говорит о Евхаристии св. Амвросий. Нужно было оттенить разницу евхаристического богословия посленикейского периода от богословия иудео-христианского. Тирадой «Hanc igitur» устанавливается этот рубеж в самой евхаристической молитве, что дало основание западным богословам позднее рассматривать первую половину тирады «Te igitur» как «предэпиклезу». Я затрудняюсь сказать, внесены ли были в римскую анафору тирады «Quam oblationem», «Qui pridie», «Unde et memores», «Supra quae», «Supplicites Te rogamus» под влиянием медиоланской или, наоборот, Амвросий комментировал анафору под влиянием римской Евхаристии. Я не располагаю нужной литературой, чтобы углубить этот вопрос.

Амвросий говорил катехизаторские поучения в 390 году, а «Quam oblationem», «Qui pridie» и «Unde et memores» становятся известными в римской анафоре в начале V века⁶. С другой стороны, таинственный образ Мелхиседека, упоминаемый в «Supra quae», комментируется в одном анонимном трактате 375 года⁷. О тираде же «Supplicites Te rogamus» известно, что папа Лев Великий дополнил ее словами

¹ Jungmann. Op. cit. P. 70. || ^{2,3} Ibid. P. 71.

⁴ Карабинов. Указ. соч. С. 152.

⁵ Амвросий Медиоланский. De sacramentis, IV, 14.

⁶ Jungmann. Op. cit. P. 70. || ⁷ Ibid. P. 66.

«Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam»¹. Возможно, что эти тирады, целью которых было углубление евхаристического богословия и усиление наибольшей молитвенной выразительности анафоры, вносились постепенно, с известной литературной обработкой в стиле древнего префацио, которое сохранялось в первоначальном виде.

О значении тирад «Memento etiam», «Nobis quoque» говорилось выше. Заметим, что они существовали в анафоре еще до времени папы Льва, т. е. до 440 года².

Римско-католическая анафора — подлинно римская. Она создавалась в первые века жизни Церкви тамошними христианами еврейского происхождения, и Рим IV—V веков дополнял ее по мере углубления богословия, не касаясь ее первоначального текста. Это, разумеется, не означает изолированности римской литургической жизни от жизни других Церквей и отсутствия частичных заимствований Римом литургических традиций этих Церквей, в частности Александрийской.

Более того, римское происхождение этой анафоры подтверждается ее литературным изложением, где часто употребляются «двойные» обороты речи, например: «rogamus ac petimus»; «accepta habeas et benedicas»; «catholicae et apostolicae fidei»; «sanctas ac venerabiles manus»; «de tuis donis ac datis»; трехчленная и даже четырехчленная и пятичленная характеристика атрибутов, например: «hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam» (речь идет о сакраментальном значении Евхаристических Даров); «pacificare, custodire, adunare et regere digneris tōto orbe terrarum» (речь идет о деятельности Церкви в мире); «benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem que» (речь идет о евхаристическом приношении). Это стиль классического латинского языка древнего Рима. При многословности характеристик атрибутов он сохраняет свойственную ему юридическую точность и лаконичность, в то время как предмет речи анафоры — христианский и образы — библейские.

¹ Jungmann. Missarum solemnina. P. 66. || ² Ibid. P. 71.



ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЕВХАРИСТИИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ РАСХОЖДЕНИЙ

Церковь со времени апостольского верила и учила, что в Евхаристии христиане причащаются не обычного хлеба и вина, но Тела и Крови Христа. «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» — писал апостол Павел к коринфянам (1 Кор. 10, 16). Поэтому же апостол предупреждал: «Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор. 11, 27–30). Если бы апостол не придавал евхаристическим хлебу и чаше значения Тела и Крови Христовых и понимал само причащение не более как благочестивое подражание Тайной вечере, то его слова «оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» были бы излишними.

Через всю святоотеческую письменность красной нитью проходит мысль, утверждающая, что евхаристические хлеб и вино являются плотью и кровью Иисуса Христа. Об этом неоднократно пишет Игнатий Богоносец. «Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида, и питья желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная», — писал он к римским христианам¹. В письме к филиладельфийцам он говорит: «Старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в соединении с Кровью Его»². Смирнянам он пишет, что еретики «удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не веруют, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа»³.

¹ *Игнатий Богоносец*. Послание к римлянам, VII.

² *Он же*. Послание к филиладельфийцам, IV.

³ *Он же*. Послание к смирнянам, VII.

Иустин Мученик писал: «Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как воплотившийся во славу Божию Иисус Христос, Спаситель наш, имел и плоть и кровь для спасения нашего, так, по нашему учению, и эта евхаристическая пища, от которой чрез превращение питается наша кровь и плоть, по силе молитвенных слов, Им изреченных, есть Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса»¹. Иринеи Лионский, объясняя слова апостола Павла «мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5, 30), говорит: «И эта плоть питается от чаши Его, которая есть Кровь Его, и растет от хлеба, который есть Тело Его. И как виноградное дерево, посаженное в землю, приносит плод в свое время или пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстает силой Духа Божия, все содержащего, а это потом, по премудрости Божией, идет на пользу человека и, принимая Слово Божие, становится Евхаристией, которая есть Тело и Кровь Христовы, так и питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца, Который это смертное облакает бессмертием и тленному даром дает нетление»².

Вера Церкви в значение Евхаристических Даров как Тела и Крови Христовых отражена в той или иной форме во всех анафорах, включая анафоры еретиков Нестория³, Севира⁴, Диоскора⁵.

Иоанн Златоуст посвятил церковному пониманию Евхаристии несколько гомилий. В гомилии LXXXII на Евангелие Матфея он говорит: «Христос не предал нам ничего чувственного, но все духовное, только в чувственных вещах. Так и в крещении чрез чувственную вещь — воду — сообщается дар, а духовное действие состоит в рождении и возрождении, или обновлении. Если бы ты был бестелесен, то Христос сообщил бы тебе сии дары бестелесно, поелику же душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает Он тебе чрез чувственное. Сколь многие ныне говорят: „Желал бы я видеть лицо Христа, образ, одежду, сапоги!“ Вот ты видишь Его, прикасаешься к Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видеть одежды Его, а Он дает тебе не только видеть Себя, но и касаться, и вкушать, и принимать внутрь. Итак, никто не должен приступать с небрежением, никто с малодушием, но все с пламенной любовью, все с горячим усердием и бодростью.

¹ *Иустин Философ*. I Апология, LXVI.

² *Иринеи*. ПЕ V, 11, 3* [ПЕ V, 2, 3].

³ *Renaudot*. Liturgiarum collectio, II. P. 633. || ⁴ *Ibid.* P. 325. || ⁵ *Ibid.* P. 290.

Ибо если иудеи ели агнца с готовностью, стоя и имея сапоги на ногах и жезлы в руках, то гораздо более тебе должно бодрствовать, потому что они готовились идти в Палестину, посему и имели вид путешественников, а ты готовишься идти на небо»¹.

В гомилии XLVI на Евангелие Иоанна Златоуст говорит: «Итак, чтобы не любовью только, но и самим делом нам сделаться ими (членами плоти Христовой), мы должны соединиться с этой плотью. А это бывает чрез пищу, которую (Христос) даровал, желая показать нам ту сильную любовь, какую Он имеет к нам. Для того Он смешал Самого Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с главою. И это есть доказательство самой сильной любви... вводя нас в большее содружество с Собой и показывая Свою любовь к нам. Он представил желающим не только видеть Его, но и осязать и есть, вонзая зубы в Плоть и соединяться, и исполнять всякое желание... Часто родители отдают детей своих на вскормление другим; а Я, говорит (Спаситель), не так, но питаю вас Своей Плотью и Самого Себя предлагаю вам, желая, чтобы все вы были благородны, и подавая вам благие надежды на будущее. Ибо Кто отдал вам Самого Себя здесь, Тот тем более сделает для вас там, в будущем. Я восхотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови, и эту Плоть и Кровь, чрез которые Я сделался сокровным с вами, Я опять преподаю вам»².

В гомилии XLVII на Евангелие Иоанна Златоуст, объясняя смысл слов Иисуса Христа «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье» (Ин. 6, 55), говорит: «Что значат эти слова? Ими Он хочет или сказать то, что Плоть Его есть истинное брашно, спасающее душу, или же уверить их в сказанном, так чтобы они не считали слов Его загадкой и притчей, но знали, что непременно должно есть Его Тело. Далее говорит: „Ядущий Мою Плоть... пребывает во Мне” [стих 56]; этим показывает, что такой человек соединяется с Ним»³. Далее Златоуст задает вопрос: «Разве Его Плоть не есть плоть? Без сомнения — плоть. Как же Он сказал: „Плоть не пользует ничтоже?” [стих 63]? Это Он сказал не о Своей Плоти, отнюдь нет, но о тех, которые Его слова понимают чувственно. Что же значит понимать чувственно? Смотреть на предметы просто и не представлять ничего больше — вот что значит понимать чувственно. Но не так должно судить о видимом, а надобно внутренними очами приизирать во все Его

¹ Иоанн Златоуст. Беседа LXXXII на Евангелие Матфея.

² Он же. Беседа XLVI на Евангелие Иоанна.

³ Он же. Беседа XLVII на Евангелие Иоанна.

тайны, — вот это значит понимать духовно. Ведь кто не ест Его Плоти и не пьет Его Крови, не имеет жизни в себе. Как же плоть ничего не пользуется, когда без нее невозможно жить? Не видишь ли, что слова „плоть не пользуется ничтоже” сказаны не о Плоти Его, но о плотском слушании»¹.

В гомилии XXIV на Первое послание к коринфянам Иоанн Златоуст по поводу слов апостола Павла «чаща благословения, которую благословляем, не есть ли причащение Крови Христовой?» [1 Кор. 10, 16] говорит: «Весьма верно и страшно он выразился, а смысл слов его следующий: находящееся в чаше есть то самое, что истекло из ребра Господа, того мы и причащаемся. Чашей благословения назвал ее потому, что мы, держа ее в руках, прославляем Его, удивляемся и изумляемся неизреченному дару, благословляя за то, что Он пролил ее для избавления нас от заблуждения, и не только пролил, но и преподал ее всем нам. Итак, говорит, если ты желаешь крови, то обограй не жертвенник идолов пролитием крови бессловесных, но Мой жертвенник Моей Кровью»².

В беседе IX о покаянии Иоанн Златоуст говорит: «Не думай, что это хлеб, и не считай, что это вино, потому что они не выходят из человека, как прочие виды пищи. Нет, не рассуждай так. Но подобно тому, как воск, соприкасаясь с огнем, ничего из себя не теряет и ничего не получает, так точно думай и здесь, что Тайны срастворяются с сущностью тела. Поэтому, и приступая, не думайте, будто вы принимаете Божественное Тело от человека, а представляйте, что вы принимаете Божественное Тело как бы огонь из клещей самих серафимов, которых видел Исаия, спасительную же Кровь станем принимать, как бы касаясь устами Божественного и пречистого ребра»³. В толковании на 46-й псалом он говорит: «Вкушаем не манну, а принимаем Тело Господа, пьем не воду от камня, а Кровь от ребра Христова»⁴. А в толковании на 123-й псалом говорит, что Христос «Плотию Своею питает тебя, Кровью Своей напояет тебя»⁵.

Во всех случаях Иоанн Златоуст не двусмысленно, но решительно утверждает, что причащающиеся евхаристических хлеба и вина принимают истинное, реальное Тело и Кровь Господа, соединяются через это причащение с Самим Иисусом Христом, Который «растворяет»

¹ Иоанн Златоуст. Беседа XLVII на Евангелие Иоанна.

² Он же. Беседа XXIV на Первое послание к коринфянам.

³ Он же. Беседа IX о покаянии.

⁴ Он же. Беседа на 46 псалом.

⁵ Он же. Беседа на 123 псалом.

в них Свое Тело, делается их братом, а они становятся «сокровными» Ему и через это являются наследниками жизни вечной. Как красноречивый, златоустый оратор Иоанн в некоторых случаях допускает натурализм, например, когда говорит, что Христос «предоставил желающим не только видеть Его, но и осязать и есть, вонзая зубы в Плоть», или когда причащение от чаши называет прикосновением губ к прободенному ребру Спасителя и испиванием Его Крови от этого ребра. Это только прием ораторского красноречия, и из него не следует делать вывода ни о натуралистическом понимании Златоустом таинства Евхаристии, подобном тому, какое возникло на Западе под влиянием учения бенедиктинца Радберта Пасхазия (785–860), ни о спиритуалистическом, абстрактном. Знаменательно, что Иоанн Златоуст в большинстве случаев, говоря о евхаристическом хлебе как о Теле Христовом, употребляет термин ἡ σάρξ, а не τὸ σῶμα. На первый взгляд это два равнозначных слова, но в Священном Писании это не одно и то же.

Господь мог употребить для установления таинства Евхаристии любую пищу, любой продукт питания, «ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим. 4, 4–5). Но Христос избрал для этого хлеб и вино, потому что этим продуктам в еврейской священной символической системе придавалось особое значение. Хлеб являлся символом жизни. И Сам Христос пользовался этим символом, когда говорил о Себе иудеям: «Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру... Я есмь хлеб жизни... Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек» (Ин. 6, 32–33.35.51). Виноградная лоза — символ избранного народа Божия (Ис. 5, 1–6). «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его» (5, 7). В Новом Завете Сам Господь — «истинная виноградная Лоза», а Бог Отец — виноградарь, все же люди, кто пребывает со Христом, — ветви этой Лозы (Ин. 15, 1–6). Чаша вина — прежде всего символ спасения. «Чашу спасения прииму и имя Господне призову» (Пс. 115, 4), но вместе с тем она и символ страданий. «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить?», — сказал Иисус матери сыновей Зеведеевых (Мф. 20, 22). Свои собственные страдания Он тоже назвал чашей: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия... Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф. 26, 39.42; ср. Мк. 14, 36, и Лк. 22, 42).

Хлеб и вино, взятые вместе, — это евр. *bashaq — bišra*, греч. ἡ σὰρξ καὶ τὸ αἷμα, что соответствует славянскому «плоть и кровь» и означает психо-физическую природу человека без того, что Священное Писание называет в человеке образом и подобием Божиим («сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» — Быт. 1, 27–28) или духом («выходит дух его, и он возвращается в землю свою; в тот день исчезают все помышления его» — Пс. 145, 4) и что на богословско-философском языке выражается терминами ἡ ὑπόστασις, *substantia*, а по-русски — личность.

Это еврейское образное выражение несколько раз употребляет апостол Павел. Им он называет человеческую природу Иисуса Христа: «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные» (Евр. 2, 14). Плотью и кровью он называет родственников Иисуса Христа, живших в Иерусалиме, и апостолов, отличая этим их от полученного им откровения Божия. «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, — я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне апостолам» (Гал. 1, 15–17). Он употребляет это выражение, когда указывает на временное свойство этой природы, в отличие от вечной природы духа. «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50). И, наконец, его же он употребил, разграничивая немогущность этой природы и действия злых духов. «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12).

В описании евангелистами-синоптиками установления Господом таинства Евхаристии вместо вместо ἡ σὰρξ (плоть) употреблено τὸ σῶμα (тело) (то же и в описании Тайной вечери в 1 Кор. 11, 24), что имеет несколько иной оттенок сравнительно с собирательным «плоть и кровь». Трудно сказать, является ли это следствием эллинизации еврейской культуры или это позднейший, послеапостольский перевод их текста. Но Иоанн Богослов, писавший Евангелие значительно позднее писаний синоптиков и апостола Павла, употребляет выражение «плоть и кровь». Многозначительным можно назвать то, что σὰρξ и αἷμα он приводит в беседе Господа с иудеями о таинстве Евхаристии, как сказанные Им Самим: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови

Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 53–56).

Если «плоть и кровь» в отношении людей выражают их психо-физическую, недуховную природу, то в отношении Иисуса Христа они означают дифизию Его как Богочеловека, в силу которой Он алкал, жаждал и насыщал малым количеством хлебов многие тысячи людей, утомлялся, скорбел и болел, исцелял больных и одержимых злыми духами, умер на кресте и восстал из гроба, но не выражают Его превечного Божественного бытия и ипостасных свойств.

По учению Златоуста, Сам воплотившийся Сын Божий в Евхаристии предлагает нам ту плоть и кровь, благодаря которым Он сделался родственным нам: «Я восхотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови. И эту плоть и кровь, чрез которые Я сроднился с вами, Я опять преподаю вам» (Πάλιν αὐτὴν ὑμῖν τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα, δι' ἣν συγγενός ἐγενόμην, ἐκδίδωμι)¹. Златоуст говорит, что Христос «Сам питает нас Собственной Кровью» (Αὐτὸς ἡμᾶς τρέφει οἰκείῳ αἵματι) и «мы делаемся одним телом Христа в одной плоти (с Ним. — Н. У.)» (καὶ γεγόναμεν ἡμεῖς Χριστοῦ σῶμα ἐν καὶ σὰρξ μία)². И с этой Плотью Христос вознесся на небо. «Илия, — говорит Иоанн Златоуст, — оставил своему ученику милоть, а Сын Божий, возносясь, оставил нам Плоть Свою. Илия сам остался без милоти, а Христос и нам оставил Плоть Свою, и с нею же вознесся» (Ὁ Χριστὸς καὶ κατέλιπε καὶ ἔχων (σάρκα) ἀνήλθεν)³. Учение строго православное, признающее реальное присутствие в евхаристических хлебе и вине Плоти и Крови Господней и далекое от средневекового, вызвавшего культ поклонения Телу Христову. Поэтому в Православной Церкви священник, преподавая святое Причастие, говорит: «Причащается раб Божий (имярек) честнаго и святаго Тела и Крове Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», но не «причащается раб Божий (имярек) Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа».

Иоанну Златоусту мы обязаны раскрытием православного учения о Евхаристии как никому другому из отцов Церкви. Однако и у других

¹ Иоанн Златоуст. Беседа XLVI на Евангелие Иоанна.

² Он же. Беседа XLVI на Евангелие Матфея.

³ Он же. Беседа LXXXII о статуях.

отцов встречаются высказывания, отражающие всеобщую веру Церкви по этому вопросу. Афанасий Великий писал: «Хотя в одном Писании написано о Божестве Сына и о теле от Марии, которое Сын ради нас понес на Себе, однако же мы, как разумные ученики единого истинного Учителя, распознаем каждое изречение Писания. Посему все речения и дела унижительные разумеи написанными о теле Иисусовом, все же славные письма — о Божестве Слова... О Его теле Давид пророчески говорит от Отчего лица: „Седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих” [Пс. 109, 1]. Через сие-то тело Он соделался и наименован Господь Святителем и Посланником в таинстве, которое преподал нам, говоря: „Сие есть Тело Мое, за вас предаваемое, и Кровь нового, а не ветхого завета, за вас изливаемая”. Божество не имеет ни тела, ни крови, виновником же сего соделался человек от Марии, которого понесло на Себе Божество»¹. «Слово стало плотью, и от Марии Девы произошел человек по нашему подобию... И мы обожаем, причащаясь не тела какого-либо человека, но приемля Тело Самого Слова»².

Объясняя слова Христа «не дадите святая псом, ни пометайте бисер ваших пред свиньями» [Мф. 7, 6], Афанасий говорит: «Бисеров наших — Пречистых Таин — не будем пометать перед людьми, подобными свиньям. Ты говоришь: „И они желают приобщиться святых”. Но они бесстыдные псы и свиньи, валяющиеся в сластолюбии. Поэтому не давай им. Ибо и больные желают воды, но врачи не позволяют им пить, и похитители власти желают царской порфиры, но охраняющие ее, предвидя опасность, не уступают ее. Внемли же и ты, диакон: не давай недостойным порфиры пречистого Тела, чтобы не подпасть тебе ответственности — не по римским законам, но по Владычному слову»³. Это мог сказать только епископ, разделяющий всеобщую веру в реальное присутствие в Евхаристических Дарах «непорочного тела» (τοῦ ἀναμαρτήτου σώματος).

Кирилл Иерусалимский говорил: «Со всей уверенностью будем причащаться сего и как Тела Христова, и как Крови Христовой, потому что под образом хлеба дается тебе тело и под образом вина дается тебе кровь, чтобы, причастившись Тела Христова и Крови Христовой, соделаться тебе стелесником и единокровным Христу. Так делаемся мы Христоносцами, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам... Посему взирай не просто как на хлеб

¹ Афанасий Великий. Слово пространнейшее о вере.

² Он же. Послание к Максиму Философу, II.

³ Он же. Фрагменты на Евангелие Матфея.

и как на вино, потому что, по Владычному изречению, они Тело и Кровь Христовы. Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера... Не по вкусу суди о вещи, но верой удостоверяйся, что сподобился ты Тела и Крови Христовых»¹.

Ефрем Сирин об этом же писал: «Веруешь ли, возлюбленный, что Единородный Иисус Христос ради тебя родился на земле во плоти? Так что же еще предаешься пытливости? Если любопытствуешь, то надобно назвать тебя не верным, но пытливым. Будь простодушно верным, со всей верой причащайся пречистого Тела Владычного, в полном убеждении, что истинно вкушаешь самого Агнца. Тайны Христовы — бессмертный огонь. Посему не будь пытливым, чтобы не опалиться тебе в причащении Таин. Патриарх Авраам небесным ангелам предложил земные яства, и они ели. Великое подлинно чудо — видеть, как бесплотные вкушают на земле предложенные в снесь плоти. Но то, что сотворил для нас Единородный Иисус Христос, Спаситель наш, то превосходит всякий ум и всякое слово: огонь и дух даровал Он нам, телесным, есть и пить, т. е. Тело Свое, а также и Кровь»².

Относительно того, как евхаристические хлеб и вино становятся Плотью и Кровью Господа, мы не находим ответа в святоотеческой письменности. Напротив, у некоторых отцов Церкви наблюдается желание избегать этого вопроса. Тот же Ефрем Сирин пишет: «Я, братья мои, так как не могу понять Господних Таин, не осмеливаюсь идти далее или вновь касаться сих страшных и сокровенных Таин. А если бы и захотел употребить дерзость и стал рассуждать о них, то не в состоянии буду постигнуть Божиих Таин, но окажется, что я дерзок, неразумен и сражаюсь только с воздухом, хотя вовсе не могу осязать его по причине тонкости, потому что они (Тайны) выше моей природы. Напротив, лучше прослаблю Бога Отца, благоволившего через Единородного возлюбленного Сына Своего спасти меня, недостойного грешника, который верует в Него в простоте сердца, избегает пытливости и всякого посягательства, оскорбительного для Бога. Я смертен, из земли земляной, из земляного естества создан по благодати; добровольно сознаю ничтожность своей природы и не хочу входить в исследование о моем Создателе, потому что страшен Непостижимый по естеству»³.

¹ Кирилл Иерусалимский. Слова тайноводственные, IV, 3. 6.

² *Assemani*, [Gr. III]. *Septimo de iis*. Col. 423–424. За неимением труда *И. Ассемани* цитирую по статье *А. Кириллова* «Догматическое учение» (с. 172–173).

³ *Кириллов*. Догматическое учение. С. 168–169.

Об этом же Иоанн Дамаскин пишет: «Как Бог чрез действие Святого Духа сделал все, что сотворил, так и сейчас действие Святого Духа совершает то, что сверхъестественно и что может понять только вера. „Как будет это, — сказала Святая Дева Мария, — когда Я мужа не знаю?“ [Лк. 1, 34] На то архангел Гавриил ответил: „Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя“ [1, 35]. И сейчас ты спрашиваешь: „Как становится хлеб Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовой?“. И я говорю тебе: „Дух Святой сходит и совершает то, что выше слова и знания“»¹.

В святоотеческой письменности не встречается случая, где бы говорилось об изменяемости физической природы евхаристических хлеба и вина после того, как «хлеб становится Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовой». По-видимому, этот вопрос не поднимался, потому что отцы Церкви считали его «выше слова и знания». Только Иринея Лионский, Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин касаются затронутого здесь вопроса, причем высказывания Иринея Лионского и Златоуста не связаны непосредственно с Евхаристией. Они говорят о других предметах вероучения. Вопрос же о природе евхаристических хлеба и вина привлекают в качестве аргумента, подтверждающего освещаемую ими истину веры.

Рассуждения Иринея Лионского направлены против еретиков, говоривших, что хлеб и вино в их Евхаристии являются Телом и Кровью Иисуса Христа, и в то же время утверждавших, что Христос не Сын Божий, и отрицавших «общение и единство плоти и духа». Это были гностические заблуждения, и Иринея в обличение их приводит в качестве аргумента свою, т. е. христианскую, Евхаристию, где «хлеб от земли после призывания над ним Бога не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного... и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»².

Иоанн Златоуст коснулся вопроса о евхаристическом хлебе в письме к монаху Кесарию. Предметом рассуждения в данном случае было учение Церкви о единой Ипостаси Богочеловека при наличии в Нем двух совершенных естеств — Божеского и человеческого. Каким образом два естества, полярных по их свойствам, Божеское и человеческое, могли составить одну Личность Иисуса Христа, на это Златоуст отвечает Кесарию примером евхаристического хлеба:

¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV, 13.

² Иринея Лионский. ПЕ IV, 18, 5.

«Как хлеб, прежде нежели освятится, мы называем хлебом, когда же Божественная благодать освятит его чрез посредство священника, то он уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба (ἡ φύσις) в нем остается, и не двумя телами, но одним Телом Сына мы называем его, так и здесь, по внедрении Божественного естества в тело, то и другое вместе составили одного Сына, одно Лицо, при нераздельности в то же время неслитно познаваемое — не в одном только естестве, но в двух совершенных»¹.

Оба цитированных святоотеческих высказывания представляются нам особенно важными, потому что они были сделаны как доказательства в подтверждение других истин вероучения. Мы не можем допустить мысли, чтобы оба великих отца Церкви, из которых первый занимал ведущее место среди христианских борцов с гностицизмом, а второй действовал накануне христологических споров, позволили себе использовать в качестве аргументации в защиту вероучения Церкви то, что не разделялось общецерковным сознанием или противоречило ему. Это было бы самообращением на поражение. В судьбе же Златоуста это было бы хорошим поводом к обвинению его если не в ереси, то во всяком случае в заблуждении или противоречии себе, поскольку он стал употреблять в анафоре не существовавшие там до него слова «преложив Духом Твоим Святым». Но при множестве предъявленных ему Собором при Дубе обвинений, самых несуразных, обвинение в неправославном учении о евхаристическом хлебе или в заблуждении по этому вопросу не было предъявлено. Из сказанного вывод может быть один: церковное сознание принимало евхаристический хлеб и чашу как истинное Тело и Кровь Христовы, но при этом не исключало их естественной природы, и словами «преложив Духом Твоим Святым» Златоуст только указывал на восполнение этих даров Божественной благодатью, так что хлеб становился «уже свободен от наименования хлебом, но стал достоин имени Тела Господня, хотя натура хлеба в нем осталась». Заметим, что и после Златоуста, в эпоху христологических споров, общецерковное сознание принимало евхаристические хлеб и вино как истинное Тело и Кровь Христовы, не исключая их естественной природы. Если бы Церковь отрицала существование в освященных Дарах физической природы хлеба и вина, то это служило бы для монофизитов хорошим аргументом против дифизитов. Но ни один монофизитский писатель не прибегнул к этому аргументу.

¹ Иоанн Златоуст. Письмо к монаху Кесарию.

Иоанн Дамаскин касается этого вопроса в «Точном изложении православной веры», которое представляет обобщение вероучительных суждений предшествовавших ему отцов Церкви. Говоря о том, что в Евхаристии хлеб и вино после их освящения являются Телом и Кровью Христа, он нигде не употребляет слова *μετουσίωσις*, которое указывало бы на изменение природы хлеба и вина. В этих случаях он употребляет глаголы *μεταποιεῖν* или *μεταβάλλεσθαι*, которые соответствуют не только глаголу «изменять», но и «усваивать», «приобретать». Кроме того, Дамаскин говорит: «Исаия увидел уголь, [см. Ис. 6, 6] но уголь не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения не просто хлеб, но соединенный с Божеством; Тело же, соединенное с Божеством, не одно естество, но одно, конечно, принадлежит Телу, другое же — соединенному с ним Божеству. Поэтому то и другое вместе — не одно естество, но два»¹. Литературные параллели этого периода ясны: уголь, соединенный с огнем, — одна параллель; хлеб, соединенный с Божеством, — вторая параллель. Отсюда следует вывод, что во Христе Тело и Божество — тоже два естества. Итак, Иоанн Дамаскин не отрицает существования в евхаристическом хлебе его природы после его освящения. Он называет этот хлеб соединенным с Божеством и видит в этом аналогию соединению человеческого тела с Божеством в Иисусе Христе. Коротче говоря, существованием в евхаристическом хлебе его природы после наития на него Святого Духа Дамаскин утверждает догмат о двух естествах в Богочеловеке².

Мнение о том, что хлеб и вино, становясь с наитием на них Святого Духа Телом и Кровью Иисуса Христа, уже не являются хлебом и вином, было высказано впервые западным богословом Родбертом Пасхазием (785–860). В трактате «De corpore et sanguine Domini» он писал: «Пусть никто не смущается о сем таинстве Тела и Крови Христовых, что здесь даны истинная Плоть и Кровь, ибо так восхотел Тот, Кто создал (все). И поелику такова Его воля, то должно веровать, что после освящения (*consecratio*) уже не что иное, как Плоть и Кровь Христовы, хотя и остающиеся в образе хлеба и вина. И сказать еще более дивно: здесь не иная, а совершенно

¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 218–226.

² Нельзя не удивляться произвольному и тенденциозному комментированию сказанного Иоанном Дамаскином (а равно и Иоанном Златоустом) в статье В. Малахова «Пресуществление Святых Даров». Поставив целью обличение протестантского учения о Евхаристии, автор оказался проводником католического, выдал его за православное и не нашел ничего лучшего, как закончить статью цитатой Лейбница!

та же самая плоть, которая родилась от Девы Марии, пострадала на кресте и воскресла из гроба. Эта самая именно Плоть Христова доныне приносится в жертву за жизнь мира и, когда достойно приемлется, восстанавливает в нас жизнь вечную»¹. «Также не должно верить ни во что другое, кроме Плоти и Крови Христовой, которые не плотским ядением, но духовной сладостью познаются и разумной верой воспринимаются»². Мнение Пасхазия вызвало богословские споры, которые продолжались в течение столетий.

Развивая учение своих предшественников-схоластов, Фома Аквинат (1225–1274) пришел к утверждению, что Евхаристия представляет восстановление сущности Голгофской жертвы Христа и потому может быть названа закланием Христа (*immolatio Christi*). Отсюда следовал вывод, что под видом хлеба и вина были не Тело и Кровь Христа, а Он Сам³.

Трудно сказать, к чему могли бы привести эти богословские споры и исследования, но вспыхнувшая Реформация вызвала необходимость созыва собора. Тридентский Собор 1545–1563 годов коснулся спорных евхаристических вопросов и в результате утвердил как догмат учение о *transsubstantiatio*, т. е. что сущность хлеба и вина пресуществляется в Тело и Кровь Христа, так что от хлеба и вина сохраняются лишь их акциденции, или видимые признаки: форма, цвет, вкус, запах, — и в Святом Причастии (*hostia*) присутствует Сам Иисус Христос.

Учение распространялось и на Православном Востоке. Его до Тридентского Собора пропагандировал участник Флорентийского Собора 1438–1439 годов Виссарион, епископ Никейский (впоследствии кардинал Римской Церкви). Его разделял патриарх Константинопольский Геннадий Схолярый (1453–1456).

Оно проникло в «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной», подписанное восточными патриархами 11 марта 1645 года. Здесь в ответе на вопрос «какое третье таинство?» сказано: «Святая Евхаристия; или Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, под видом хлеба и вина, в котором истинно и собственно, или действительно, находится Иисус Христос» (вопрос CVI), а в ответе на вопрос CVII говорится: «Священник, освящая Дары, так должен мыслить, что само существо хлеба и само существо вина предлагается в существо истинного Тела и Крови

¹ Родберт Пасхазий. *De corpore et sanguine Domini* (PL 120, 1269). || ² *Ibid.* Col. 1324.

³ Фома Аквинат. *Summa theologiae*, III, 9, 83, a. 1.

Христовой действием Святого Духа, Которого призывает в сие время для совершения сего таинства молитвой и словами „ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на подлежащая Дары сия, и сотвори убо хлеб сей, честное Тело Христа Твоего; а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым”. После сих слов немедленно бывает пресуществление: хлеб пременяется в истинное Тело Христово, а вино — в истинную Кровь; остаются только одни виды их, представляющиеся взору»¹. Затем оно отразилось в «Послании патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере», где сказано, что «по освящении хлеба и вина остаются уже не сами хлеб и вино, но сами Тело и Кровь Господни под видом и образом хлеба и вина» и что «каким мы обязаны поклонением Самому Господу нашему Иисусу Христу, таким же — Телу и Крови Господней»². Отсюда оно вошло в русские труды по догматическому богословию. Митрополит Макарий, излагая православное учение об освящении евхаристических хлеба и вина, отождествил значение слов «преложение» и «пресуществление». Говоря о преложении, он сделал примечание: «Слово „пресуществление” — μετασώσις, transsubstantiatio, выражающее совершенно ту же самую мысль, начало входить в употребление на Западе с половины XI века, а на Востоке — с XV, когда встречается оно у Геннадия, патриарха Константинопольского... С того времени слово это, как правильно и весьма сильно выражающее мысль догмата, стало постоянно употребляться Православной Церковью наравне со словом „преложение”»³.

Принятие Православным Востоком римско-католического учения о Евхаристии исторически объясняется тем, что богословская наука на Востоке в условиях турецкого порабощения греков находилась в состоянии упадка, в России же до XIX столетия существовали только две высшие богословские школы — Киевская и Московская духовные академии, богословское образование в которых находилось по крайней мере до середины XVIII века под влиянием римско-католического.

Православное богословие не может согласиться с римско-католическим учением о пресуществлении уже потому, что это учение не святоотеческое. Архиепископ Дюссельдорфский Алексей по этому поводу пишет, что Тридентский Собор зашел далеко, утверждая, что хлеб перестает быть хлебом и вино — вином, потому что в этом случае

¹ Православное исповедание. С. 69–70. || ² Послание патриархов. С. 35–36.

³ Макарий, митр. Православно-догматическое богословие. С. 397.

получается «овеществленное» присутствие Христа, не такое, о каком молится Церковь словами *μετόβαλλειν, μεταρρυθμίσαι*. «Это значит, — говорит он, — выходить значительно дальше того, что позволяет евангельский текст и святоотеческое предание. Это значит противоречить классическому богословию V—VI веков, которое видит в евхаристических элементах — как у Христа — две природы: одну природу хлеба и вина, которые не перестают быть таковыми, и одну сверхъестественную природу, которую принесенные в святую Евхаристию элементы приобретают действием на них Святого Духа»¹.

Проф.-прот. С. Булгаков называет это претворение хлеба и вина метафизическим, т. е. таким, которое недоступно ни нашим чувственным восприятиям, ни разуму, а только вере, такой вере, которая, по апостолу Павлу, есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). Поэтому в молитве, произносимой перед причащением, говорится: «Верую, Господи, и исповедую, ...яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия есть самая честная Кровь Твоя»².

Проф. Н. Н. Глубоковский по этому же вопросу в очерке «Патристическое учение Православной Восточной Церкви о тайне Евхаристии до св. Иоанна Дамаскина включительно» пишет: «Фактический способ претворения Евхаристических Даров непостижим для нас по самой сущности данного чудесного акта и не допускает адекватного рационального обозначения точным термином. Восточная Православная Церковь всегда и неизменно проповедовала догматическую истину евхаристического претворения, но не санкционировала специальной формулы для полного понимания самого процесса евхаристической тайны. Выражение *μετουσίωσις* появилось на Православном Востоке лишь в XV веке и не имело символического (т. е. официального, обязательного) значения, вследствие чего его не употребляли на православных Соборах в 1639 году в Царьграде и в 1642 году в Яссах, несмотря на то что оба Собора специально занимались вопросом о сущности Евхаристии. Этот латинский термин был просто заимствован без схоластических философско-рациональных ассоциаций, потому что они существенно не связаны с транссубстанцией, которая, например у Фомы Аквината, констатирует в Евхаристии не что-нибудь иное, как то, что здесь есть *conversio non est formalis, sed substantialis*»³.

¹ Alexis (van der Mensbrugge). Les sacrements. С. 181.

² Булгаков. Евхаристический догмат. С. 6.

³ Журнал «Гласник Правосл. Патр.», № 20. Цит. по: Николай, еп. Богословие святой Евхаристии. С. 135.

Иногда православные богословы, которых никак нельзя обвинить в католических взглядах, просто в силу усвоенных ими сведений из учебников по догматическому богословию или по катехизису, говорят как о всем понятной азбучной истине, что сущность хлеба и вина претворяется в Тело и Кровь Христовы, так что от этих элементов остается только их внешний вид или форма. Но это не азбучная истина, а заученные и до конца не продуманные слова. По этому поводу епископ Николай, ректор Софийской духовной академии св. Климента, пишет: «На возражение некоторых богословов-рационалистов против православного понимания преложения Евхаристических Даров, а именно что хлеб и вино и после их освящения сохраняют свой вид, физические и химические свойства, ответим: вопрос о сущности вещей и до сих пор не разрешен определенно. Он все еще является основной проблемой философии. Мы не знаем „сущности“ (естества) вещей. Не знаем, и в каком отношении эта сущность находится к внешним свойствам, т. е. влечет ли за собой действительное изменение самой сущности по необходимости и изменение в акцидентах. Мы знаем, например, о несостоятельности наивного реализма — считать действительность точно такой, какой нам представляют ее наши чувственные восприятия. Известны также учения Аристотеля, Платона, Спинозы, Лейбница, Гегеля, Канта и др. о субстанции (истинной сущности, бытийной основе) вещей. И ни одно из них не может дать окончательного и верного ответа на вопрос о сущности, о ее изменениях и об изменении ее феноменов. Наука, следовательно, не может ни подтвердить, ни отвергнуть возможность преложения. Верующие принимают его как факт, как метафизическую эвидентность (очевидность). Преложение как иррациональный по своей сущности факт, несмотря на все успехи в попытках осветить его разумно, навсегда остается предметом нашей религиозной веры»¹.

Если схоластическое богословие пришло к отождествлению Тела и Крови Христовых с Самим Иисусом Христом и Тридентский Собор установил поклонение св. Гостии как Самому Господу, то православное богословие никогда не допускало подобного отождествления как противоречащего евангельским повествованиям об установлении Евхаристии и учению о ней апостола Павла. Святоотеческое учение о почитании Святых Таин изложено Иоанном Дамаскиным следующими словами: «Посему да приступим со всяким стра-

¹ Цит. по: *Николай, еп.* Богословие святой Евхаристии. С. 136.

хом и чистой совестью и не подлежащей сомнению верой, и для нас будет именно так полезно, подобно тому, как веруем, не сомневаясь. Почтим же его (т. е. таинство) всякой чистотой — как душевной, так и телесной, ибо оно двояко. Да приступим к нему со жгучей любовью и, сложив руки в форме креста, примем в себя Тело Распятого. И, устремив глаза и уста и чело, причастимся Божественного угля для того, чтобы огонь находящейся в нас любви, приняв воспламенение, происходящее от угля, сжег наши грехи и осветил наши сердца и чтобы вследствие общения с Божественным огнем мы воспламенились и были обожествлены»¹.

Вторым пунктом расхождения между Востоком и Западом является учение о времени освящения Евхаристических Даров. История образования анафоры, существование анафор без слов установления, которым Римско-Католическая Церковь придает значение совершительных, различные формы эпиклезиса — восходящий и нисходящий — и различное текстуальное изложение эпиклезисов исключают существование в Древней Церкви определенных, общеобязательных совершительных слов. Отсутствуют указания на эту общеобязательность и в святоотеческой письменности. Если Амвросий Медиоланский считал, что творческая сила в таинстве Евхаристии заключается в словах Иисуса Христа, которые могут «изменить природу элементов», подобно тому, как Илия словом низвел огонь с неба², то ряд восточных отцов относил это к наитию Святого Духа. Так, Кирилл Иерусалимский, описав современную ему Евхаристию, говорит: «Потом, освятив себя сими духовными песнями, мы умоляем Человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлежащие Дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и претворяется»³.

Василий Великий говорит: «Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании хлеба благодарения и чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из неизложенного в Писании учения»⁴.

Иоанн Златоуст говорит: «Священник стоит перед трапезой с простертыми к небу руками, призывая Святого Духа прийти и прикоснуться

¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 223.

² Амвросий Медиоланский. *De mysteriis*, IX, 52; ср. *De sacramentis*, IV, 14.

³ Кирилл Иерусалимский. Слова тайноводственные, V, 7.

⁴ Василий Великий. О Святом Духе, XXVII.

к Дарам»¹. В другом месте он говорит, что «предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа; продолжает продолжительное моление не о том, чтоб огонь ниспал свыше и попалил предложенное, но чтобы благодать, нисшедши на жертву, воспламенила чрез нее души всех и соделала их светлейшими очищенного огнем серебра»². Из сказанного можно сделать только один вывод, что в святоотеческую пору Церковь придавала значение молитве как таковой, но не отдельным ее словам, и понятия совершительных слов не существовало. Восточная и Римская половины единой Вселенской Церкви, имея существенно отличающиеся по форме анафоры, сохраняли евхаристическое общение и не укоряли одна другую в неправоверии. Более того, в периоды обостренных отношений между Константинополем и Римом ни патриархи Фотий и Михаил Керуларий, ни их римские противники, полемизируя друг с другом, не касались *consecratio*. И после разделения Церквей некоторые западные епископы еще не разделяли схоластического учения о материи и форме таинств и им было чуждо понятие совершительных слов. Один из авторитетнейших епископов, Вильгельм Дюранд († 1296), толкуя тираду «*Supplices te rogamus*», писал: «Всемогущий Боже, повели сие, т. е. хлеб и вино, перенести, т. е. преложить, на небесный алтарь Твой, т. е. в Тело и Кровь Сына Твоего, вознести превыше ангельских хоров... чтобы это было... т. е. пресуществилось... благодатию Святого Духа»³.

Только в XIV веке под влиянием схоластического учения о материи и форме таинств на Западе поднимается вопрос о моменте пресуществления Даров и о связи этого Божественного акта с произнесением определенных слов. В этом случае забыт был исторический путь развития анафоры и богословию отцов Церкви, многообразно выражаемому в различных изречениях, была противопоставлена единая формула освящения, исключаяющая все другие виды молитв об этом. Флорентийский Собор 1439 года по настоянию папы Евгения IV в декрете «*Exultate Deo*» о Евхаристии изрек: «Форму этого таинства составляют слова Спасителя, чрез которые Он совершил это таинство. А священнослужитель, говоря от Лица Христа, совершает это таинство. Ибо в силу самих слов вещество хлеба превращается в Тело Христово и вещество вина — в Кровь Христову, однако так, что весь Христос содержится под видом хлеба и весь — под видом вина»⁴.

¹ Иоанн Златоуст. Беседа о кладбище и о кресте.

² Он же. Слово II о священстве.

³ Durand. *Rationale Divinorum officium*, IV, 44.

⁴ Denzinger, *Banwart*. *Enchiridion symbolorum*. P. 220, n. 544.

Выше было сказано, что схоластические споры о времени пресуществления Даров отразились и в восточном богослужении, где имели место попытки к введению единых для обеих анафор (Василия Великого и Иоанна Златоуста) совершительных слов. Одна из таких попыток — слова Иоанна Златоуста «преложив Духом Твоим Святым» — до сего времени имеется в русских служебниках в литургии Василия Великого. Более того, в чине архиерейской присяги говорится, что Церковь «верует и мудрствует совершатися в Божественной литургии пресуществлению Тела и Крове Христовы наитием и действием Святаго Духа чрез призывание архиерейское или иерейское в словесех Богу Отцу молительных; сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым».

Отсюда эту цитату приводит митрополит Макарий в «Православно-догматическом богословии» и добавляет: «Так и всегда веровала Церковь Христова по преданию самих святых апостолов»¹.

Все это можно понять только как контроверзу определению Флорентийского Собора 1439 года, но не как учение Православной Церкви, потому что не существует ни одного соборного определения, как нет ни одного святоотеческого высказывания в том смысле, что претворение хлеба и вина в Тело и Кровь Господа совершается при определенных словах анафоры как совершительной формулы. Претворение Евхаристических Даров — это сверхъестественное, метафизическое явление, не постижимое разумом и только принимаемое верой. Поэтому отцы Церкви и не связывали освящение Даров с какой-либо определенной фразой анафоры. В этом отношении особенный интерес представляет толкование Евхаристии Николаем Кавасилой, архиепископом Солунским, жившим в середине XIV века, в разгар споров о времени освящения Даров. Он пишет: «Подражая Первому Иерею, Который, перед сообщением таинства Причащения, принес благодарение Богу и Отцу, священник перед совершительной молитвой, которой священнодействует Святые Дары, приносит благодарение Богу и Отцу Господа нашего Иисуса Христа „Благодарим Господа“; и когда все согласятся с этим и воспоют „Достойно и праведно“, он и сам возносит благодарение Богу, воздав Ему славословие, восхвалив Его с ангелами, исповедав Ему благодарение за все блага, которые Он даровал нам от века, и, наконец, совершив воспоминание оно́го неизреченного и постоянного смотра́ния

¹ Макарий, митр. Православно-догматическое богословие. С. 380–381.

о нас Спасителя»¹. Описав таким образом префацию и упомянув о пении Серафимского гимна, Николай Кавасила далее говорит, что священник «затем священнодействует честные Дары и совершает всю жертву». «Каким образом?» — спрашивает он себя и отвечает: «Возвестив о той страшной вечере, как Спаситель перед Своими страданиями преподал ее святым Своим ученикам, как взял чашу, как принял хлеб и, возблагодарив, освятил и как изрек те слова, которыми показал, что это — таинство. Произнесши сами слова сии, священник потом преклоняется до земли, молится и просит, применяя к подлежащим Дарам Божественные изречения Единородного Сына Божия, Спасителя нашего, чтобы Всесвятой и Всемогущий Дух Божий, почив на них, преложил хлеб в само честное и святое Тело Христа, а вино — в саму честную и святую Кровь Его. После сих слов все священнодействие окончено и совершенно Дары освящены, жертва уготована»². Итак, Николай Кавасила относит к совершительной молитве не одну какую-либо фразу, но весь анамнесис и весь эпиклезис.

Более того, он считает действенной и римско-католическую анафору с ее восходящим эпиклезисом. Он говорит, что латиняне «об освящении и преложении в Тело Господне просят не ясно, а употребляют другие, относящиеся к этому именованию, хотя они имеют ту же силу»³. Касаясь содержания римско-католического эпиклезиса и, в частности, слов «повели вознестися Дарам сим рукою ангела в пренебесный Твой алтарь», Кавасила говорит, что «молитва эта в отношении к Дарам производит не что иное, как то, что прелажает их в Тело и Кровь Господа... В этот-то пренебесный алтарь и молит священник вознести Дары», т. е. молит освятить их, преложить их в само пренебесное Тело Господне... Таким образом, ваши священники, созерцая Христа, как освящаемое, молятся о возложении на Него Даров, молятся о том же самом, только в других выражениях и словах»⁴.

Почему таинство совершается не произнесением какой-то определенной формулы, а различными молитвами, Кавасила объясняет исходя из сущности молитвы. Молитва — это обращение к Богу, в котором люди «полагаются не на себя, а на Бога, обещающего даровать по молитве». Молитва исполняется не ради молитвы, а потому, что Бог благоволит к молящимся. «Потому-то мы и веруем в освящение

^{1,2} Николай Кавасила. Изъяснение Божественной литургии, XXVII.

^{3,4} Там же. XXX.

Таин по молитве священника, — продолжает Николай Кавасила, — потому что полагаемся на нее, не как на какую-нибудь молитву человеческую, а как на силу Божию, и не потому, что молится человек, а потому, что внимает Бог; не потому также, что умоляют Его, а потому, что Истина обещала даровать по молитве. А что Христос показал, что Он всегда готов даровать сию благодать, о том нечего и говорить»¹.

Несколько слов о Евхаристии как о жертве. На жертвенное значение Евхаристии указал Сам Иисус Христос, когда на Тайной вечере, раздавая ученикам хлеб, назвал его Своим Телом «ломимым» (1 Кор. 11, 24), а чашу — чашей Его Крови, проливаемой «за вас» (Лк. 22, 20), «за многих» (Мк. 14, 24), «во оставление грехов» (Мф. 26, 28). Такое значение Тайной вечери уразумели апостолы на следующий день, когда их Учитель был распят на кресте. Иоанн Богослов, любимый ученик Христа, именует Учителя Агнцем, Который «был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени» (Откр. 5, 9). На жертвенное значение Евхаристии указывал апостол Павел, когда писал: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете» (1 Кор. 11, 26). О значимости жертвы Христовой апостол писал: «Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище ежегодно с чужою кровью... Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 24–26).

Жертвой именуется Евхаристия в «Дидахэ»: «В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была жертва ваша... Ибо таково изречение Господа: „На всяком месте и во всякое время должно приносить Мне жертву чистую”»². Жертвой называет Евхаристию Иустин Мученик: «Итак, Бог вперед засвидетельствовал, что Ему приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать Иисус Христос, т. е. которые на всяком месте земли приносятся христианами в Евхаристии хлеба и чаши»³. Жертвой Евхаристию называет Ипполит Римский⁴.

¹ Там же. XXIX.

² Дидахэ, XIV.

³ Иустин Философ. Диалог, CXVII.

⁴ Ипполит Римский. Апостольское предание. IV, X.

У отцов Церкви IV века понятие евхаристической жертвы конкретизируется, в особенности это касается отцов Сирийской Церкви, учение которых о Евхаристии можно назвать евхаристическим богословием, потому что оно, т. е. это учение, оказывается непосредственно связанным с учением Церкви о двух природах Богочеловека. В зависимости от того, какая природа во Христе выступает на передний план в представлении богослова — Божественная или человеческая, само участие Христа в Евхаристии представляется активным или, наоборот, пассивным. Там, где Иоанн Златоуст говорит о присутствии в Евхаристии Христа Его Божественной природой, он называет совершителем данной Евхаристии Самого Христа, священнодействующего же епископа или священника — только слугой Христа. В беседе о предательстве Иуды Иоанн Златоуст говорит: «Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христа, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия»¹. В другом месте он говорит: «Кто сотворил их на той вечере, и ныне совершает их. Мы занимаем место слугителей, а освящает и претворяет Дары Сам Христос»². Когда же в богословии выступает на передний план человеческая природа Христа, Златоуст говорит: «Разве мы не приносим (жертву) каждый день? Приносим, но мы совершаем воспоминание о смерти Его, и эта жертва одна, а не много. Как одна, а не много? Так, что она принесена однажды, подобно той, которая была приносима во святом святых. Та была прообразом, и эта ее же образ. Мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, а другого завтра, но всегда одного и того же. Таким образом, эта жертва одна. Хотя она приносится во многих местах, но разве много Христов? Нет, один Христос везде, и здесь полный, и там полный, одно Тело Его. И как приносимый во многих местах Он одно Тело, а не много тел, так и жертва одна. Он наш Первосвященник, принесший жертву, очищающую нас. Ее приносим и мы теперь, тогда принесенную, но неоскудевающую. Это совершается в воспоминание бывшего тогда: „Сие творите, — сказано, — в Мое воспоминание” [Лк. 22, 19]. Не другую жертву, как тогдашний первосвященник, но ту же мы приносим постоянно или, лучше сказать, совершаем воспоминание жертвы»³.

Итак, по учению Златоуста, евхаристическая жертва, совершаемая всюду и ежедневно, остается всегда одной и той же, потому что

¹ *Иоанн Златоуст*. Беседа I о предательстве Иуды.

² *Он же*. Беседа LXII на Евангелие от Матфея.

³ *Он же*. Беседа XVII на Послание к евреям.

в жертву всегда приносится один и тот же Агнец Божий. Поэтому она не является какой-то новой жертвой, но одна и та же, и так как Голгофская жертва была неоскудевающей, то и данная не служит к ее восполнению.

Заметим, что эти два богословских аспекта в понимании содержания Евхаристии — как совершаемой Самим Христом, и совершаемой Церковью — позднее получили отражение в молитве «Никтоже достоин», которую священник читает перед перенесением на престол хлеба и вина, приготовленных для Евхаристии, где сказано: «Ты бо еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый». В одной из анафор александрийского происхождения, надписанной именем Григория Богослова, это место изложено еще более пространно: «Ты бо еси святый и освящаемый, приносяй же и приносимый, приемляй и приемлемый, даяй и раздаваемый»¹.

Но если Златоуст называет Евхаристию воспоминанием, то он имеет в виду не то, что обычно принято называть этим словом, а нечто большее. Под воспоминанием он подразумевает созерцание смерти Христовой и трепет души ввиду совершаемого по слову Господа. Поэтому он часто называет Евхаристию страшной жертвой, огнем опаляющим. «Размышляй о приобщении этой страшной трапезы, — говорит Златоуст, — о блеске исходящего отсюда огня и опаляющей силе его и о том, какая требуется от приступающего душа, чистая от всякой скверны и нечистоты и изгнавшая из себя незаконные помыслы»².

О таком же созерцании Евхаристии говорит Ефрем Сирин: «Последуй за Ним на ту вечерю, на которой Он преподал Своим ученикам святые Таины. Как благоразумный наблюдай, как и ноги омывает ученикам... Всмотрись в это, брат, и, прославляя, поклоняйся Его благоволению. Обрати внимание, как, благословляя хлеб, преломляет его во образ собственного Своего пречистого Тела и как опять благословляет чашу во образ Крови и дает Своим ученикам — и будь сопричастником Его Таин. И, исшедши оттуда, войди со своим Владыкой во двор незаконного Каиафы... последуй за Ним и на крестное место... смотри, как кровь и вода истекли из ребра Его, на искупление души твоей, брат. Смотри внимательно, где Его полагают, утренюй с женами ко гробу Его, узри ангелов там предстоящих, слушай, что ангелы говорят женам: „Он воскрес, как сказал“ [Мф. 28, 6]. Смотри

¹ *Renaudot. Liturgiarum collectio, I. P. 94.*

² *Иоанн Златоуст. Беседа XXIV на Бытие.*

на это как благоразумный, совершенный, несомненно веруя, что совершившееся истинно. Ибо, если всего этого не созерцаешь ясно очами веры, то не можешь возвыситься с земли на небо и духовно взирать на страдания Христа»¹. «Огонь и дух даровал Он нам телесным есть и пить, т. е. Тело Свое, а также и Кровь»².

Конечной целью совершения Евхаристии является не поклонение Телу Христову, не культ Божественного Тела, как учило схоластическое богословие, а причащение этого Тела и Божественной Крови, которыми каждый соединяется с Ним и все мы вместе составляем Его тело. О значении причащения Святых Таин Златоуст говорит: «Помысли, какой чести ты удостоен, какой наслаждаешься трапезой!.. Делаемся одним телом и одной плотью со Христом... Сам питает нас собственной Кровью и чрез все соединяет нас с Собой»³. О том же Иоанн Дамаскин говорит: «Так как мы причащаемся от единого хлеба, то все делаемся единым Телом Христовым, и единой Кровью и членами друг друга, составляющими одно тело со Христом»⁴.

В толковании на слова апостола Павла «Хлеб, который преломляем, не есть ли общение (κοινωνία) Тела Христова?» [1 Кор. 10, 16] Златоуст спрашивает, почему апостол употребил это слово, а не μετοχή (участие), и разъясняет, что первое означает высшее, внутреннее единение. «Как тело соединено со Христом, так и мы чрез этот хлеб соединяемся с Ним... Что такое этот хлеб? Тело Христово. Чем делаются причащающиеся? Телом Христовым»⁵. Далее Златоуст объясняет, почему важно причащение Телом Христовым. «Он не просто дал Свое тело, но вместо прежней плоти, которая, по естеству своему происходя из земли, была умерщвлена грехом и лишена жизни, Он принес, так сказать, другой состав и другую закваску, Свою плоть, которая хотя по естеству такая же, но чужда греха и исполнена жизни, и всем преподал ее, чтобы, питаясь ею и отложив прежнюю, мертвенную (плоть), мы угоновились посредством этой трапезы в жизнь бессмертную»⁶. На то же значение причащения Святых Таин указывает Ефрем Сирин: «Хлеб Твой умерщвляет того лютого Гелиона⁷, который сделал нас своим хлебом. Чаша Твоя истребляет смерть,

^{1,2} *Assemani*, [Gr. III]. *Sermo de iis*. Col. 424; *Кириллов*. Догматическое учение. С. 169–170.

³ *Иоанн Златоуст*. Беседа LXXXII на Евангелие Матфея.

⁴ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 225.

^{5,6} *Иоанн Златоуст*. Беседа XXIV на Первое послание к коринфянам.

⁷ Здесь Ефрем, по-видимому, называет диавола нарицательно именем тирана Сиракуз Гелона, умершего в 478 году до Р. Х.

которая, я вижу, пожирает наш род. Тебя, Господи, мы едим и пьем не с тем, чтобы Ты исчезал, но чтобы нас восстанавливал»¹.

Эту же цель причащения Святых Таин Златоуст излагает в своей анафоре словами «якоже быти причащающимся во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение», а Василий Великий — словами «нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие; и ни единого нас в суд или осуждение сотвори причаститися святаго Тела и Крове Христа Твоего; но да обрящем милость и благодать со всеми святыми от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся».

Спасительное значение причащения Святых Таин делало его обязательным для всех участников Евхаристии. Иустин Мученик в описании Евхаристии говорит: «Так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих причащаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина с водой и относят к тем, которые не присутствовали»². Более того, в условиях гонения многие христиане причащались ежедневно Святыми Дарами, принесенными из евхаристического собрания. Об этом говорит Тертуллиан³. Василий Великий об этом же писал: «Хорошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать святое Тело и Кровь Христову, потому что Сам Христос ясно говорит: „Ядый Мою Плоть и пийй Мою Кровь иматъ живот вечный“ [Ин. 6, 54]... Впрочем, мы приобщаемся четыре раза каждую седмицу (в день Господень, в среду, в пяток и в субботу), также и в иные дни, если бывает память какого святого»⁴.

Наряду с этим в том же IV веке имели место уклонения от причащения, против чего Церковь принимала законодательные и пастырские меры. Из законодательных известны IX Правило апостольское, гласящее: «Всех верных, входящих в церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, яко бесчиние в церкви производящих, отлучати подобает от общения церковного», — и II правило Антиохийского Собора (341 год): «Все,

¹ *Assemani*, [Syx. III]. Col. 24 (Sermo X, «Adversus Scrutatores»); Кириллов. Догматическое учение. С. 177.

² Иустин Философ. I Апология LXV.

³ Тертуллиан. О молитве, XIX.

⁴ Василий Великий. Письмо 89 (93) к Кесарии.

входящие в церковь и слушающие Священные Писания, но по некоему уклонению от порядка не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения святыя Евхаристии, да будут отлучены от Церкви».

Многие из уклоняющихся от святого Причастия объясняли это своим личным недостойнством. Иоанн Златоуст по этому поводу говорил: «Приступая к причащению через год, неужели ты думаешь, что сорока дней тебе достаточно для очищения твоих грехов за все время? А потом, по прошествии недели, опять предаешься прежнему?.. И думаешь умиловать Бога?.. Ты шутишь, человек! Говорю это не с тем, чтобы запретить вам приступать однажды в год, но более желая, чтобы вы непрестанно приступали к Святым Таинам»¹.

Нечто подобное передает Иоанн Кассиан Римлянин в беседе с аввой Феоны: «Хотя мы знаем, что мы не без греха, однако ж не должны уклоняться от святого Причастия... И кто чище будет духом, тот тем более видит себя нечистым, более находит причины к смирению, нежели к возношению... Мы не должны устраняться от причащения Господня из-за того, что сознаём себя грешниками, но еще более и более с жадной надобно поспешить к Нему для врачевания души и очищения духа, однако ж с таким смирением духа и верой, чтобы, считая себя недостойными принятия такой благодати, мы желали больше врачевства для наших ран. А иначе и в год однажды нельзя достойно принимать причащение, как некоторые делают, которые, живя в монастырях, достоинство, освящение и благотворность небесных таинств оценивают так, что думают, что принимать их должны только святые, непорочные. А лучше бы думать, что эти таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми»².

Иоанн Кассиан приводит интересный ответ аввы Серена на вопрос, почему одержимые злыми духами отлучаются от причащения Господня? «Если мы будем иметь такое мнение, веру, что все производится Господом и все делается для пользы душ, то не только несколько не будем презирать их, но еще будем непрестанно молиться о них, как о своих членах, и станем сострадать им всем сердцем, с полным расположением. Ибо когда страдает один член, то страдают с ним и все члены [Кор. 12, 26]. Должны знать, что без них, как своих членов, мы не можем вполне усовершенствоваться... А святое

¹ Иоанн Златоуст. [Толкование XVII на послание к евреям].

² Иоанн Кассиан Римлянин. [Беседы, XXIII, 21].

Причастие нашими старцами, помним, не запрещалось им, напротив, они думали, что, если бы возможно было, даже ежедневно надобно преподавать им его... Будучи принято человеком, оно, как пламя пожигающее, прогоняет того духа, который в его членах заседал или скрывается... Ибо враг больше и больше будет нападать на одержимого им, когда увидит, что он отлучается от небесного врачевства, и тем злее и чаще будет мучить, чем дольше он будет уклоняться от духовного врачевства»¹.

Интересные суждения о спасительном значении причащения именно для грешников мы находим у преподобных Варсануфия и Иоанна в «Ответах на вопрошения учеников». «Не воспрещай себе приступать, осуждая себя, как грешного, но признавай, что грешник, приступающий к Спасителю, удостоивается отпущения грехов. И в Писании видим приступавших к Нему с верой и слышавших оный Божественный голос: „Отпускаются тебе грехи твои многие” [ср. Мф. 9, 2–5; Мк. 2, 5; Лк. 7, 47–48]. Если бы приступавший к Нему был достоин, то он не имел бы грехов; но как он был грешник и должник, то и получил прощение грехов. Послушай Самого Господа, Который говорит: „Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию” [Лк. 5, 32]; и еще: „Не здоровые имеют нужду во враче, но больные” [Мф. 9, 12; Мк. 2, 17]. Итак, признавай себя грешным и больным и приступи к могущему спасти погибшего [ср. Мф. 18, 11; Лк. 19, 10]»².

«Когда приступают к Святым Таинам грешники как уязвленные и просящие милости, таких врачует и делает достойными Своих Таинств Сам Господь, сказавший: „Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию” [Мк. 2, 17]; еще: „Не здоровые имеют нужду во враче, но больные” [Мф. 9, 12; Мк. 2, 17]. И никто не должен признавать себя достойным причащения, а говорить: „Я недостойн, но верую, что освящаюсь причащением”, — и сие исполняется над ним по вере его Господом нашим Иисусом Христом»³.

Спустя 400 лет после Златоуста и Иоанна Кассиана († 435) Феодор Студит писал: «В воскресенье еще бывают приступающие к таинствам, когда же литургия бывает в другой день, никто не подходит. Даже в монастыре каждый день, бывало, причащались желающие, а ныне очень редко это бывает и даже совсем не встретишь этого нигде»⁴.

¹ Там же. [VII, 30].

² Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. Ответ 460.

³ Там же. Ответ 461.

⁴ Феодор Студит. Наставления монахам.

Причин к изменению отношения христиан к Евхаристии было несколько. Наступление для христиан спокойной жизни после более чем двухсотлетнего гонения на них притупило ту бдительность, которая заставляла их постоянно думать о мучениях и смерти. Союз Церкви с государством в известной мере содействовал организации церковной жизни в общегосударственном масштабе, но вместе с этой организацией устанавливалось внешнее благочестие. В IV веке Евхаристия, как правило, совершалась в воскресные дни и в дни малочисленных в то время праздников, иногда еще — в субботы. В Кесарийской Церкви при Василии Великом Евхаристию совершали четыре раза в неделю (в воскресенье, среду, пятницу и субботу), а также в дни памяти святых. Из слов Иоанна Златоуста «разве мы не приносим жертву каждый день?» можно сделать вывод, что в Константинополе в его время Евхаристия совершалась если не ежедневно, то несколько раз в неделю.

Если участие в Евхаристии всей церковной общины один раз в неделю во время Иустина Мученика, Иринейя Лионского и Киприана Карфагенского было делом вполне возможным, то такое же полночисленное евхаристическое собрание три, четыре и более раз в неделю и в их время едва ли было возможным. Во время же Василия Великого и Иоанна Златоуста это тем более было затруднительным уже по одной причине увеличения численности членов церковной общины. Во время Иоанна Златоуста в Константинополе насчитывалось около 100 тысяч населения¹. Трудно себе представить все это население, в большинстве своем православное, участвующим в Евхаристии хотя бы только в воскресный день, и как можно было в этих условиях установить тех, кто, согласно IX Апостольскому правилу и II правилу Антиохийского Собора, подлежал отлучению за уклонение от причащения Святых Таин, даже при наличии в столице многих церквей². Проф.-прот. Н. Афанасьев указывает еще ряд обстоятельств, которые в дальнейшем еще более усложняли проблему участия народа в Евхаристии, причем все эти обстоятельства, как это ни кажется парадоксальным, вызывались соображениями благочестия. Таким обстоятельством было введение в монастырях ежедневного совершения Евхаристии, что не было тождественным ежедневному келейному причащению пустынников, о котором пишет Василий

¹ Иоанн Златоуст. Беседа LXXXV на Евангелие Матфея.

² Мы не располагаем сведениями о количестве храмов в Константинополе во время Златоуста, но судя по тому, что в Риме уже ко времени Константина Великого их было более 40 (*Jungmann. Missarum Solemnia. S. 65*), их могло быть несколько десятков.

Великий (см. выше). У благочестивых монахов ежедневное совершение Евхаристии вызывало сомнение в возможности ежедневного причащения и представление, что это могут позволять себе «только святые, непорочные», о чем пишет Иоанн Кассиан, в глазах же нерадивых литургия становилась одной из рядовых служб суточного богослужебного круга. Вторым таким обстоятельством была установившаяся к концу VI века практика тайного чтения евхаристических молитв. Эта практика вводилась из соображений поднятия благочестия как *disciplina arcani*, но трагедия заключалась в том, что применявшееся в древности в отношении оглашенных стали применять к верным. В результате на долю последних оставалось слышание отдельных фраз, «вырванных» из контекста анафоры и потому далеко не для всех понятных, что не могло не отразиться на сознательном участии народа в Евхаристии. И, наконец, иконостас, отделивший алтарь от храма, скрыл от взоров народа видимую сторону совершаемой Евхаристии. В результате всего этого «Евхаристия, — говорит проф.-прот. Н. Афанасьев, — становится великой мистерией, но не в новозаветном смысле, а почти что в эллинистическом»¹. В связи с этим проф.-прот. Н. Афанасьев приводит слова апостола Павла «я от Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал» [1 Кор. 11, 23–24] и добавляет от себя: «Но все это оказалось закрытым от верных»². Парадокс между догматическим учением о Евхаристии и литургической практикой особенно ощущается в так называемых заупокойных литургиях, где Евхаристия становится молитвой за умерших, тогда как и по Священному Писанию, и по учению отцов Церкви это прежде всего таинство для причащения Телом и Кровью Христовыми живых членов Церкви.

Евхаристию в память усопших, как и в память мучеников, совершали и во II веке. «Делаем в день годовщины приношения за умерших, за скончания мучеников»³, — говорит Тертуллиан. И эта Евхаристия имела глубокий смысл, поскольку Царство Небесное наследуют не только мученики, праведники, но и «нищие духом» (Мф. 5, 3; ср. Лк. 6, 20), все «в путь узкий ходящие прискорбный, вси в житии крест яко ярем вземшии и (Христу) последовавшии верою», и мзду получают не только пришедшие «рано поутру» и перенесшие на работе в винограднике Царства Небесного «тягость дня и зной», но и «пришедшие около одиннадцатого часа» (Мф. 20, 1–16).

^{1,2} Афанасьев. Трапеза Господня. С. 84. || ³ Тертуллиан. О венце воинов, III.

Церковь издревле совершала в дни их памяти Евхаристию, так как последняя вместе с жертвенным значением имеет и эсхатологическое. Через причащение в эти дни Святых Таин участники Евхаристии духовно соединялись с поминаемыми как со своими молитвенниками перед Богом. Глубокая, непостижимая для разума тайна общения с загробным миром для них была очевидной истиной и Евхаристия — подлинным утешением в постигшей их утрате. В этом отношении современная практика служения заупокойных литургий, когда так называемые «заказчики» литургии сами не причащаются на ней, представляет парадокс древнехристианскому заупокойному приношению. «Наша практика, — пишет проф.-прот. Н. Афанасьев, — является противоположностью того, что содержала древняя Церковь. Евхаристия совершается независимо от собрания верных. Мы и сейчас считаем желательным, чтобы на Евхаристии как можно больше было молящихся, но если их нет, то литургия все-таки служится. Самым грозным обвинением в расцерковлении нашей церковной жизни является совершение „трапезы Господней” в пустом храме, без ее участников. Мы не знаем, как сложится история: найдет ли веру Господь, когда придет? Местная Церковь может сократиться до трех или двух ее членов, но она останется Церковью Божией во всей ее полноте. Ее евхаристическое собрание будет „трапезой Господней”, на которой будет собран весь народ Божий. Эти двое или трое будут „свидетелями Христовыми” на земле. Если это произойдет, то в этом будет трагизм человеческой истории. Не будем оправдывать самих себя словами Христа, где двое или трое собраны во имя Его, там и Он, так как наше время еще не „жатва” и наша Церковь не состоит из двух или трех. Поймем, что наш величайший грех заключается в том, что в местной Церкви, насчитывающей несколько сотен или несколько тысяч верных, евхаристическое собрание происходит действительно в пустом храме или в мистически пустом храме, когда верные на возглас „Приступите” отвечают безмолвием. В этом безмолвии есть нечто мистически страшное. „Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, пойду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною” (Откр. 3, 20). Но мы отказываемся от Его трапезы и остаемся безмолвными на Его призыв. В этом безмолвии есть некий суд над нами. Допустим, что человечески можно оправдать это безмолвие, но оно остается безмолвием. Мы должны понять и пережить этот трагизм. Понять, что за ним лежит предельная индивидуализация, и пережить эту индивидуализацию как наш личный грех перед

Христом. Мы должны понять, что в Церкви нет священнодействий, которые совершаются сами по себе или над отдельными членами вне остальных членов, но что всегда и везде священнодействует Церковь как собрание народа Божиего»¹.

Для оздоровления евхаристической жизни Церкви не требуется литургических реформ или ломки благочестивых традиций, сложившихся в той или иной поместной Церкви. Нужно пастырское назидание народа, раскрытие перед ним значения Евхаристии как жертвы Христовой и того, чего ожидает от нас стучащийся в двери сердца нашего Христос (Откр. 3, 20). Это назидание должно быть постоянным «во время и не во время» (2 Тим. 4, 2), т. е. подобно евхаристическим поучениям Иоанна Златоуста. Известно, что он говорил о Евхаристии не только в гомилиях на тексты Священного Писания, непосредственно касающихся этого таинства, но и в других случаях, когда находил нужным. Остановимся на главнейших психологических факторах этого оздоровления.

Исторически Евхаристия — жертва, принесенная Христом «за многих», таинственно — это «дар совершен, исходяй от Отца светов», но вместе с тем она есть и наша Евхаристия, наша жертва Богу. Жертва Богу может быть многообразной. Когда в условиях примитивного земледелия человек сеял, выращивал, собирал с поля хлеб, сам его молотил и вручную молот на домашних жерновах, затем сам выпекал его, приношение им хлеба для Евхаристии было пожертвованием его трудов всего лета. И когда старушка-пенсионерка несет в церковь копейки, сэкономленные ею за счет отказа себе в пище, ее жертва принимается Богом так же, как две лепты вдовицы (Мк. 12, 42; Лк. 21, 2). Но о той и другой жертвах можно сказать «Твоя от Твоих Тебе приносяще».

Высшей жертвой Богу является Его прославление. О такой жертве нельзя сказать «Твоя от Твоих Тебе приносяще». В мире ничто не принадлежит человеку. Все Божие. Человеку принадлежит только врожденная ему свобода воли. Благодаря последней он может быть равнодушным к Богу, может даже хулить Его и может прославлять. Последнее составляет истинный дар человека Богу. Показательно, что древнейшая часть анафоры — префацио — содержала исключительно доксологии и евхаризмы, и все анафоры, без исключения, начинаются прославлением Бога. В Климентовой литургии это весьма пространное славословие Богу как Творцу космоса и Отцу Сына

¹ *Афанасьев. Трапеза Господня. С. 89.*

Божия, Иисуса Христа, через Которого было совершено спасение человечества. У Василия Великого это прежде всего прославление Бога за создание человека и дарование ему способности познания Бога и за домостроительство его спасения после его грехопадения. Иоанн Златоуст прославляет Бога за Его величие, за приведение человека «от небытия в бытие», за спасение падшего и за все благодеяния «ихже вемы и не вемы, явленных и неявленных». Что Златоуст имеет в виду под благодеяниями, о которых мы не знаем и которые нам не открыты, это видно из его творений. У Златоуста был друг Стагирий, состоятельный человек, который, как и Златоуст, пренебрег богатством и удалился в пустыню. Но аскетическая жизнь в пустыне не дала ему той созерцательности, ради которой он оставил мир, напротив, породила в нем «мятеж души», и, будучи в таком состоянии, Стагирий покушался на самоубийство. Это стало известно Златоусту. Будучи больным после суровых аскетических подвигов, он не мог посетить Стагирия и утешал его письмами, в которых увещевал одержимого смотреть на свое душевное состояние как на Промысл Божий о спасении подвижника, известный одному Богу, подобно тому, как некогда Бог спасал ветхозаветных праведников. Короче говоря, Златоуст прославляет Бога не только за благодеяния, которые нам очевидны, но и за те, истинная цель которых от нас сокрыта и которые кажутся нам злом. Такое благодарение Бога граничит с самопожертвованием, о котором Церковь постоянно напоминает нам: «Сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим».

Никакое прославление Бога, ни даже самопожертвование во имя Бога не может быть без дел милосердия. Это две стороны одного и того же процесса духовной жизни христианина. В Священном Писании много говорится о милосердии как добродетели, превышающей жертвоприношение. Поэтому, когда священник или диакон призывает к участию в евхаристическом приношении: «Станем добре, станем со страхом, вонмем, святое возношение в мире приносити», — народ ему отвечает: «Милость мира, жертву хваления». Ответ недостаточно понятен.

Если вторая половина фразы «жертву хваления» понятна, то первая вызывает вопрос: как можно приносить «милость мира»? По-видимому, мы имеем здесь дело со сравнительно поздней и, быть может, искаженной фразеологией. В древнейшем Евхологионе (Барбериновский № 77) в этом месте стоят два слова «ἡ Ελεος, εἰρήνη»¹,

¹ Swainson. The Greek Liturgy. P. 90.

т. е. «милость, мир». Лаконичность ответа понятна, потому что эти два слова обнимают все христианские добродетели. Это — милосердие, о котором Роман Сладкопевец говорит стихами:

«Побеждает все добродетели милосердие, воистину сияющее,
Стоящее выше всех добродетелей перед Богом.
Оно рассекает воздух, шествует выше луны и солнца,
И беспрепятственно достигает входа в пренебесные,
Не останавливается на этом, но достигает ангелов,
Пролетает хоры архангелов,
Достигает Бога, чтобы за людей
Предстоять у трона Царя,
Испрашивая
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ»¹.

Без милосердия все дела христианского благочестия теряют значимость добродетели.

«По вере и обету очень многие люди,
Царствия Божия достигнуть желая,
Со тщанием добродетель девства хранят.
Всю жизнь строгий пост соблюдают,
Молитвы подолгу творят, догмат чистоту стерегут,
Но человеколюбие их оставляет.
И всякий из нас, в ком нет состраданья,
Не примет
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ»².

Милосердие делает человека достойным участником Евхаристии, и только через дела милосердия возможно оздоровление евхаристической жизни. В наше время, в век секуляризации духовной жизни человечества, Евхаристия получает особое значение. Она несет милость и мир секуляризованным, являясь своего рода противоядием эгоизму, гнездящемуся под покровом высоких гуманистических идей.

«И Свет во тьме светит, и тьма не объяла Его» (Ин. 1, 5).

¹ *Maas, Trypanis. Sancti Romani Melodi Cantica. P. 399* [Первая поэма о десяти девах].

² *Ibid. P. 397.*



ЛИТУРГИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА
Н. Д. УСПЕНСКИЙ

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ:
ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ



АНАФОРА:
О П Ы Т И С Т О Р И К О -
Л И Т У Р Г И Ч Е С К О Г О
А Н А Л И З А

СПРАВОЧНЫЙ
АППАРАТ

**УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ
ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ¹**

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Быт.

1, 26 — 61
1, 28 — 341
3, 1-7 — 220⁽³⁾
1, 27-28 — 418

Исх.

12, 3-7 — 303
12, 8.10 — 298
12, 12 — 303
12, 13 — 303
12, 26.27 — 297
12, 27 — 303
12, 29 — 303
12, 46 — 304
15, 1-19 — 16
16, 4 — 256

Лев.

23, 5 — 300

Чис.

6, 24-26 — 237

Втор.

8, 10 — 299
16, 11-12 — 297

3 Цар.

8, 23-53 — 16
17, 18 — 305

2 Пар.

1, 10 — 61

Пс.

1 — 118
2 — 118, 153, 154, 175
2, 2 — 153
2, 7 — 36, 38, 157, 158
2, 8 — 38, 158

3 — 153
4 — 153
9, 1 — 185
10, 7 — 235
15 — 52
17 — 31
18 — 118
19 — 118
20 — 118
20, 14 — 119
21, 2 — 302
22 — 36, 157, 158, 175
22, 1 — 38, 158
23 — 193, 209, 211, 212
23, 7 — 59, 209, 210, 211, 212
23, 8a — 210
23, 7.10 — 166
23, 8 — 210
23, 10a — 210
23, 10b — 210
25 — 209
26 — 118
27 — 118
27, 6 — 302
27, 9 — 237
28 — 118
30, 6 — 302
30, 22 — 302
31 — 58, 135
32, 6 — 70
33, 2 — 302
35, 10 — 70
37, 22 — 154
40 — 154
40, 9 — 154
41 — 118, 154
41, 3 — 58, 60, 70
42 — 154

¹ Указатели составлены М. А. Мозолиной и М. И. Крапивиним.

44 — 120, 122
 44, 15 — 122
 45 — 89, 118, 120
 46 — 89, 118, 120, 416⁽⁴⁾
 46, 6 — 119, 120
 47 — 89
 50 — 73, 111, 198, 389
 50, 17-19 — 329
 58 — 154
 58, 2 — 154
 59 — 154
 60 — 154
 65 — 118
 66 — 118
 66, 7-8 — 38, 157, 158
 67 — 58, 118
 67, 27 — 119
 70, 23-24 — 329
 76, 14-15 — 175
 78 — 154, 155
 78, 13 — 154
 79 — 128, 154
 79, 2 — 36, 61, 157
 79, 5 — 129
 79, 8 — 129
 79, 15.16 — 128
 79, 20 — 129
 80 — 154
 87, 6 — 154
 91 — 106, 107, 110, 113, 114, 118,
 120, 125
 92 — 106, 107, 110, 113, 118, 120, 125
 92, 1 — 106
 93 — 118
 94 — 106, 107, 109, 110, 114, 118,
 120, 125
 94, 6 — 106, 115-117, 119, 126, 192
 95, 2 — 122
 97, 2 — 122
 98, 5 — 121
 99 — 395⁽¹⁾
 102, 1 — 302
 102, 2.20.21.22 — 302
 108 — 154
 108, 1 — 156
 108, 2-3 — 154

109 — 118, 154
 109, 1 — 36, 157, 420
 109, 3.4 — 119
 110 — 151, 154
 110 — 118
 111 — 118
 112 — 298
 113 — 118, 298
 113, 3 — 119
 113, 9 — 298
 114 — 118, 299
 115, 2 — 82⁽¹⁾
 115, 4 — 417
 117 — 118, 151, 155, 161, 209, 214
 117, 24 — 162
 117, 26.27 — 120, 209
 118 — 151, 299
 119 — 90
 120 — 90
 121 — 90
 123 — 416⁽⁵⁾
 135 — 151
 135 — 103, 300
 145, 4 — 418

Прем.

1, 14 — 61

Ис.

5, 1-6 — 417
 5, 7 — 417
 6, 1-3 — 329
 6, 2 — 61
 6, 3 — 58, 60, 395⁽⁸⁾
 6, 6 — 424
 7, 16 — 313
 9, 6 — 313
 57, 15 — 61
 60, 1-4 — 149

Иез.

11, 14-20 — 149
 37, 1-14 — 314
 43, 1-7 — 149
 44, 1-4 — 149

Дан.

2, 20 — 302
 3, 95 — 302

Зах.

8, 1-3 — 149

Вар.

3, 38 — 106

НОВЫЙ ЗАВЕТ**Мф. — 68**

2, 1-12 — 36, 157

3, 15 — 295

5, 3 — 441

6, 13 — 313

6, 25.32 — 308

9, 2-5 — 439

9, 12 — 439

7, 6 — 420

9, 2-5 — 439

9, 12 — 439

9, 14-15 — 149

9, 35 — 33

10, 1 — 221⁽²⁾

12, 29 — 69

14, 19 — 301

16, 24 — 254

18, 11 — 439

18, 19-20 — 104

20, 1-16 — 441

20, 22 — 417

21, 9 — 211

21, 12-13 — 233

23, 14 — 233

24, 1 — 153

24, 24 — 47

26, 2 — 153

26, 3-5 — 184

26, 17 — 292, 295

26, 18 — 293

26, 17-19 — 292

26, 19 — 293

26, 20 — 300

26, 23 — 300

26, 26 — 295, 300, 306, 309, 341

26, 26-28 — 291

26, 27 — 408

26, 27-28 — 295, 309

26, 28 — 295, 433

26, 29 — 305

26, 30 — 153, 300

26, 39.42 — 417

27, 44 — 185

27, 46 — 302

28, 6 — 435

Мк.1, 27 — 221⁽²⁾

2, 5 — 439

2, 17 — 439

2, 18-20 — 149

3, 11 — 221⁽²⁾5, 13 — 221⁽²⁾

6, 2-6 — 33

6, 41 — 301

9, 25 — 221⁽²⁾

11, 9.10 — 211

11, 15 — 233

12, 42 — 443

13 — 153

14, 1-2 — 184

14, 10-11 — 184

14, 12 — 292

14, 12-16 — 292

14, 14 — 293

14, 17 — 300

14, 20 — 300

14, 22 — 300, 309

14, 22-24 — 291

14, 24 — 309, 433

14, 25 — 305

14, 26 — 153, 300

14, 36 — 417

14, 44-46 — 184

15, 29-32 — 185

15, 34 — 302

Лк.

1, 34 — 422

1, 35 — 422

1, 36 — 94

1, 39-56 — 92

1, 41-43 — 94

1, 42 — 386

1, 68 — 302

1, 75 — 61

2, 8–20 — 36, 38, 157, 158
 4, 15–30 — 33
 4, 33 — 221⁽²⁾
 5, 32 — 439
 5, 33–35 — 149
 6, 20 — 441
 7, 39. 44–47 — 215
 7, 44 — 300
 7, 47–48 — 439
 9, 16 — 301
 10, 5 — 236
 19, 10 — 439
 19, 38 — 211
 19, 45–46 — 233
 21, 2 — 443
 21, 37 — 153
 22, 1–6 — 184, 220⁽³⁾
 22, 7 — 293
 22, 8 — 293
 22, 3–5 — 184
 22, 6 — 184
 22, 7–13 — 292
 22, 11 — 293
 22, 14 — 300
 22, 15 — 292
 22, 15–16.18 — 305
 22, 17–20 — 291
 22, 17.19 — 301
 22, 18 — 308
 22, 19 — 304, 309, 408, 434
 22, 20 — 309, 301, 306, 433
 22, 38 — 303⁽¹⁾
 22, 39 — 153
 22, 42 — 417
 23, 40–41 — 185
 23, 43 — 185
 23, 46 — 302

Ин.

1, 5 — 445
 1, 29 — 117, 304
 2, 14–16 — 233
 6, 11 — 301
 6, 32 и 33 — 117
 6, 32–33.35.51 — 417
 6, 33 — 328
 6, 35 и 48 — 117

6, 49–51 — 308
 6, 53–56 — 419
 6, 54 — 437
 6, 55–56 — 415
 6, 63 — 415
 8, 1–2 — 153
 10, 22 — 209
 10, 11, 14 — 220
 12, 13 — 211
 13, 1 — 295
 13, 2 — 300
 13, 4 — 300
 13, 12 — 300
 13, 16 — 154
 13, 27 — 216
 13, 30 — 154
 13, 36–38 — 303⁽¹⁾
 14, 5 — 303⁽¹⁾
 14, 6–7 — 314
 14, 8 — 303⁽¹⁾
 14, 27 — 224, 233
 15, 1 — 314
 15, 1, 2 — 129
 15, 1–6 — 417
 16, 17.18 — 303⁽¹⁾
 18, 1 — 153, 154
 18, 2–27 — 156
 18, 28 — 292, 304
 18, 28 — 19, 16а — 156
 19, 14–16 — 149
 19, 32–33 — 304
 19, 36 — 304
 19, 41–42 — 207

Деян.

2, 1–41 — 147
 2, 14–41 — 39
 2, 17 — 227
 2, 46 — 306
 2, 46 — 47 — 310
 3, 26 — 313
 4, 27, 30 — 313
 5, 34 — 96, 299
 5, 38–39 — 96
 8 — 33
 8, 7 — 221⁽²⁾
 8, 26–39 — 39

9, 15 — 97
 10 — 33
 10, 2 — 305
 10, 4 — 305
 11, 26 — 242
 12 — 33
 13 — 39
 13, 14—49 — 33
 14 — 39
 14, 1—17 — 33
 15, 13 — 148
 15, 13 — 29 — 148
 16, 16—18 — 45
 17 — 33, 39
 17, 1—4 — 33
 17, 34 — 32
 17—19 — 39
 18, 4 — 33
 19, 8—10 — 33
 20, 7 — 306, 309
 20, 7.9 — 8
 20, 7—12 — 309
 20, 28 — 237
 22, 3 — 96, 299
 22, 4 — 96
 22, 4—21 — 96

Иак.

1, 1 — 148
 2, 1—4 — 146, 148
 2, 2 — 33
 5, 13 — 148

1 Пет.

1, 15—16 — 61, 126
 2, 2—3 — 225
 2, 5—10 — 61, 126
 2, 9 — 237
 5, 11 — 313

2 Пет.

3, 10 — 306

1 Ин.

4, 8.16.20 — 224

Иуд.

1, 24 — 61
 1, 25 — 313

Послания ап. Павл**Рим.**

1, 7 — 61, 126
 1, 20 — 83
 5, 2 — 249
 6, 3 — 58
 11, 36 — 313
 16, 3—4, 11 — 135
 16, 16—23 — 82⁽²⁾

1 Кор.

1, 2 — 61, 126
 1, 8 — 306
 5, 5 — 45, 306
 5, 7 — 304
 10, 16 — 301, 305, 307, 413, 416, 436
 10, 16—17 — 306
 10, 17 — 289
 10, 21 — 305
 10, 31 — 226
 11, 20 — 305
 11, 20—34 — 226, 235, 306
 11, 21 — 306
 11, 21—22 — 306
 11, 23—24 — 441
 11, 23—25 — 291
 11, 24 — 295, 309, 418, 433
 11, 25 — 226, 295, 304, 309
 11, 26 — 226, 308, 408, 433
 11, 27 — 310
 11, 27—29 — 305
 11, 27—30 — 413
 11, 28 — 114
 12, 3 — 216
 12, 26 — 438
 14, 16 — 302
 14, 23—33 — 33
 14, 26 — 148
 14, 26—40 — 8, 146, 161, 275
 14, 33 — 8, 61, 126
 14, 40 — 142
 15, 20 — 58
 15, 22—23 — 58
 15, 50 — 418
 15, 55 — 211
 16, 19 — 135

2 Кор.

- 1, 3 — 302
- 1, 14 — 306
- 13, 12 — 215

Гал.

- 1, 5 — 313
- 1, 15-17 — 418
- 1, 19 — 148
- 2, 19-20 — 264
- 3, 28 — 233
- 5, 22-23 — 224
- 5, 24 — 224
- 5, 25-26 — 224

Еф.

- 1, 1 — 61, 126
- 1, 3 — 302
- 2, 17 — 236
- 5, 19 — 395
- 5, 30 — 414
- 6, 12 — 418

Флп.

- 1, 6, 10 — 306
- 1, 1 — 6, 126
- 2, 6-7 — 343
- 2, 16 — 306
- 4, 20 — 313

Кол.

- 1, 2 — 61, 126
- 4, 15 — 135
- 4, 16 — 23, 24

1 Фес.

- 5, 2, 4 — 306

2 Фес.

- 2, 2 — 306

1 Тим.

- 4, 4-5 — 417
- 5, 8 — 135

5, 21 — 249

2 Тим.

- 2, 19 — 236
- 4, 2 — 443

Тит.

2, 11-15 — 36, 157

Флм.

2 — 135

Евр.

- 2, 14 — 418
- 8 — 277
- 9, 24-26 — 433
- 10, 3-4 — 305
- 11, 1 — 427
- 12, 6 — 68
- 12, 12 — 225
- 13, 21 — 313

Откр.

- 1, 1 — 306
- 1, 10 — 306
- 3, 17-18 — 24
- 3, 20 — 143, 181, 192, 442, 443
- 5, 6.8.12.13 — 304
- 5, 9 — 433
- 5, 9-10 — 304
- 6, 1.16 — 304
- 7, 9.10.14.17 — 304
- 7, 12 — 302
- 12, 11 — 304
- 13, 8 — 304
- 14, 4.10 — 304
- 15, 3 — 304
- 17, 14 — 304
- 19, 1-2, 3.4.6 — 159-160
- 19, 7.9 — 304
- 19, 16 — 163, 191
- 21, 9.14.22.23.27 — 304
- 22, 1.3 — 304



УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДРЕВНИХ АВТОРОВ¹

АПОКРИФЫ

Ср. с. IX–X.

Евангелие Никодима. Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992. № 62. P. 43–46. P. п. прот. П. А. Преображенского: Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 1. Апокрифические сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери. М., 1860. С. 45–60.

Акты Пилата [= *Евангелие Никодима* (recensio A), 1–16]. Новый р. п. Б. Г. Деревенского: Иисус Христос в документах истории. СПб., 1998¹. С. 176–195. — 211

Схождение Христа во ад [= *Евангелие Никодима* (recensio B), 17–27] — 211

СОЧИНЕНИЯ ДРЕВНИХ АВТОРОВ

Августин Иппонский, блж., свт.

Retractationes (*Пересмотры*). CPL 250.

II, 11 (PL 32, 634) — 166⁽¹⁾

¹ Составлен А. Г. Дунаевым. Не включены ссылки на Талмуд, а также на многочисленные литургические и гимнографические тексты (часто анонимные или сомнительного авторства), кроме творений преп. Романа Сладкопевца. Помимо прямых ссылок, в указателе учтены также косвенные упоминания (внутри цитируемых текстов первоисточников или трудов современных ученых), насколько это представлялось целесообразным и возможным. «Слепые» ссылки (без указания имен авторов и названий произведений) раскрыты полностью. Названия произведений даны в р. п. (используемые автором лат. названия приводятся в скобках). В текстах, имеющих подробное деление на главы и параграфы, ссылки на столбцы PG или на страницы в р. п. могут опускаться (страницы по р. п., как правило, указываются, если их поиск может быть затруднен). При наличии новых переводов (или переизданий старых) прежние издания, использованные автором, чаще всего не указываются. В ссылках на древних писателей Н. Д. Успенский часто непоследователен, указывая то издания на древних языках, то русские переводы, причем последние в разных изданиях (особенно это заметно в ссылках на свт. Иоанна Златоуста). Редакция сочла возможным снять ссылки в подстрочных примечаниях на разные издания (особенно недоступные в настоящее время), поскольку унифицированные ссылки на все цитаты имеются в настоящем указателе. В ряде случаев добавлены необходимые уточнения (номера глав, параграфов и проч.). В текст Н. Д. Успенского уточнения или исправления с помощью * [] внесены в тех случаях, когда из-за ошибочной или неполной ссылки Н. Д. Успенского поиск нужных мест в указателе может быть затруднен. Уточнения и исправления в ссылках на номера глав и параграфы заключены в квадратные скобки. Из предисловия диакона М. Желтова в указатель внесены лишь те произведения, которые цитировались в труде Н. Д. Успенского; сочинения же древних авторов, упомянутые только в предисловии, в указателе не учтены.

Толкования на псалмы. CPL 283.

На 99 Пс., 4 (PL 37, 1272) — 395⁽¹⁾

Пс.-Августин

Диспут с арианом Пасценцием. CPL 366.

CLXXVIII (= Epist. XX, 15: PL 33, 1160) — 37–38¹

Амвросий Медиоланский, свят.

De mysteriis (О Таинствах). CPL 155.

IX, 52 (PL 16, 406 C) — 429²

De sacramentis (О священнодействиях). CPL 154.

IV, 14 (PL 16, 440 A) — 411⁵, 429²

IV, 21–22. 26–27 (PL 16, 443 B — 444 A; 445 A — 446 A) — 408¹

IV, 27 (PL 16, 445 B) — 344²

О Духе Святом. CPL 151.— 366

Амфилохий Иконийский, свят.

Письмо к Селевку. Отрывок из «Ямбов к Селевку». CPGS 3230. TLG 2012/2 (lin. 251–319). Прозаические р. п.: 1) полный среди творений свт. Григория Богослова (Т. 2. СПб., б. г. С. 290–296) и 2) фрагмент в: Правила Православной Церкви, II. С. 492–493. — 34–35¹

Пс.-Амфилохий Иконийский

Житие Василия Великого. CPG 3253.

Главы по изд. греч. текста: *Amphilochii Iconiensis opera. Vita Sancti Basilii.* Parisiis, 1664. Лат. пер. перепечатан: PG 29, CCXCIV–CCCXVI. — VIII, 379

[VI] — 378⁽⁴⁾

XIV — 58–59⁽¹⁾

По слав. пер. в Четьях Минеях (1 января). — 24–25⁽¹⁾, 166–167⁽¹⁾

Афанасий Александрийский (Великий), свят.

Ссылки на р. п. по изд.: Творения. Т. 1–4. М., 1994.

На слова: «Вся Мне предана суть Отцем Моим...». CPG 2099. TLG 2035/39. Р. п.: Т. 1. С. 268–276.

[V] (PG 25, 217 BC; р. п. с. 274) — 366–367¹

Послание XXXIX «О праздниках». CPGS 2102. TLG 2035/14. Р. п.: Т. 3. С. 370–373. — 34⁵

Послания к Серапиону. CPGS 2096. TLG 2035/44. Р. п.: Т. 3. С. 3–92. — 368³

О воплощении Слова. — Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. CPGS 2091. TLG 2035/2. Р. п.: Т. 1. С. 191–264.

XVIII, 5 (PG 25, 128 C; р. п. с. 214) — XXXVI¹, 341⁽¹⁾

Слово пространнейшее о вере. См. ниже: Маркелл Анкирский.

Послание к Максиму Философу. CPGS 2100. TLG 2035/51. Р. п.: Т. 3. С. 311–315.

II (PG 26, 1088 C; р. п. с. 312) — 420²

Из бесед на Евангелие Матфея. CPG 2141 (7). Р. п.: Т. 4. С. 423–444.

На Мф. [7, 6] (PG 27, 1380 C; р. п. с. 436–437) — 420³

Валерий, мон. из Бьерцо

Письмо к монахам в Бьерцо. CPL 1276. Новейшее изд. в SC 296, 336–348. — 10⁽³⁾, 11¹

Варсануфий Великий, преп. и Иоанн Газский, преп.

Руководство к духовной жизни. CPGS 7350. ИАБ 4, 1371 сл. Р. п.: Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. СПб., 1905⁴ (М., 1998^p и др.).

Ответ на вопрос 74 (SC 427, lettre 143, p. 522; р. п. с. 57–58, [цит. с изм.]) — 259¹

Ответ на вопрос 460 (SC 451, lettre 463, p. 560; р. п. с. 302) — 439⁽²⁾

Ответ на вопрос 461 (SC 451, lettre 464, p. 562, 564; р. п. с. 303–304) — 439⁽³⁾

Василий Кесарийский (Великий), свт.

Литургия. 1) Древнейшая краткая версия. CPGS 2905 (1). TLG 2040/71. 2) Византийская пространная редакция. CPG 2905 (2). Р. п.: СДЛ, II. С. 58–80 (греч.), 86–108 (сир.). — *Passim*.

О Святом Духе. CPGS 2839. TLG 2040/3. Р. п.: Творения. Ч. 3. М., 1891³. С. 187–289. — 26, 356, 366

XXVII (PG 32, 188 В; р. п. с. 269–270) — 429⁴

Письма. CPGS 2900. TLG 2040/4. Р. п.: Минск, 2003^п.

К неокесарийским клирикам, [III] (№ 207, PG 32, 764 А; в р. п. № 199, с. 304–305) — 27⁽¹⁾, 353⁽¹⁾

К Кесарии, жене патриция, о приобщении (№ 93, PG 32, 484 В — 485 А; в р. п. № 89, с. 150–151) — 437⁴

Вильгельм Дюран

Об авторе см.: *Lexikon des Mittelalters.* Bd. 3. Stuttgart, Weimar, 1999. S. 1469–1470 (Durantis Guillelmus, Durant Guillaume).

Rationale Divinorum officium

IV, 44 — 430⁽³⁾

Георгий Кедрин

Historiarum compendium (Исторический синопсис). TLG 3018/1.

PG 121, 748 В — 174¹

Пс.-Георгий Кодиш

Patria Constantinopoleos (Описание Константинополя). TLG 3168/5.

I, 72–73 (ed. T. Preger, 1907, герм. 1989, p. 150; этот отрывок есть и в PG 157, 472 ВС)

— 72–73¹ [рассказ заимствован Пс.-Кодином, по-видимому, у Феодора Чтеца]

Герман Константинопольский, свт.

Последовательное изложение церковных служб и обрядов и таинственное умозрение о значении их. По рукописям греч. текст и слав. пер. издал: Красносельцев. Сведения... С. 323–375. Крит. изд. греч. текста и древнего лат. пер.: *Borgia N. I commentario liturgico...* (1912). Издания араб. и груз. версий указаны на с. 115⁽³⁾. Р. п. (с греч. текста, переизд. в: PG 98, 384–453): Писания святых отцов... Т. 1. С. 357–426 (Н. У. цит. этот пер.). Попытка реконструкции греч. текста: *St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy / Ed. P. Meyendorff.* N. Y., 1984, греч. воспроизведен с паралл. р. п. Е. М. Ломизе: *Герман Константинопольский, св.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995. — 69³, 75, 106⁴, 162²

PG 98, 409 ВD (р. п. с. 381–383) — 69–70¹

PG 98, 412 ВС (р. п. с. 384–385) — 160²

Григорий Великий (Двоеслов), папа Римский, свт.

Epistolae (Registrum epistularum) (Письма). CPL 1714.

Liber IX, ep. 12 (PL 77, 957 A) (= IX, 26, ed. D. Norberg, 1982) — 308⁽²⁾

Григорий Назианзин (Богослов), свт.

Р. п.: Творения. Т. 1–2. СПб., б. г. II (СТСЛ, 1994^P).

Слово Василию. — Слово (43) надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской. CPGS 3010. TLG 2022/6. Р. п.: Т. 1. С. 602–655.

[XXXIV, 2] (PG 36, 541 C; р. п. с. 625) — 27²

[LII, 2] (PG 36, 561 B — 564 A; р. п. с. 635) — 59–60¹

О подлинных книгах Богодухновенного Писания. CPGS 3034. TLG 2022/59 (carmen 12).

PG 37, 472–474. Прозаические р. п.: 1) Т. 2. С. 132–133; 2) Правила Православной Церкви, II. С. 490–491. — 34⁶

Пс.-Григорий Богослов

Литургия. CPG 3097. TLG 2022/55. — XX⁽³⁾–XXI сн., 274 сл.

Григорий Неокесарийский (Чудотворец), свт.

[XI [по др. счету] XII] каноническое послание. CPG 1765 (с замечанием о неподлинности 11-го канона). PG 10, 1048 AB. Р. п.: 1) Правила Православной Церкви, II. С. 339; 2) Творения св. Григория Чудотворца... / Пер. Н. Сагарда. Пг., 1916 (М., 1996^P). С. 61. — 21², 48–49⁽¹⁾, 241

«**Дидаскалия**»

Дидаскалия (Didascalia Apostolorum Syriace). CPGS 1738. Р. п. (с нем. перевода Flemming'a 1904 г.): Дидаскалия, т. е. Кафолическое учение двенадцати апостолов и святых учеников нашего Спасителя / Пер. П. А. Прокошева. Томск, 1913 [прилож. к диссертации: *Он же. Didascalia apostolorum и первые шесть книг Апостольских постановлений*]. 195 с. — 20, 27, 234–236, 317²

XII — 328⁽²⁾, 235⁽¹⁾, 373

XXI — 293¹

XXVI — 342⁽⁵⁾

«**Дидахэ**»

CPGS 1735. TLG 1311/1. Новый р. п.: ПМА, 41–63. — XI⁽¹⁾, XXV, 20, 234, 311–313, 315–318, 334, 336, 345, 346

IV — 114⁽³⁾

IX–X — XXIV, 311–312⁽¹⁾, [314], 332

X — 316⁽³⁾, 329⁽¹⁾

XIV — 114⁽³⁾, 311⁽²⁾, 433⁽²⁾

Дионисий Александрийский (Великий), свт.

Праздничное послание к александрийцам. CPGS 1565. Текст: *Евсевий*. ЦИ VII, 22.

См. также р. п. свящ. А. Дружинина: Творения св. Дионисия Великого... Казань, 1900. С. 77–79 (= ПС. 1900. Ч. I. № 5. С. 510–513).

VII, 22, [2–4] — 331²

Пс.-Дионисий Ареопагит

О церковной иерархии. CPGS 6601. TLG 2798/2. Новый р. п.: *Дионисий Ареопагит.*

О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001 (паралл. с греч.). — VIII, XVI, 31–32,

165⁽¹⁾, 383. См. также: *Максим Исповедник*. Схолии к «Ареопагитскому корпусу». Надписание — 31
III, Тайнство собрания (р. п. с. 55)— 32⁽⁹⁾, 194—195

Евагрий Схоластик

ЦИ. — CPGS 7500. TLG 2733/1. Р. п.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. М., 1997^п. Новый р. п. И. В. Кривушина: СПб., 2006.
I, 17 — 67²
IV, 36 — 379²

Пс.-Евсевий Александрийский

Гомилия 17. CPG 5526. = Пс.-Иоанн Златоуст. [Беседа] *В святую и великую Пятницу на святую страсть Господню («Терзания ада»)*. Р. п.: Иоанн Златоуст. Творения. Т. 11. Кн. 2. СПб., 1905 (М., 2004^р). С. 911—914.
PG 62, 722—723 (р. п. с. 912—913) — 210—211¹

Евсевий Кесарийский (Памфил), еп.

Жизнь Константина. — *Жизнь блаженного василевса Константина*. CPGS 3496. TLG 2018/20. Р. п.: М., 1998^п. С. 8—178.
III, 29, 33—37, 47 — 150¹, 230⁵
III, 41, 43 — 36⁴

ЦИ. — *Церковная история*. CPGS 3495. TLG 2018/2. Новый р. п. М. Е. Сергеенко: Евсевий Памфил. Церковная история. М., 2001^п.

III, [3, 1] — 34¹
III, 5, [1—2] — 148¹
III, 11 — 148¹
III, 24, [17—18] — 34²
III, 35 — 148¹
III, 37, [1—3] — 39—40¹
IV, 15, [4] — 42²
IV, 15 [33—35] — 331—332¹ [см. также ниже: Жития святых, Мученичество свт. Поликарпа Смирнского]
IV, 15, [47] — 35⁴
IV, 26, [6] — 42¹ [см. также ниже: Мелитон Сардский]
V, 1, [27] — 42³
V, 1, [33] — 42⁴ [см. также ниже: Жития святых, Мученичество Пофина и товарищей]
V, 21, [1] — 43²
V, 23, [2] — 151¹
V, 24, [12] — 149⁴
V, 25 — 151¹
VI, 1 [5] — 43⁴
VI, 18, [2—4] — 43—44¹
[VI, 41, 10 — 47¹]
VI, 43, [11] — 47³
VII, 10—12 — 19¹
VII, 19 — 149¹

VII, 22, [2–4] — 331² [см. также выше: Дионисий Александрийский]
X, 4, [44–45] — 29¹

Евтихий Константинопольский, свят.

Слово о Пасхе и святой Евхаристии. CPG 6939. Р. п.: СДЛ, IV. С. 59–65.

[VIII] (PG 86/2, 2400 C — 2401 A) — 162⁽²⁾, 166, 167

Епифаний Кипрский, свят.

Панарий. CPGS 3745. TLG 2021/2. Р. п.: Творения святых отцов в русском переводе... Т. 44. Кн. 2. М., 1864. С. 5–53 [ересь 34].

XXXIV, 1, [7] (р. п. с. 6) — 336³

Пс.-Епифаний Кипрский

Слово в Великую Субботу. CPGS 3768 (там же указаны крит. изд. древнеслав. пер.).

TLG 2021/13. Р. п.: ХЧ. 1846. Ч. 2. С. 27–50. — 188, 190–191

Ефрем Сирий, преп.

1) «Ephraem syrus»

Слово на Святую неделю [р. п. с сир. по англ. переложению]. — 341⁽²⁾

Слово LXX «О покаянии». — Творения. Т. 4. СТСЛ, 1900⁴ (1995^P). С. 324–325 (р. п. с сир.; цит. с. 325). — 395⁽²⁾

Слово «Против исследователей естества Сына Божия» («Adversus scrutatores»: Assemani III [syr.], 24), цит. р. п. Кириллова с лат. пер. у Ассемани. — 436–437¹

2) «Ephraem graecus»

Слово «Против исследователей естества Сына Божия». CPG 4054 (указаны близкие к греч. сирийские тексты из других слов). TLG 4138/126. Р. п.: Творения. Т. 3. Серг. П., 1912 (М., 1994^P). С. 377–385.

Р. п. с. 384–385 — 421^{2, 3}

Р. п. с. 383–384 (Кириллов цит. р. п. с небольшими изм.) — 435–436¹, 436²

«Завещание Господа нашего Иисуса Христа»

Завещание. — CPGS 1743. Цит. по лат. тексту: *Rahmani I. Testamentum Domini nostri Jesu Christi.* Moguntiae, 1899. — VIII, XIII⁽¹⁾, XVI, XXIV⁽²⁾, 14–17, 33; анафора упоминается на с. XXIV, XXV, 320–327, 329, 330, 334, 335, 338, 346, 373, 374

I, 19 — 164^(1–3)

I, 23 — 235⁽³⁾, 330⁽⁴⁾, 396⁽⁶⁾

I, 26 — 16^(2, 4), 329⁽³⁾, 396⁽⁵⁾

I, 28 — 17⁽²⁾

I, 32 — 17⁽⁴⁾, 329⁽³⁾

I, 35 — 17⁽³⁾

I, 43 — 329⁽³⁾

II, 11. 12 — 175–176¹

Иаков, еп. Едесский

Об авторе см.: *Ortiz de Urbina I. Patrologia syriaca.* Romae, 1965. P. 177–183.

Письмо к пресвитеру Фоме о древней сирской литургии (о нем: op. cit., p. 179). Ed.

I. Rahmani. I fasti della Chiesa patr. antiochena. Roma, 1920. P. XXI–XXV (с итал. пер.). Р. п.: СДЛ, III. С. 113–118. Цит.: р. п. с. 113 и 116. — 49–50⁽¹⁾, 170 сн.

Игнатий Антиохийский (Богоносец), еп., сщмч.*Послания.* CPGS 1025. TLG 1443/1. Р. п.: ПМА, 331–374.*Послание к ефесянам.* Р. п. с. 331–340.IV, [2] — 19⁵*Послание к римлянам.* Р. п. с. 352–357.II, [2] — 19⁴, 331¹IV, [1] — 331¹VII, [3] — 413⁽¹⁾*Послание к смирнянам.* Р. п. с. 364–369.[VI, 2 р. п.] VII — 413⁽³⁾*Послание к филиладельфийцам.* Р. п. с. 358–363.IV, [1] — 413⁽²⁾**Иероним Стридонский, преп.***О знаменитых мужах.* CPL 616.CXV (PL 23, 707 В лат., 708 В греч.) — 35⁶**Иоанн Дамаскин, преп.***Точное изложение православной веры.* CPGS 8043. TLG 2934/4. Р. п. А. Бронзова: СПб., 1894 (М.; Ростов-на-Дону, 1992^Р, верхняя пагинация).[III, 10] (54) (р. п. с. 144) — 67¹IV, 13 (86) — XXXI⁽³⁾, XLII^(1, 2)–XLIII(сн.)р. п. с. 220 — 295⁴р. п. с. 221 [цит. с изм. или по др. пер.] — 422¹ссылка на р. п. с. 218–226, цит. с. 223–224 — XLII⁽¹⁾, 424⁽¹⁾р. п. с. 223 — 428–429¹р. п. с. 225 — 436⁴**Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский, свт.**Р. п. СПбДА (*Н. У.* изредка использует другой р. п. или свой пер.) ниже цит. по изд.:Творения в 12-ти т. Т. 1. Кн. 1–2. СПб., 1898 (М., 1991^Р); Т. 2. Кн. 1. СПб., 1898(М., 2005^Р); Т. 2. Кн. 2. СПб., 1896 (М., 1994^Р); Т. 3. Кн. 1–2. СПб., 1897 (М.,1994^Р); Т. 4. Кн. 1–2. СПб., 1898 (М., 1993^Р); Т. 5. Кн. 1. СПб., 1899 (М., 1995^Р);Т. 5. Кн. 2. СПб., 1899 (М., 2001^Р); Т. 6. Кн. 1. СПб., 1900 (М., 1998^Р); Т. 6. Кн. 2.СПб., 1900 (М., 1999^Р); Т. 7. Кн. 1–2. СПб., 1901 (М., 1993^Р); Т. 8. Кн. 1–2. СПб.,1902 (М., 1993^Р); Т. 9. Кн. 1–2. СПб., 1903 (М., 1994^Р); Т. 10. Кн. 1–2. СПб., 1905(М., 2004^Р); Т. 11. Кн. 1–2. СПб., 1905 (М., 2004^Р); Т. 12. Кн. 1–3. СПб., 1906 (М.,2004^Р); Расхождения в пагинации трех дорев. изданий компенсируются указа-

нием на полях столбцов PG.

Пастырские сочинения, беседы на разные темы*К Стагирию подвижнику, одержимому демоном.* CPGS 4310. TLG 2062/6. Р. п.: Т. 1.

Кн. 1. С. 165–246.

I, [7] (PG 47, 441; р. п. с. 185) — 375–376¹*О священстве.* CPGS 4316. TLG 2062/85. Р. п.: Т. 1. Кн. 2. С. 403–484.II, [4] (PG 48, 642; р. п. с. 425) — 430².*Беседы о статуях, говоренные к антиохийскому народу.* CPG 4330. TLG 2062/24.*Беседа II.* Р. п.: Т. 2. Кн. 1. С. 27–42.[IX] (PG 49, 46; р. п. с. 42) — 419³

Беседы о покаянии. CPGS 4333 (9). TLG 2062/27. *Беседа IX.* Р. п.: Т. 2. Кн. 1. С. 388–391. Подлинность 9-й беседы сомнительна, дошли разные варианты (ср. PG 64, 491–492, внизу) и древние переводы, в т. ч. слав. под именем Ефрема Сирина (подробнее в CPG).

PG 49, 345 (р. п. с. 389) — 416⁽³⁾

Беседы о предательстве Иуды. CPGS 4336. TLG 2062/30. Р. п.: Т. 2. Кн. 1. С. 414–437. I, [4] (PG 49, 378; р. п. с. 420) — 295⁽³⁾

I, [6] (PG 49, 380; р. п. с. 423) — 341³, 434⁽¹⁾

Беседа о кладбище и о кресте. CPG 4337. TLG 2062/31. Р. п.: Т. 2. Кн. 1. С. 437–443. [III] (PG 49, 398 A; р. п. с. 442) — 341⁴, 429–430¹ [везде цит. др. р. п.].

Беседа о мучениках. CPG 4359. TLG 2062/52. Р. п.: Т. 2. Кн. 2. С. 710–713.

PG 50, 663; р. п. с. 711 — 354²

Беседа после землетрясения. CPGS 4366. TLG 2062/59. Р. п.: Т. 2. Кн. 2. С. 759–763.

PG 50, 713, 715 (р. п. с. 760, 762) — 86⁽²⁾

PG 50, 714, 715 (р. п. с. 760, 762) — 353–354¹

Беседа против оставивших церковь и ушедших на конские ристалища и зрелища. CPG 4422. TLG 2062/175. Р. п.: Т. 6. Кн. 2. С. 561–567.

[IV] (PG 56, 268; р. п. с. 565 [цит. с незнач. изм.]) — 28¹

Догматические сочинения

Против аномеев. CPGS 4318. TLG 2062/12. Р. п.: Т. 1. Кн. 2. С. 493–615.

III, Надписание (PG 48, 719–720; р. п. с. 514) — 375⁽²⁾

III, [1] (PG 48, 720; р. п. с. 515) — 375⁽¹⁾

IV, [5] (PG 48, 734; р. п. с. 531–532) — 224–225¹

Против иудеев. CPGS 4327. TLG 2062/21. Р. п.: Т. 1. Кн. 2. С. 645–759.

[III, 6] (PG 48, 870; р. п. с. 677 [с изм.]) — 29²

Толкования и беседы на Священное Писание

Беседы на книгу Бытия. CPGS 4409. TLG 2062/112. Р. п.: Т. 4. Кн. 1. С. 1–455; Кн. 2. С. 459–725.

XXIV, [8] (PG 53, 217; р. п. с. 240) — 435²

Беседы на Псалмы. CPGS 4413. TLG 2062/143. Р. п.: Т. 5. Кн. 1. С. 5–412; Кн. 2. С. 419–574.

На Пс. 46, [§ 2] (PG 54, 210; р. п. кн. 1, с. 216) — 416⁽⁴⁾

На Пс. [1]17, [§ 1] (PG 55, 328; р. п. кн. 1, с. 353) — 31⁽²⁾ [в др. пер.], 161–162¹

На Пс. 123, [§ 2] (PG 55, 356; р. п. кн. 1, с. 386) — 416⁽⁵⁾

Беседы на слова Исаии. CPGS 4417. TLG 2062/498. Р. п.: Т. 6. Кн. 1. С. 379–429.

I («Похвала тем, которые пришли в церковь»), 1 (PG 56, 97):

р. п. с. 379–380 — 62² [пер. с изм.], 130²

р. п. с. 380 — 108³

Беседы на Евангелие Матфея. — *Толкование на святого Матфея Евангелиста.* CPGS 4424. TLG 2062/152. Р. п.: Т. 7. Кн. 1–2. Ниже ссылки на кн. 2.

LXXIII, [3] (PG 58, 677; р. п. с. 740–741) — 232–233¹

LXXXI, [1] (PG 58, 730; р. п. с. 810) — 295¹

LXXXII, [1]:

PG 58, 738; р. п. с. 820 — 295²

PG 58, 739; р. п. с. 821 — 363¹

- LXXXII, [4] (PG 58, 743; р. п. с. 826) — 414–415¹
 LXXXII, [5]:
 PG 58, 743–744; р. п. с. 826–827 — 436³
 PG 58, 744; р. п. с. 827 — 419², 434²
 LXXXV, [4] (PG 58, 763; р. п. с. 851) — 440¹
- Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова.* CPGS 4425. TLG 2062/153.
 Р. п.: Т. 8. Кн. 1. С. 5–463; Кн. 2. С. 467–604.
- XLVI, [3]:
 PG 59, 260–261; р. п. кн. 1, с. 304–305) — 415⁽²⁾
 PG 59, 261; р. п. кн. 1, с. 304–305) — 419¹
 XLVII, [1] (PG 59, 263; р. п. кн. 1, с. 307) — 415⁽³⁾
 XLVII, [2] (PG 59, 265; р. п. кн. 1, с. 310–311) — 415–416¹
 LXXVIII, 4 (PG 59, 425, 426; р. п. кн. 2, с. 525, 527) — 224⁽²⁾
- Беседы на Деяния апостольские.* CPGS 4426. TLG 2062/154. Р. п.: Т. 9. Кн. 1.
 XIX, [5] (PG 60, 156; р. п. с. 188–189) — 30² [вторая цитата — по смыслу,
 дословно отсутствует]
- XXI, [5] (PG 60, 170; р. п. с. 207) — 161²
- Беседы на Послание к римлянам.* CPGS 4427. TLG 2062/155. Р. п.: Т. 9. Кн. 2.
 [X]XIV, [3] (PG 60, 625; р. п. с. 788) — 31³
- Беседы на Первое послание к коринфянам.* CPGS 4428. TLG 2062/156. Р. п.: Т. 10. Кн. 1.
 XXIV, [1] (PG 61, 200; р. п. с. 236) — XXXVII, 416⁽²⁾
 XXIV, [2] (р. п. с. 237):
 PG 61, 200 — 436⁵
 PG 61, 201 — 436⁶
 XXIV, [5] (PG 61, 205; р. п. с. 242) — 345²
 XXXVI, [5] (PG 61, 313):
 р. п. с. 373 — 30–31¹ [в ином. пер.]
 р. п. с. 374 — 28²
 XXXVI, [6] (PG 61, 315; р. п. с. 375) — 161⁴
- Толкование на Второе послание к коринфянам.* CPGS 4429. TLG 2062/157. Р. п.: Т. 10.
 Кн. 2. С. 459–728.
 II, [5] (PG 61, 399; р. п. с. 479) — 233² [в ином. пер.]
 II, [5–8] (PG 61, 399–404; р. п. с. 478–485) — 31⁵
 XVIII, [3] (PG 61, 527):
 р. п. с. 632 — 31^{6–7}
 р. п. с. 632–633 — 272¹, 348¹ [пер. с незнач. стил. изм.]
- Беседы на Послание к ефессянам.* CPGS 4431. TLG 2062/159. Р. п.: Т. 11. Кн. 1.
 С. 5–218.
 III, [5] (PG 62, 29; р. п. с. 31 [пер. с уточн.]) — 28³
- Беседы на Послание к колоссянам.* CPGS 4433. TLG 2062/161. Р. п.: Т. 11. Кн. 1.
 С. 356–469.
 III, [4] (PG 62, 322–323; р. п. с. 384) — 29³ [в ином. пер.], 233–234¹
- Толкование на Первое послание к фессалоникийцам.* CPG 4434. TLG 2062/162. Р. п.:
 Т. 11. Кн. 2. С. 475–572.
 XI, [2] (PG 62, 463; р. п. с. 566) — 31⁴

Толкование на Послание к евреям. CPGS 4440. TLG 2062/168. Р. п.: Т. 12. Кн. 1. С. 5–281.

VIII, [4] (PG 63, 75; р. п. с. 85 [с незнач. сокр.]) — 30¹

XVII, [3] (PG 63, 131; р. п. с. 153) — 434³

XVII, [4] (PG 63, 132; р. п. с. 154) — 438¹

Литургия

CPGS 4686. 1) Краткая версия. CPG 4686 (a). 2) Краткая константинопольская версия. CPG 4686 (b). 3) Полная версия. CPG 4686 (c). Р. п. (*Порядок Божественной Литургии*): а) СДЛ, II. С. 120–132; б) Творения. Т. 12. Кн. 1. С. 394–424. — *Passim*.

Пс.-Иоанн Златоуст

В святую и великую Пятницу на святую страсть Господню. См. выше: Пс.-Евсевий Александрийский.

Огласительное слово на Пасху. CPGS 4605. TLG 2062/259. Р. п.: Т. 8. Кн. 2. С. 923–924. — 189, 211⁽³⁾

О покаянии, и на чтение о (грехе) Давида с женою Урии. CPG 4694. TLG 2062/352. Р. п.: Т. 12. Кн. 2. С. 889–894.

PG 64, 12 (р. п. с. 890) — 30⁴ [в др. р. п.], 161³

Письмо к монаху Кесарию. CPGS 4530. TLG 2062/499 [fr. gr.]. PG 52, 755–760 [лат.; греч. фрагментарно, воспр. также в PG 64, 496–497]. Написано в сер. V в. Р. п.: Т. 3. Кн. 2. С. 813–817. — XXXII⁴, [XXXVIII], XXXIX⁽³⁾, — XLI

PG 52, 758 (р. п. с. 815) — [XXII], XXXI⁽²⁾, 287¹, [289], 422–423¹

Иоанн Кассиан Римлянин, преп.

Собеседования. CPL 512. ИАБ 4, 1134. Р. п.: Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. М., 1892 (СТСЛ, 1993^p).

[VII, 30] (PL 49, 709 A — 710 B; р. п. с. 300–301) — 438–439¹

[XXIII, 21] (PL 49, 1277 A — 1279 A; р. п. с. 604–605) — 438²

Иоанн Мосх, мон.

Луг духовный. CPGS 7376. ИАБ 4, 1484. Р. п.: Серг. П., 1915 (СТСЛ, 1991^p).

CXCIV (CXCVI по PG 87, 3080–3084 и по р. п., с. 241–243) — 272⁽³⁾, 348³

Ипполит, папа Римский, еп., сщмч.

Апостольское предание. CPGS 1737. TLG 2115/55 (fr.). Р. п. (с лат. и фрагм. с греч.) свящ. П. Бубуруза: БТ. 5. 1970. 283–296. — XII⁽²⁾–XIII(сн.), XX, XXI, 15, 234–236, 287, 322⁽²⁾

[IV] — XXIV⁽²⁾, XXV, 321–328, 330, 333–335, 338, 355, 406, 407, 433⁴

[IX] — 321¹

X — 433⁴

[X] IV — 216^(4, 5)

XV — 41⁽³⁾, 45¹

XVI — 41⁽⁴⁾

XVII — 41⁽⁵⁾, 216⁽³⁾

XVIII — 41⁽⁶⁾

XIX — 41⁽⁷⁾

XX — 47⁽²⁾
 XXI — 217^{1, 2}, 225⁽³⁾, 226¹, 229⁽³⁾
 XXVI, XXVII. — 312²
 XLII — 228⁽¹⁾

Обличение всех ересей (Философумы). CPGS 1899. TLG 2115/60.

VI, 40 — 336³

Пс.-Ипполит Римский

О дарованиях. CPG 1741. Об этом произведении см.: Сагарда Н. И. Лекции по паг-
 рологии. I–IV века. М., 2004. С. 530. — 20

Иринея Лионский, еп., сицич.

ПЕ. — Против ересей (Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания).
 CPGS 1306. TLG 1447/1 (libri 1–2), 2–4, 7–8 (fr). CPL 1154 f (Additamentum).
 Электронная версия лат. текста по изд. SC: Cetedoc Library of Christian Latin
 Texts (Version 4.0). Р. п. прот. П. Преображенского в кн.: Сочинения св. Иринея,
 еп. Лионского. СПб., 1900² (М., 1996^p). С. 17–528.

IV, 18, 4–5 (р. п. с. 364–365) — 337–338⁽¹⁾

IV, 18, 5 (р. п. с. 365) — XXXI⁽¹⁾, XXXVIII⁽¹⁾, 335⁽⁴⁾, 422²

IV, 30, [1] (р. п. с. 399) — 43¹

V, [2], 3 (р. п. с. 449–450) — XXXVIII⁽²⁾ [р. п. диакона М. Желтова], 335⁽⁵⁾, 414²

V, 6, 1 (р. п. с. 456) — 320³

[V], 33, [1] (р. п. с. 516) — 363¹

Иустин Философ, мч.

I Апология. — Первая апология. CPGS 1073. TLG 645/1. Р. п. прот. П. Преображен-
 ского: Сочинения св. Иустина, философа и мученика. Отдел I. М., 1892² (М.,
 1995^p). С. 31–104. — 194, 270

LXV, [1] — 40²

LXV, [1–2] — 215–216¹

LXV, [3] — 334–335¹

LXV, [5] — 194, 335², 437²

LXV–LXVI — 6¹, 145–146¹

LXV. LXVII — 317⁴, 346², 377⁴

LXV, [2] — 414¹

LXVI, [3] — 336¹

LXVII, [3–5] — 7²

LXVII, [5] — 145–146², 320¹, 329²

LXVII, [7] — 7³

Диалог. — Разговор с Трифоном-иудеем. CPGS 1076. TLG 645/3. Р. п.: Там же.
 С. 132–358.

[XL, 4] — 149³

[XLI, 1] — 335⁽³⁾

CXVII, [1] — 433³

Карл Лысый

Письмо к клиру города Равенны. Цит. по: Mabillon J. De Liturgia Gallicana libri tres...
 Parisiis, 1785. Praefatio, III (PL 72, 103) — 382–383¹.

Киприан Карфагенский, еп., сщмч.

Письма. CPL 50. Р. п.: Творения. М., 1999. Ниже первые номера приведены согласно р. п.

[VI] (IV по PL, V по крит. изд.) к пресвитерам и диаконам карфагенским (PL 4, 230 A — 231 B; р. п. с. 428—429) — 317³

[IX] (XVI по крит. изд.) к клиру о некоторых пресвитерах, безрассудно даровавших мир падшим прежде окончания гонения и без согласия епископов (PL 4, 250 A — 253 B; р. п. с. 436—439) — 317³

[X] (XV по крит. изд.) к мученикам и исповедникам, просившим даровать мир падшим (PL 4, 253 C — 245 A; р. п. с. 439—441) — 317³

[XI] (XVII по крит. изд.) к народу (PL 4, 256 B — 258 A; р. п. с. 441—443) — 317³

[LXIV] (LXXVII по PL, LXXVI по крит. изд.) к Немезиану (PL 4, 414 C — 419 C; р. п. с. 676—685) — 19¹

[LXV] (LXXXII по PL, LXXX по крит. изд.) к Сукцессу (PL 4, 429 A — 431 A; р. п. с. 685—686) — 47¹ [ложная ссылка]

О падших. CPL 42. Р. п.: Творения. М., 1999. С. 154—160. — 48^{4, 5}

Киприан, митрополит Московский, свят.

Поучение новгородскому духовенству о церковных службах. Первое изд.: Акты исторические, I. С. 19—20. Второе изд. по той же рукописи: Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908². Стлб. 235—238.

1 изд. с. 20; 2 изд. стлб. 237 — 197⁽²⁾

Кирилл Александрийский, свят.

Собрание разных свидетельств в актах Константинопольского Собора 1156 г. Изд.: *Mai. Spicilegium Romanum*. Переизд. в PG 140.

XXI (PG 140, 165 CD) («О Тайной вечере»; идентифицировать произведение и цитату не удалось). — 279²

XXIII (PG 140, 168 A) (Из «Защиты 12-ти глав против восточных епископов» = PG 76, 367 BC = ACO I, 1, 7, р. 56, lin. 30—35, TLG 5000/1). CPGS 5221. TLG 4090/X53. Р. п.: Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 1. С. 437. — 279⁴

XXIV (PG 140, 168 B) (из второго слова «К царицам о вере» = PG 76, 1349 A = ACO I, 1, 5, р. 31, lin. 25—28, TLG 5000/1). CPG 5220. TLG 4090 X45. Р. п. свящ. В. Дмитриева (1916 г.) не издан (ОР РГБ. Ф. 172. Д. 235. Ед. 4. С. 160—220). — 279⁵

XXV (PG 140, 168 BC) (из того же слова = PG 1369 AB = ACO р. 40, lin. 4—12). — 279⁶

Кирилл Иерусалимский, свят.

Р. п.: 1) Пер. Ярославской духовной семинарии (менее точный): Иже во святых отца нашего Кирилла, архиеп. Иерусалимского, огласительные и тайноводственные поучения / Пер. с греч. М., 1822¹ (М., 1900^{II} = Н.-Й., Джорданвилль, 1976^P; М., 1991^P); 2) Пер. Московской духовной академии (более точный; использован Н. У.): Творения святых отцов в русском переводе... Ч. 25 (кн. 1, 2). М., 1855 (1891^{II}; СПб., 1913^{III}). Ниже указаны страницы первого пер. по доступному изд.: М., 1991.

Поучения (слова) огласительные. CPGS 3585 (2). TLG 2110/3. Р. п.: с. 13–314.

[XIII, 38] (р. п. с. 201) — 150⁽⁵⁾

XVI, 4 (р. п. с. 250) — 150⁽⁴⁾

Поучения (слова) тайноводственные. (Возможно, устные беседы свт. Кирилла записаны другим лицом.) CPGS 3586. TLG 2110/2. Р. п.: с. 315–340. — XV⁽³⁾

IV, 2 — XXXVI¹

IV, 3. 6 — 420–421¹

V, 7 — 340⁽⁴⁾, 429³

V, [15] — 308¹

Пс.-Кирилл Иерусалимский

Слово на Сретение. CPGS 3592. TLG 2110/7. Р. п.: М., 1991. С. 358–366. Цит. по свидетельству 22 в актах Собора 1157 г. (PG 140, 166 D — 168 A).

[V] (PG 33, 1190; р. п. с. 360) — 279⁽³⁾

Кирилл Скифопольский, мон.

Ниже нумерация глав всюду по р. п.

Житие Евфимия Великого. CPGS 7535. TLG 2877/1. ИАБ 4, 1458. Р. п.: Помяловский.

Житие Евфимия Великого.

V — 246⁽³⁾

X — 262⁽¹⁾

XII — 253–254¹

XIII — 262⁽²⁾

XLVIII — 258⁽²⁾

Житие Кириака Отшельника. CPG 7538. TLG 2877/4. Р. п.: Помяловский. Житие Кириака Отшельника.

III. IV — 254³

Житие Саввы. — Житие Саввы Освященного. CPGS 7536. TLG 2877/2. ИАБ 4, 1461. Древнерус. пер.: Помяловский. Житие Саввы. Р. п. А. С. Красносельского (из: ХЧ. Ч. 12. 1823. С. 95–284): Палестинский патерик. Вып. 1. СПб., ¹1885 (²1899) (примеч. И. В. Помяловского).

X — 258¹

XXII — 257³, 262⁽³⁾

XXIII, XXIV — 258⁽³⁾

XXVIII — 255³

XXX — 250²

XXXI — 256²

XXXIX — 259³

L — 246–247^{1–2}, 256³

LI — 256³

LVI — 248¹

LVII — 248–250⁽¹⁾

LVIII — 256¹

LXX, LXXII — 256⁴

LXXIII — 257¹

Житие Феодосия Киновиарха. CPGS 7539. TLG 2877/5. ИАБ 4, 1474. Р. п.: Помяловский. Житие Феодосия Киновиарха.

IV — 254⁽⁴⁾

VI — 255²

Климент Александрийский

Строматы. CPGS 1377. TLG 555/4. Р. п. Н. Корсунского: Ярославль, 1892. Новый (ненадежный) р. п. Е. В. Афонасина: Т. 1–3. СПб., 2003.

VII [unde?] — 114⁵

Климент, папа Римский, сщмч.

I Коринфянам. — Первое послание к коринфянам. CPGS 1001. TLG 1271/1. Р. п.:

ПМА, 135–172, 501–504. — X⁽³⁾, XXII, 35

XXIII, [1] — 114⁴

XXIX, [1] — 114⁴

XXXIV, 5–7 — X, 306–307¹

XL, [5] — 162²

LI, [1] — 114⁴

LIX, [2. 3] — 313¹

Константин Багрянородный (Порфиrogenит)

Обрядник. — О церемониях византийского двора (*Обрядник*). TLG 3023/10 [ed. J. J. Reiske, 1829; перепеч. в PG 112], 11 [ed. A. Vogt, 1935, 1939]. Хотя Н. У. ссылается (по Д. Беляеву?) на боннское изд. 1829 г., номера глав (или страниц?) часто указаны неправильно, так что установить точные места или проверить соответствие контексту не всегда возможно. — 80–81, 136–138, 140–141

[I, 1, p. 12 Vogt] — 80⁽⁴⁾, 95², 140⁽⁵⁾ [lin. 12 Vogt], 140⁽⁶⁾ [lin. 3]

I, 1–37 — 201¹

I, 9 [p. 59 Vogt] — 132¹

[I], 10 — 79⁶

[I], 28 [37, p. 146 Vogt] — 80⁽⁴⁾

[I, 35 (44, p. 170–171 Vogt)] — 80⁽³⁾,

[II, 10] p. 547 [Reiske] — 80⁽⁵⁾

182 [? неправ. ссылка] — 80⁽³⁾

Лев Великий, папа Римский, свт.

Epistolae (Письма). CPL 1656.

LXXII (Lugduni, 1652. P. 144) = 139 (PL 54, 1101–1109, паралл. с греч.) — 102³

Леонтий Византийский (Иерусалимский), свт.

Против несториан и евтихиан. CPGS 6813.

[III, 19] (PG 86, 1368 C) — 273, 382⁽¹⁾

Леонтий Неаполитанский

Житие Иоанна Милостивого. См. ниже: Жития святых.

Максим Исповедник, преп.

Тайноводство. CPGS 7704. TLG 2892/49. ИАБ 4, 1596. Р. п.: Писания святых отцов...

I. С. 323–352. Новый р. п. А. И. Сидорова: *Максим Исповедник, преп.* Творения.

Т. 1: М., 1993. С. 154–184. — 101, [106], 163–164.

VIII — 76–77¹, 163⁽¹⁾

XIII — 163⁽⁶⁾

XVIII — 163⁽¹¹⁾

IX — 129–130¹, 163⁽²⁾

XIV — 163⁽⁷⁾

XIX — 163⁽¹²⁾

X — 163⁽³⁾

XV — 163⁽⁸⁾

XX — 163⁽¹³⁾

XI — 163⁽⁴⁾

XVI — 163⁽⁹⁾

XXI — 163⁽¹⁴⁾

XII — 163⁽⁵⁾

XVII — 163⁽¹⁰⁾

XXIV — 77⁽²⁾, 163^(15, 17)

Вопросы и ответы. — *Вопросы, ответы и выборки из разных трудных глав (Quaestiones et dubia).* CPGS 7689. TLG 2892/2. ИАБ 4, 1566.

[Вопрос XLI] (PG 90, 820 A) (в крит. изд. 13) — 163¹⁶

Схолии к «Ареопагитскому корпусу» (фрагменты). CPGS 7708. ИАБ 4, 1612.

Схолии к «О церковной иерархии». Р. п.: *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии.*

Послания. СПб., 2001 (паралл. с греч., схолии в сносках). — 165⁽¹⁾

III, 1 (PG 4, 136 A) — 162² [о левитах здесь не говорится]

III, 2 (PG 4, 136 C, р. п. с. 57, сноска 16) — 166сн., 194–195

Маркелл Анкирский

Слово пространнейшее о вере [под именем свт. Афанасия Великого]. CPGS 2803.

TLG 2035/23. Р. п.: Т. 4. С. 506–526.

[XXIV] (PG 26, 1276 D — 1277 A; р. п. с. 464), 28 (PG 26, 1284 A; р. п. с. 468–469) — 420¹

Мелитон Сардский, (свт.)

Апология. CPG 1093 (1). TLG 1495/3 (fr. 1, 2). Р. п. М. Е. Сергеенко с уточнениями

и коммент.: *Сочинения древних христианских апологетов / Доп. под ред. А. Г. Дунаева.* [М.]; СПб., 1999. С. 635–640.

[Фрагмент] *Евсевий.* ЦИ IV, 26, [6] — 42⁽¹⁾

О Пасхе. [?] CPGS 1092. TLG 1495/1. Р. п. А. Г. Дунаева всех дошедших творений свт. Мелитона: Там же. С. 417–693. — 188. Видимо, Н. У. приводит откуда-то (у Квастена таких слов нет) вольный пересказ двух фрагментов Мелитона из другого сочинения, ср. р. п. с. 677, 679.

«Месяцеслов императора Василия»

Menologium.

September 25 (PG 117, 72 AB) — 63–64¹, 72¹

Нарсаи Низибийский

Несторианский богослов. См. о нем: *Ortiz de Urbina I. Patrologia syriaca. Romae,* 1965. P. 115–118.

Гомилия XXI — 171⁽³⁾

Никифор Каллист Ксанфонул

ЦИ — *Церковная история.* TLG* 3236 [этого текста пока на сайте нет].

XVIII, 51 (PG 147, 433 D) — 60⁽²⁾

XVIII, 56 (PG 147, 445–448) — 72²

Николай Кавасила, (св.)

Изъяснение Божественной литургии. TLG* 3224/1. ИАБ 6, 1658–1665. Р. п.:

Писания св. отцов... III. С. 291–426. Переизд.: Христос. Церковь. Богородица: Богословские труды св. Николая Кавасилы. М., 2002. С. 123–191; Киев, 2003; и др.

I — 180⁽¹⁾

XXIV — 180–181⁽¹⁾.

XXVII — 431–432¹, 432²

XXIX — 432–433¹

XXX — 432^{3, 4}

Ориген

Серия комментариев на *Матфея* в древнем латинском переводе. CPG 1450 (2).

[LXXIX] (PG 13, 1728 CD) — 294¹¹

Павел Силенциарий

Описание храма св. Софии. CPG 7513. TLG 4039/1. — 138⁽³⁾

«Пасхальная хроника»

CPG 7960. TLG 2371/1 (ed. L. Dindorf). — 187

PG 92, 80 B (p. 12 Dindorf) — 294⁽¹⁰⁾

PG 92, 81 AC (p. 14 Dindorf) — 294⁽⁹⁾

PG 92, 889 B (p. 629 Dindorf) — 71¹

PG 92, 889 B — 896 A (p. 630–633 Dindorf) — 71²

PG 92, 989 B (p. 705 Dindorf) — 186⁽¹⁾

Петр диакон

Книга о святых местах (*De locis sanctis* / Ed. R. Weber, 1965 [Corpus Christianorum, Series latina 175]. P. 93–103). Cf. CPL 2325. — 10

Плиний Младший

Письма. Thesaurus linguae Latinae (CD-ROM). № 1318/1. P. п. М. Е. Сергеенко и А. И. Доватура: Письма Плиния Младшего. М., 1984.

[X, 96, 7] — 18, 19

Пс.-Прокл Константинопольский

Слово. — Слово о предании Божественной литургии. CPG 5893. P. п.: ХЧ. 1839. Ч. IV.

С. 36 сл.; СДЛ, II. С. 235–238. — XXVI–XXVII⁽¹⁾, 351⁽²⁾–354, [367]

[849 B] — 351⁽³⁾

[849 BC] — 351⁽⁴⁾

[852 AB] — 352⁽¹⁾

Родберт Пасхазий

De corpore et sanguine Domini. PL 120, 1267–1350.

[I, 2] (col. 1269 AB) — 424–425¹ [не совсем точный пер. с пропусками цитат или без указания их авторства]

[XVI, 1] (1324 C) — 425²

Роман Сладкопевец, преп.

CPGS 7570. TLG 2881: 1 (Ed. J. Grosdidier de Matons), 2 (*Cantica genuina* / Ed. P. Maas, С. А. Трупанис, 1963; в TLG помещены только соч., не вошедшие в изд. Grosdidier de Matons), 3 (*Cantica dubia* / Ed. P. Maas, С. А. Трупанис, 1970), 5 (*Akathistos hymnos*). Ниже указаны номера по первым двум изданиям. Неполный р. п. П. И. Цветко-

ва: *Роман Сладкопевец*. Песни на Страстную седмицу. М., 1901; его же переводы гимнов и стихир на великие праздники в журнале «Радость христианина» за 1895, 1896, 1898–1901 гг.

Мария и волхвы [№ 1 Maas—Трупанис = № 10 Grosdidier de Matons]. — 386

Мария у Креста [№ 19 Maas—Трупанис = № 35 Grosdidier de Matons]. — 386

Торжество Креста (Победа Креста) [№ 22 Maas—Трупанис = № 38 Grosdidier de Matons]

Разные строфы — 189⁽¹⁾

На рождество Девы Марии [№ 35 Maas—Трупанис]. — 386

Первая поэма на праздник Благовещения [№ 36 Maas—Трупанис = № 9 Grosdidier de Matons] — 386.

NB. Текст отличается от акафиста *Похвала Пресвятой Богородице* (TLG 2881/5; авторство преп. Романа сомнительно), исполняемого в Субботу акафиста (*Н. У.* допущена неточность).

Вторая поэма на праздник Благовещения [№ 37 Maas—Трупанис = № 12 Grosdidier de Matons] — 386

Первая поэма о десяти девах [№ 47 Maas—Трупанис = № 31 Grosdidier de Matons]

Строфа 3 — 445²

Строфа 9 — 445¹

Вторая поэма о десяти девах [№ 48 Maas—Трупанис = № 51 Grosdidier de Matons]

Строфы 3–5, 7–9 — 86⁽⁴⁾

Серапион (Сарапион) Тмуитский, (свт.)

Евхологион. CPGS 2495. — VIII, XVI, XVII⁽¹⁾, XXIV, XXV, 21–23, 33, 333⁽⁵⁾, 334, 340^{1, 2}, 367, 378, 379⁽⁶⁾, 388

Симеон Солунский, (свт.)

ИАБ 6, 1926, 1932. TLG* 3232 [текстов пока на сайте нет]. Р. п.: Писания св. отцов... II. СПб., 1856 (М., 1994^p). С. 11–545.

О священной литургии (Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας). PG 155, 253–304. Р. п. с. 93–149. [XCVIII] (PG 155, 296 AB); р. п. гл. LXVI66, с. 139 — 181–182¹

О святом храме и освящении его (Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ). PG 155, 305–361. Р. п. с. 149–207.

[CXVII] (PG 155, 321); р. п. гл. LXXXV85, с. 165–166 — 167⁽²⁾

[CXXI] (PG 155, 324); р. п. гл. LXXXIX89, с. 168–169 — 167⁽²⁾, 209²

О божественной молитве (Περὶ τῆς θείας προσευχῆς). PG 155, 536–669. Р. п. с. 390–545.

СССП—СССП (PG 155, 556); р. п. гл. CCLXVII—CCLXVIII, с. 404–405 — 155¹

СССXLV—СССLII (PG 155, 624–653); р. п. гл. CCCIX—CCCXVII, с. 472–503 — 155¹

[СССXLVIII] (р. п. гл. CCCXIII, с. 482):

PG 155, 633 A — 73²

PG 155, 633 B — 127²

[СССLI] (PG 155, 648); р. п. гл. CCCXVI, с. 496 — 73²

Созомен Саламинский

ЦИ — *Церковная история*. CPGS 6030. TLG 2048/1. ИАБ 4, 80. Р. п.: СПб., 1851.

VII, 25 — 136¹–137сн.

Сократ Схоластик

Ци. — CPGS 6028. TLG 2057/1. ИАБ 4, 79. Р. п.: *Сократ Схоластик*. Церковная история в семи книгах. М., 1996^п.
VI, 8 — 85—86¹, 353²

Тертуллиан

Апология. CPL 3. Р. п.: Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Т. 1. Апологетические сочинения / Пер. Н. Щеглова. Киев, 1910 (Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных... Кн. 31. Ч. 1). Киев., 1910. С. 69—202. Переизд.: *Отцы и учителя Церкви III века. Антология*. Т. 1. М., 1996. С. 317—378. Новый пер. в сокр.: БТ. 25. 1984. С. 169—225.

XXXIX, [18] — 19³

К Скапуле. CPL 24. Р. п.: Творения... Т. 1. Киев, 1910. С. 218—226.

IV (р. п. с. 224) — 43³, 217⁴

О венце воина. CPL 21.

III — 441³

О молитве (De oratione). CPL 7. Новый р. п.: Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 294—306.

X [VIII] — 217³

XIX — 437³

О покрове дев. CPL 27.

I — 317, 318¹

Пс.-Тертуллиан

Страдание мучениц Перпетуи и Фелицитаты. CPL 32. PL 3, 13 C — 58 A. TLG 2016/1. Н. У. цит. по изд. Robinson'a (параллельный латинскому греч. текст см. в TLG), в котором нумерация глав отличается от PL. — XX, 217—228

I — 218

XIII — 227²

II—X — 218⁽²⁾

XIV—XXI — 218

III — 220⁽²⁾

XVI, 3 — 219

IV — 221¹, 227¹

XIX — 219⁽⁵⁾

X — 218⁽³⁾, 219⁽¹⁾, 222¹

XX — 219^(4, 6), 220⁽¹⁾

XI—XIII — 218, 222

XXI — 219⁽⁷⁾, 223²

XII — 218⁽⁴⁾, 223¹, 224¹

XXI, 2 — 219

Феодор Андидский

Краткий комментарий о символах и таинствах Божественной Литургии. PG 140, 417—468. Р. п. Н. Ф. Красносельцева: Объяснение литургии, составленное Феодором, епископом Андидским: (Памятник византийской духовной литературы XII в.) // ПС. 1884. Т. I. С. 370—415. (Отд. оттиск: Казань, 1886.). Пер. на с. 376—415.

[XVIII] (PG 140, 441 В; р. п. с. 394 с примеч. 3) — 179⁵

Феодор Вальсамон, патр. Антиохийский

Канонические вопросы Александрийского патриарха Марка и ответы на них Феодора Вальсамона. PG 138, 951—1012.

[Вопросоответ I] (PG 138, 953 AC) — 5, 273, 349 [цит. с сокр.]

Толкования на правила Трулльского Собора. PG 137, 501–873. Р. п.: Правила святых вселенских Соборов с толкованиями: М., 1877 (М., 2000^Р). С. 259–614.
[На правило XXXII] (PG 137, 621 В; р. п. с. 387–388) — 5, 273, 349

Феодор Мопсуестийский

Тайноводственные беседы. CPGS 3852 (не указан франц. пер.: *Théodore de Mopsueste. Les homélies catéchétiques.* Р., 1996; гомилия 15: с. 243–265). — XVI⁽¹⁾, [171] XV, 24–[31] — 168–169² [цит. с сокр., пер. не вполне точен, ср. с. 256–259 франц. пер.]

Феодор Студит, исп., преп.

Малое оглашение. TLG* 2714/9. Н. У. цит. р. п. еп. Феофана Затворника (Добротолубие. Т. 4. М., 1901. № 309, 2. С. 581). Новый дорев. р. п. (по крит. изд. Auvray): *Феодор Студит, преп.* Малое оглашение. Слова. М., 2000^П. С. 260. Изд. греч. текста (в PG 99, 509–688 только лат. пер.): *J. Cozza-Luzi. Nova patrum bibliotheca.* Vol. 9. Pars 1. Roma, 1888. P. 1–318; *E. Auvray.* Р., 1891.
Оглашение CVII — 439⁴

Феофан Исповедник, еп. Никейский, свт.

Хронограф (Летопись). TLG 4046/1 [vol. 1 de Voog, 1883]. Р. п.: Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакta / В пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского; с предисл. О. М. Бодянского. М., 1887. 270 с. (Чтения в Об-ве истории и древностей российских. 1884–1887). Р. п. цит. по изд. 1884 г.
[P. 125 de Voog] (р. п. с. 99) — 64⁽²⁾
[P. 216 de Voog] (р. п. с. 167) — 71³

Фома Аквинский

Summa theologica, III, 83, а. 1. — 425³ [в указанном месте ничего не говорится о «восстановлении сущности Голгофской жертвы Христа» и нет выводов, что «под видом хлеба и вина были не Тело и Кровь Христа, а Он Сам»: речь идет только о том, что Евхаристия может быть названа *immolatio Christi*, поскольку она есть образ, изображающий (*imago repraesentativa*) страсть Христову, которая и есть «заклание»].

Фотий Константинопольский, свт.

Номоканон. Рус. пер. с примеч.: *Нарбеков В.* Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 2. Казань, 1899. — 78–80
Слово тайноводственное. TLG* 4040/4. Р. п. Е. Ловягина: *Духовная беседа.* 1866. Ч. I. С. 353–363, 377–384, 427–440, 480–499; Ч. II. С. 52–62. Цит. по франц. XVI из Деяний Собора 1156 г. (*Mai. Spicilegium Romanum.* P. 38–39. Переизд.: PG 140, 164 С).
[XXVII] (PG 102, 309 А) — 279⁽⁷⁾ [слов до многоточия в первоисточниках нет]

Эгерия (Эгерия)

Паломничество по святым местам. CPL 2325. Цит. р. п.: Паломничество по святым местам конца IV века / Латинский текст и русский перевод И. Помяловского. СПб., 1889 (ППС; 20). Другие р. п.: *П. В. Безобразова,* СПб., 1901 (ППС; 54); *Н. С. Марковой-Помазанской* (по старому изд.: SC; 21 [Р., 1948] и по изд.:

Franceschini E., Weber R. Itinerarium Egeriae. Turnhout, 1953 [Corpus Christianorum. Series latina]: Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой. Письма паломницы IV века. М., 1994. С. 131–221. — 9–12, 147. Сверхка произведена по изд. SC 296. — VII, XV, 9–12, 33, 147

I–V — 11	XIX–XXI — 36 ¹ , 152 ¹	XXVI — 12 ⁽⁴⁾ , 14 ²
III — 36 ¹ , 152 ¹	[XXI] — 10 ⁽⁶⁾	XXXI–XXXV — 153 ⁵
IV — 36 ¹ , 152 ¹	XXII–XXIII — 12	XXXV, [1] — 153 ²
IX — 12	XXIII — 36 ¹ , 152 ¹	XXXV, [2] — 153 ⁴
X–XII — 12, 36 ¹ , 152 ¹	XXIV, [2] — 13 ⁴	XXXV, [4] — 154 ²
XIII–XVI — 12	XXIV, [4] — 152 ³	XXXVI, [4] — 156 ³
XIV–XVI — 36 ¹ , 152 ¹	XXIV, [4–6] — 14 ¹	XXXVII, [1] — 153 ³
XVI — 12	XXIV, [9] — 20 ⁽²⁾ , 153 ¹	XLII — 12 ⁽⁵⁾ , 14 ³ , [36 ² , 157 ¹]
XVII–XXI — 12	XXV, [1] — 12 ⁽²⁾ , 152 ²	XLIII, [1] — 13 ² , 14 ⁴

Юстиниан, имп., св.

Новеллы. CPL 1799d. Входят в *Corpus iuris civilis* (CPG 6893, CPL 1799). Н. У. цит. по изд. С. Е. Zachariae a Lingenthal (Lipsiae, 1881). TLG 2734/13 [ed. R. Schöll, W. Kroll, 1895, 1968^Г].

CLXXIV, 6 [CXXXVII (О хиротонии епископов и клириков) Schöll—Kroll, p. 699] — 79¹, 272², 348²

КАНОНИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

(соборные деяния, правила, буллы)

См. также выше: Амфилохий Иконийский, Григорий Назианзин, Григорий Неокесарийский, *Дидаскалия*, *Дидахэ*, Феодор Вальсамон.

Основные издания текстов: Mansi, Rhalli—Potli (только греч.), Acta Conciliorum Oecumenicorum. Частично у А. Mai, в PG и PL, в TLG и Cetedoc Library of Christian Latin Texts (Version 4.0).

Общую библиографию изданий и исследований по Поместным Соборам см. также: *Sawicki J. T. Bibliographia synodorum particularium.* E Civitate Vaticana, 1967 (Monumenta iuris canonici. Series C: Subsidia. Vol. 2). 379 p.

Апостольские правила

CPGS 1740. Комментар. р. п.: Правила Православной Церкви, I. С. 45–172.

[III] — 229⁽⁴⁾

IX — 437, 440

LXXXV — 5, 35⁽²⁾, 273, 349

Постановления апостольские

ПА. — *Постановления апостольские.* CPGS 1730. TLG 2894/1 [ed. M. Metzger]. Рус. пер. [о.] И[нноцентия] Н[овгородова]: Казань, 1864 (СПб., 2002^П, с опущением ряда примеч. переводчика; ниже гл. и с. указаны по этому переизд.). Н. У. пользуется разными р. п. (для первых VI книг ср. *Дидаскалия*; VII книга = Учение двенадцати апостолов, или *Дидахэ*; VIII книга = *Апостольское предание* св. Ипполита Римского) или изменяет их. — VIII, XV⁽⁴⁾–XVI^{сн.}, XIX, XX, XXV, 20–21, 49, 234–238, 316–320

- II, 54 — 236⁽¹⁻³⁾
 II, 57 — 21⁽¹⁾, 27⁽³⁾, 30⁽⁴³⁾, 159⁽¹⁾
 VII — XXIV, 234, 320, 332
 VII, 17 — 114⁽⁶⁾
 [VII, 25] — 317–318
 VII, 25. 26 — 235⁽²⁾, 315⁽¹⁾–316, 336⁽²⁾
 VII, 26 — [316⁴], [319], 346¹
 VII, 33–38 — 320
 VII, 37 — 320
 VIII — 81, 234, 352, 355, 367
 VIII, 6–9 — 21⁽³⁾
 [VIII], 7 [VIII, 6 Metzger] — 46⁽¹⁾
 VIII, 6–15 — 378²
 VIII, 11 — 237⁽¹⁾, 238⁽¹⁾
 VIII, 12 — 235⁽⁴⁾, 346–347¹ [р. п. с. 187],
 376² [р. п. там же], 387¹¹, 388² [р. п.
 с. 188], 395³ [р. п. с. 186], 396⁷
 VIII, 13 — 379¹
 VIII, 13–15 — 351⁽¹⁾
 VIII, 26 — 48⁽²⁾
 VIII, 34–37 — 235⁽⁸⁾
 VIII, 35 — 149⁽²⁾
 VIII, 38–39 — 235⁽⁹⁾
 VIII, 41 — 235⁽¹⁰⁾
 VIII, 42 — 235⁽¹¹⁾
 VIII, 4[3] — 235⁽¹²⁾

Поместный Анкирский Собор (314 г.)

CPG 8501. Комментар. р. п.: Правила Православной Церкви, II. С. 3–25.
 XVII — 46²

Поместный Антиохийский Собор (330 г.)

CPG 8536. Комментар. р. п.: Правила Православной Церкви, II. С. 50–80.
 II — 437–438, 440

Поместный Лаодикийский Собор (IV в.)

CPG 8609. Комментар. р. п.: Правила Православной Церкви, II. С. 81–116.

- IX — 393
 XII — 49¹ [ссылка неверная]
 XVII — 33, 37, 159
 XIX — VIII, 23, 24⁽¹⁾, 104, 105
 XXVI — 48¹
 XLV — 52²
 XLVI — 52³
 LVI — 62¹
 LIX — 5, 273, 349
 LX — 34³

Поместные Карфагенские Соборы

CPL 1790.

III Карфагенский Собор (397 г.)

На с. 34–35 *Н. У.*, вслед за *Книгой правил*, относит к Собору 318 г. — очевидно, ошибочно (у Манси, т. 2, под этим годом Карф. Соборы отсутствуют).

[XXXVI] (*Vt presbyter non consulto episcopo uirgines non consecret; chrisma uero nunquam conficiat*). Mansi 3, 885; PL 84, 193 C; Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 149 / Ed. C. Munier, Concilia Africana secundum traditionem collectionis Hispanae, 1974. P. 335, lin. 213. Ср. *Правило VI в Книге правил* (р. п.: Правила Православной Церкви, II. С. 148). — 317²

[XLVII] (Mansi 3, 891; PL 84, 198 A; P. 340 Munier). То же правило: *Книга правил*, Карф. Собор, правило XXIV (XXXIII) (коммент. р. п.: Правила Православной Церкви, II. С. 170–171). — 34⁴, 35³ [? книга Еноха в каноне не упоминается], 35⁵ [*Н. У.* цит. концовку в первонач. редакции III Карф. Собора (*Liceat etiam legi*

passiones martyrum cum anniuersarii dies eorum celebrantur), ср. р. п.: Мецгер Б. М. Канон Нового завета. М., 1999. С. 312 («Пусть читаются и впредь страдания мучеников, когда совершаются ежегодные памяти их»); в *Книге правил* другая концовка в редакции Карф. Собора 419 г.].

IV Карфагенский Собор (398 г.)

LXXXIV (Mansi 3, 958; PL 84; 206 C; P. 351, lin. 350 Munier) — 21²

Вселенский Пято-Шестой (Трульский) Собор (691–692 г.)

CPG 9444. CPGS, p. 484. Коммент. р. п.: Правила Православной Церкви, I. С. 430–599.

II — 23²

XXXII — 5, 273, 274⁽¹⁾, 349, 382

Поместный Константинопольский Собор (1156 г.)

Акты изданы: *Mai. Spicilgium Romanum*. Переизд.: PG 140, 137–177.

Разные фрагменты, речи и постановления — 278–280 [см. выше: Кирилл Александрийский, Пс.-Кирилл Иерусалимский, Фотий Константинопольский].

Поместный Константинопольский Собор (1157 г.)

Упоминается на с. 280–283.

Общее определение. Издано: *Mai. Spicilgium Romanum*. Переизд.: PG 140, 177–201. — 280³, 281¹

Синодик в Неделю Православия (дополнения 1157 г.)

Анафематизмы Собора 1157 г. против Сотириха. Изд.: Греческая Постная Триодь.

Изд. греч. текста с паралл. слав. пер.: Синодик в неделю православия / Сводный текст с примеч. Ф. Успенского. Одесса, 1893. Крит. изд.: *Gouillard J. Le Synodicon de l'Orthodoxie*. P., 1967 (Travaux et mémoires, 2).

Анафемы I–IV (Ф. Успенский, с. 22–25; p. 73–75 Gouillard) — 282–283

Поместный Константинопольский Собор (1276 г.)

О датировке Собора см.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. И., 1997^P [= т. 3]. С. 78–80. Ответы на вопросы Сарайского епископа Феогноста (1276 г.) изданы: Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права, изданные Археографической комиссией. Ч. 1: Памятники XI–XV веков. СПб., 1908² (Русская историческая библиотека. Т. 6) [с дополнениями В. Н. Бенешевича]. Стлб. 132–140. Особая редакция ответов собора (по сравнению с изд. Павлова) опубликована Бенешевичем: Феогноста, еп. Сарайского, вопросы к собору 1276 г. // Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований: [В 2 т.]. Т. 2 / Подгот. к изд. и доп. Ю. К. Бегуновым, И. С. Чичуровым, Я. Н. Шаповым; Под общ. рук. Я. Н. Шапова. София, 1987. С. 114–117 (только слав. пер.; ответ на вопрос 7: с. 114). [Ответ на вопрос 7: РИБ 6, стлб. 132–133] — 197

Климент VI, папа Римский (булла 1343 г.)

Булла *Unigenitus Dei Filius* — 284⁽²⁾

Вселенский Ферраро-Флорентийский Собор (1438–1439 гг.)

Библиография изданий и исследований: *La théologie byzantine et sa tradition*. Т. 2.

Turnhout, 2002. P. 468–475. — 425, 431

Декрет *Exultate Deo* (1439 г.) — 430⁽⁴⁾

Триденский Собор Католической Церкви (1545–1563 гг.)

Множество изд. и пер. на иностр. яз. О нем на рус. яз. см.: ТКДА. 1862. № 8. С. 437–470; № 9. С. 41–87; 1863. № 3. С. 237–266; № 6. С. 137–172; № 9. С. 1–61. — XXXV, 350, 401, 425, 427, 428
 Сессия VI, 5. 7 [1547 г.] — 284⁽³⁾
 Сессия XXII, 1 [1562 г.] — 284⁽³⁾
 Сессия XXIII, [2 (1563 г.)] — 48³

«Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» (1645 г.)

Православное исповедание. — Греч. текст: Καρίρης Γ. Τὰ Δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μυστήρια. Ἀθήναι, 1960. Т. 2. Σ. 593–686 (по старой пагинации). Р. п.: М., 1900 (Догматические послания православных иерерхов XVII–XIX веков о православной вере. СТСЛ, 1995^p. С. 3–141).
 Вопросоответ CVI — 425
 Вопросоответ CVII — 425–426¹

«Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» (1723 г.)

Послание Патриархов. — Греч. текст: Καρίρης Γ. Τὰ Δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μυστήρια. Ἀθήναι, 1960. Т. 2. Σ. 746–773 (по старой пагинации). Репринт р. п. без указания года издания и без сохранения пагинации: Догматические послания православных иерерхов XVII–XIX веков о православной вере. СТСЛ, 1995. С. 142–197 (ниже указаны страницы по этому переизд.). — XXXV⁽³⁾
 [Член XVII; р. п. с. 178, 180] — L⁽¹⁾, 426⁽²⁾

ЖИТИЯ СВЯТЫХ

Н. У. в ряде случаев ссылается на слав. пер. в *Великих Четиях Миней* свт. митр. Макария, до революции изданных (с разным научным качеством) не полностью (публикация продолжена в Германии, к настоящему моменту вышли 3 тома). Указатель с номерами листов (по рукописи) см.: *Иосиф (Левицкий)*. Подробное оглавление Великих Четий Миней, хранящихся в Московской патриаршей библиотеке [ныне — в ГИМ]. М., 1892. Слав. переводы восходят отчасти к греч. переложениям Симеона Метафраста, но часто и к иным редакциям (обычно ссылки на соответствующие греч. подлинники имеются в сносках). Научное изучение слав. Миней, в т. ч. сопоставление с ВHG, было недавно начато болландистом, иеромонахом (S. J.) У. Занетти, но приостановилось после ухода ученого на покой.

Акты абитинских мучеников (Acta martyrum Abilitinensium). Bibliotheca hagiographica Latina. Vol. 2. Bruxelles, 1901. P. 1085. № 7492; AASS. T. 2. Antverpiae, 1658 (та же пагинация в изд. 1864 г.). Februarii dies XI. 513–519; Bibliotheca sanctorum. Vol. 11. Roma, 1968. P. 682–684. — 331³

Житие свт. Аверсия Медиоланского. — 137 сн.

Житие свт. Василия Великого. См. выше: *Пс.-Амфилохий Иконийский*.

Житие патриарха Германа Константинопольского. Слав. пер. в «Великих Четиях Миней» под 12 мая. ВHG 697. — 100^{2, 5}

Житие преп. Георгия Хозевита. ВHG 669. Р. п.: Палестинский патерик. Вып. 9. СПб., 1899.
 III — 254–255¹

- Житие мученика Димитрия.* Слав. пер. в «Великих Четиях Минеях» под 9 августа. ВHG 1195. — 100⁶
- Жития преп. Евфимия Великого, Кириака Отшельника, Саввы Освященного, Феодосия Киновиарха.* См. выше: Кирилл Скифопольский.
- Житие Иоанна Милостивого.* Слав. пер. в «Великих Четиях Минеях» под 12 [sic! колонтитул в печатном издании неправильный] ноября. Ниже цит. по изд.: Великие Минеи Четии. Ноябрь. Дни 1–12. СПб., 1897. С. 812–880. Слав. пер. в Четиях Минеях соответствует житию, написанному Леонтием Неаполитанским (ВHG 886). [XX] (слав. пер. с. 836–837) — 253⁽¹⁾
- Житие преп. Марии Египетской.* Слав. пер. в «Великих Четиях Минеях» под 1 апреля. CPGS 7675. ВHG 1042. — 261¹
- Житие свят. Никифора Константинопольского.* Слав. пер. в «Великих Четиях Минеях» под 2 июня. ВHG 1335. — 100⁴
- Житие Петра Ивера.* Оpubл. Н. Я. Марром: СПб., 1896. (ППС; 16). ИАБ 14, 187. — 32⁶
- Мученичество Лукиана, пресвитера антиохийского (Acta Luciani).* Цит. по: AASS. Vol. 1. Antverpiae, 1643 (та же пагинация в изд. 1734 г.). Januarii dies VII. P. 357–362. ВHG 996z; Bibliotheca sanctorum. Vol. 8. Roma, 1966. P. 262–265. IV, 14 (p. 361) — 331⁴
- Мученичество свят. Поликарпа Смирнского.* CPGS 1045. TLG 1484/1. P. п. А. Г. Дунаева: ПМА, 413–426. Н. У. цит. по: Евсевий. ЦИ. IV, 15, 33–35. [II, 2. 4 у Евсевия IV, 15, 4 в сокр.] — 42² [XIV, 1–3] — 331–332¹
- Мученичество Пофина и товарищей (Послание Лугдунской и Виеннской Церквей).* CPG 1324. TLG 1352/1. Текст: Евсевий. ЦИ. V, 1–3. V, 1, [27] — 42³ V, 1, [33] — 42⁴
- Житие преп. Стефана Нового.* Слав. пер. в «Великих Четиях Минеях» под 29 ноября. ВHG 1666 [автор жития: Стефан, диакон константинопольский], 1667 [Симеон Метафраст] — 100³
- Житие преп. Феодора Студита.* Слав. пер. в «Великих Четиях Минеях» под 26 января и 11 ноября. ВHG 1754–1755. — 100³

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА¹

- Акты исторические, I. — Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. Т. 1. СПб., 1841.
- Alexis (van der Mensbrugge)*. Les sacrements. — *Alexis (van der Mensbrugge)*, évêque de Meudon. Les sacrements: ponts ou murs entre l'Orthodoxie et Rome? // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1965. № 51. С. 162–185.
- Андреев*. Пособие по истории Церкви. — *Андреев И. Д.* Пособие по истории Церкви. СПб., 1914. Издание студенческого издательского комитета при Историко-филологическом факультете С.-Петербургского университета.
- Арранц М., проф.* Как молились Богу древние византийцы: Суточный круг богослужения по древним спискам Ватиканского Евхология. Магистерская диссертация. Ленинградская духовная академия. Л., 1979.
- Афанасьев*. Трапеза Господня. — *Афанасьев Н. Н., прот.* Трапеза Господня. Париж, 1952. [Рига, 1992^p.]
- Беляев*. Byzantina, I. — *Беляев Д. Ф.* Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Книга 1. СПб., 1891.
- Беляев*. Byzantina, II. — *Беляев Д. Ф.* Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Книга 2. СПб., 1893.
- Богдашевский*. Тайная вечеря. — *Богдашевский Д. И., прот.* Тайная вечеря Господа нашего Иисуса Христа. К., 1906.
- Болотов*. Заметки. — *Болотов В. В.* Заметки по поводу текста Литургии св. Василия Великого (Письмо архиепископу Финляндскому Антонию) // ХЧ. 1914. № 3. С. 281–298.
- Болотов*. Лекции. — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. СПб., 1917. [М., 1994^p.]
- Болотов*. Об ареопагитских творениях. — *Болотов В. В.* К вопросу об ареопагитских творениях (Письмо архиепископу Финляндскому Антонию). СПб., 1914. [Из: ХЧ. 1914. № 5. С. 555–580.]
- Бордоский путник. — Бордоский путник / Пер. с лат. *В. Хитрово*. СПб., 1882. (Православный палестинский сборник; 2)
- Булгаков*. Евхаристический догмат. — *Булгаков С., проф.-прот.* Евхаристический догмат // Путь. 1930. № 20. С. 3–46; № 21. С. 3–33.
- Бычков*. Византийская эстетика. — *Бычков В. В.* Византийская эстетика. М., 1977.
- Васильев*. Греческие песнопения. — *Васильев А. В.* О греческих церковных песнопениях // Византийский временник. СПб., 1896. Т. 3. С. 582–633.

¹ Ссылки Н. Д. Успенского на использованные им издания и страницы оставлены, как правило, без изменений (описание по возможности уточнены, исправлены и дополнены без специальных оговорок), указания на недавние переиздания и репринты добавлены в квадратных скобках. Издания и переводы сочинений древних авторов см. в соответствующем списке. — *Ред.*

- Владимир, архим.* Описание греческих рукописей. — *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) Библиотеки. Ч. 1. Рукописи греческие. М., 1894.
- Гельцер.* Очерк истории Византии, I. — *Гельцер Г.* Очерк политической истории Византии. Очерки по истории Византии под редакцией и с предисловием В. Н. Бенешевича. Вып. 1. СПб., 1912.
- Гельцер.* Очерк истории Византии, III. — *Гельцер Г.* Очерк политической истории Византии // Очерки по истории Византии под редакцией и с предисловием В. Н. Бенешевича. Вып. 3. СПб., 1913.
- Глубоковский.* Дидаскалия и Апостольские постановления. — *Глубоковский Н. Н., проф.* Дидаскалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению // ХЧ. 1916. № 3. С. 339–360; № 4. С. 434–456. [То же: София, 1935. 127 с.]
- Глубоковский.* О пасхальной вечери Христовой. — *Глубоковский Н. Н., проф.* О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства. СПб., 1893.
- Голубинский.* История, I(1). — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. М., 1901². [М., 1997^р.]
- Голубцов.* Чиновник новгородский. — *Голубцов А. П.* Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899.
- Горский.* Иисус Христос и иудейская пасха. — *Горский А. В., прот.* Совершил ли Господь Иисус Христос пасху иудейскую на последней Вечери Своей с учениками? // ПрТСО. 1853. № 2. С. 446–491.
- Горский, Невоструев.* Описание рукописей, III(1). — *Горский А. В., прот.; Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел третий. Книги богослужебные. Ч. 1. М., 1869.
- Гяуров.* Денат на Тайна вечера. — *Гяуров Х. Н.* Денат на Тайна вечера. София, 1952.
- Деяния Московских Соборов. — Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1905.
- Деяния Соевещения. — Деяния Соевещения глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Т. 2. М., 1949.
- Диаковский.* Последование часов. — *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных: Историческое исследование. К., 1913.
- Дмитриевский.* Богослужение в XVI веке. — *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке: Историко-археологическое исследование. Ч. 1. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. С приложением греческих текстов. Казань, 1884.
- Дмитриевский.* Древнеиудейская синагога. — *Дмитриевский А. А.* Древнеиудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к древнехристианскому храму и его богослужебным формам (По поводу книги А. Никитина под заглавием «Синагоги иудейские как места общественного богослужения. Киев, 1891»). Казань, 1893. [Отд. оттиск из: ПС. 1893. № 4. С. 333–370; № 5. С. 8–23.]
- Дмитриевский.* Древнейшие типиконы. — *Дмитриевский А. А.* Древнейшие патриаршие типиконы Иерусалимский (Святогробский) и Константинопольский

- (Великой церкви): Критико-библиографическое исследование. К., 1907. [Отд. оттиск из ТКДА.]
- Дмитриевский*. Евхологион Сарациона. — *Дмитриевский А. А.* Евхологион IV века Сарациона, епископа Тмуитского. К., 1894. 33 с. [Отд. оттиск из: ТКДА. 1894. № 2. С. 242–274.]
- Дмитриевский*. Описание, I. — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Τὸ τῶν ἁγίων Πατριαρχικῶν ἑπιτομῶν καὶ κτητορικῶν μοναστηριακῶν Τυπικῶν. К., 1895.
- Дмитриевский*. Описание, II. — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2: Εὐχολόγιον. К., 1901.
- Дмитриевский*. Описание, III. — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 3 (первая половина). Ч. 2. Τὸ τῶν ἁγίων Πατριαρχικῶν ἑπιτομῶν καὶ κτητορικῶν μοναστηριακῶν Τυπικῶν. Пг., 1917.
- Дмитриевский*. Отзыв: Орлов. — *Дмитриевский А. А.* Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великого. Вводные сведения. I. Греческие и славянские тексты. II. Заамвонные молитвы. III. Особенности литургии св. Иоанна Златоуста. С изображением св. Василия и четырьмя снимками с рукописей. Первое критическое издание». СПб., 1909» // Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Императорской Академией наук. Отчеты за 1909 год. СПб., 1912. С. 176–347.
- Дмитриевский*. Отзыв: еп. Порфирий. — *Дмитриевский А. А.* Отзыв о сочинении еп. Порфирия (Успенского) «Восток христианский. История Афона. Ч. III. Афон монашеский» // Византийский временник. Т. 1. 1894. С. 413–429.
- Дьяченко*. ППС. — *Дьяченко Г. М., прот.* Полный церковнославянский словарь (Со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). М., 1900. [М., 1993^p.]
- Евхологион. — Евхологион, или Требник. Изд. Киево-Печерской лавры, 1681.
- Евхологион Дуки. — Αἱ Θεῖαι Λειτουργίαι, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων, Γερμάνου Ἀρχιεπ. Κωνσταντινουπόλεως Ἱστορία Ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία. Roma, 1526.
- Иеремия, патр.* Ответ лютеранам. — *Иеремия, патриарх Константинопольский.* Ответ лютеранам о том, что в Церкви вместе с добрыми есть и непотребные, также о покаянии и о употреблении таинств // ХЧ. 81. 1842. Т. 1. С. 232–242, 242–254, 352–372.
- Петровский*. Иоанн Златоуст и его литургия. — *Петровский А., свящ.* Иоанн Златоуст и его литургия // Православная богословская энциклопедия. Т. 6. СПб., 1905. Стлб. 947–959.
- Карабинов*. Анафора. — *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва. (Анафора): Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908.
- Карабинов*. Лекции по литургии (1). — *Карабинов И. А.* Лекции по литургии, читанные студентам 4 (LXVII) курса СПб Духовной Академии в 1909–1910 acad. году. Литогр. рукопись. СПб., 1910.
- Карабинов*. Лекции по литургии (2). — *Карабинов И. А.* Лекции по литургии. Пг., 1916.

- Карабинов*. Постная триодь. — *Карабинов И. А.* Постная триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. [М., 2004^п.]
- Карашев*. «Учение». — *Карашев А. Ф.* О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов». М., 1896.
- Кассиан, еп.* Христос и первое христианское поколение. — *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950 [и переиздания].
- Кекелидзе*. Иерусалимский канонарь. — *Кекелидзе К. С., прот.* Иерусалимский канонарь VII века (Грузинская версия). Тифлис, 1912.
- Кекелидзе*. Литургические памятники. — *Кекелидзе К. С., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908.
- Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. — *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж, 1947 [и переиздания].
- Кириллов*. Догматическое учение. — *Кириллов А.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина // БВ. 1896. № 11. С. 167–193.
- Книга правил. — Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М., 1914.
- Кондаков*. Иерусалим христианский. — *Кондаков Н., проф.* Иерусалим христианский: Исторический очерк и памятники // Православная богословская энциклопедия. Т. 6. СПб., 1905. Стлб. 483–570.
- Красносельцев*. История. — *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Казань, 1889.
- Красносельцев*. Материалы. — *Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоуста. Казань, 1889. [Вып. 1. Отд. оттиск из: ПС. 1889; Вып. 2. Приложение: ПС. 1895.]
- Красносельцев*. Сведения. — *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужбных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями. Казань, 1885.
- Красносельцев*. Типик Великой церкви. — *Красносельцев Н. Ф.* К изучению Типика Великой Церкви. Одесса, б. г. [Отд. оттиск из: Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете. Одесса, 1896. Т. 6. С. 329–344.]
- Красносельцев*. Типик Святой Софии. — *Красносельцев Н. Ф.* Типик церкви Святой Софии в Константинополе IX в. Одесса, 1892. [Отд. оттиск из: Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете. Т. 2. Византийское отделение, 1. Одесса, 1892. С. 156–254.]
- Крумбахер К.* Византийские историки и хронисты // Очерки по истории Византии / Под ред. *В. Н. Бенешевича*. Вып. 3. СПб., 1913. С. 000–000.
- Лазарев*. История византийской живописи. — *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. Т. 1. М., 1947. [М., 1986^п.]
- Лебедев*. Вселенские соборы, I. — *Лебедев А. П.* История вселенских соборов. Ч. 1. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор из догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской. М., 1896. [СПб., 2004^п.]

- Лебедев*. Вселенские соборы, II. — *Лебедев А. П.* История вселенских соборов. Ч. 2. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков. М., 1897. [СПб., 2004^н.]
- Лебедев*. Духовенство древней Церкви. — *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской Церкви (от времен апостольских до IX века). М., 1905. [СПб., 1997^н.]
- Лебедев*. Церковная историография. — *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV века по XX. М., 1898. [СПб., 2001^н.]
- Лебедев*. Эпоха гонений на христиан. — *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 1904³. [М., 1994^р.]
- Летопись Феофана. — Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. М., 1884.
- Литургия апостола Иакова. — Божественная литургия св. апостола Иакова, брата Божия и первого иерарха иерусалимского. Рим. Фотолитография Кристоферратского монастыря, 1970.
- Львовский требник. — Требник. Львов, 1667.
- Макарий, митр.* Православно-догматическое богословие. — *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1895⁵. [Имеются репринты более ранних изданий.]
- Малахов*. Пресуществление Святых Даров. — *Малахов В. Я.* Пресуществление Святых Даров в Таинстве Евхаристии // БВ. 1898. Т. 2. № 6. С. 298–320; № 8. С. 113–140.
- Мансветов*. Историко-библиографический очерк. — *Мансветов И. Д.* Историко-библиографический очерк // ПрТСО. 1883. Кн. 3. С. 347–390.
- Мансветов*. О песенном последовании. — *Мансветов И. Д.* О песенном последовании (ᾠμοδικὴ ἀκολουθία): Его древнейшая основа и общий строй // ПрТСО. 1880. Кн. 26. С. 752–797, 972–1028.
- Мансветов*. Церковный устав. — *Мансветов И. Д.* Церковный устав (Типик). Его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. [Докторская диссертация.]
- Металлов*. Богослужбное пение (домонгольский период). — *Металлов В., прот.* Богослужбное пение Русской Церкви в период домонгольский по историческим, археологическим и палеографическим данным. Ч. 1–2. М., 1912. (Записки Московского археологического института, вып. под ред. А. И. Успенского. Т. 26.)
- Могила*. Требник. — *Могила Петр, митр.* Требник. Ч. 3. К., 1646. [Репринт: К., 1996.]
- Муретов*. История чинопоследования литургии. — *Муретов С.* К материалам для истории чинопоследования литургии. Серг. П., 1895.
- Неселовский*. Чины хиротесий и хиротоний. — *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний (опыт историко-археологического исследования). Каменец-Подольск, 1906.
- Никодим, митр.* Христианские храмы. — *Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский.* Христианские храмы во времена св. Иоанна Златоуста по его творениям // ЖМП. 1964. № 11. С. 46–53; № 12. С. 67–70; 1965. № 2. С. 77–79; № 3. С. 71–75; № 4. С. 70–76; № 5. С. 65–73; № 6. С. 53–61.
- Никодим Святгорец*. Пидалион. — Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός. Ἐν Λειψία, 1800.
- Николай, еп.* Богословие святой Евхаристии. — *Николай, еп. Макариопольский, ректор Софийской духовной академии св. Климента Охридского (Болгария).*

- Богословие святой Евхаристии. (Цикл лекций, прочитанных в Московской и Ленинградской духовных академиях). Машинопись. М., 1971.
- Никольский*. Об антими́нсах. — *Никольский К. Т., прот.* Об антими́нсах Православной Русской Церкви. СПб., 1872.
- Нуцубидзе*. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. — *Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита // Известия Института языка, истории и материальной культуры [Грузинской АН] имени академика Н. Я. Марра. 1944. Т. 14. С. 1–55.
- Одинцов*. Порядок богослужения. — *Одинцов Н. Ф.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века: Церковно-историческое исследование. СПб., 1881.
- Орлов*. Литургия Василия Великого. — *Орлов М. И., прот.* Литургия святого Василия Великого. Вводные сведения. I. Греческий и славянский тексты. II. Заамвонные молитвы. III. Особенности литургии св. Иоанна Златоуста. С изображением св. Василия и четырьмя снимками с рукописей. Первое критическое издание. СПб., 1909.
- Павел, иером.* О должностях и учреждениях. — *Павел [Лебедев], иером.* О должностях и учреждениях по церковному управлению в древней Восточной Церкви. СПб., 1857.
- Пападопуло-Керамевс*. Ἀνάλεκτα. — *Паπαδόπουλο-Κεραμεύς Α.* Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Т. 2. СПб., 1894.
- Пентикостарион. — Пентикостарион, сиречь Пятидесятница (Триодь цветная). М., Синодальная типография, 1905.
- Петровский*. Апостольские литургии. — *Петровский Л.* Апостольские литургии Восточной Церкви. СПб., 1897.
- Писания святых отцов, I. — Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 1. СПб., 1855.
- Писания святых отцов, II. — Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. СПб., 1856.
- Платонов*. Учебник русской истории. — *Платонов С. В.* Учебник русской истории для средней школы. СПб., 1911.
- Покровский*. Лекции по литургике. — *Покровский Н. В.* Лекции по литургике. Литографическое издание. СПб., 1885–1886.
- Покровский*. Церковная археология. — *Покровский Н. В.* Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916.
- Помяловский*. Житие Евфимия Великого. — Житие преп. Евфимия Великого / Под ред. *И. В. Помяловского*. СПб., 1898. (Палестинский патерик; 2).
- Помяловский*. Житие Кириака Отшельника. — Житие преп. Кириака Отшельника / Под ред. *И. В. Помяловского*. СПб., 1891. (Палестинский патерик; 7).
- Помяловский*. Житие Саввы. — *Помяловский И. В.* Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским, в древнерусском переводе... с присоединением греческого подлинника и введением. СПб., 1890.
- Помяловский*. Житие Феодосия Киновиарха. — Житие аввы Феодосия Киновиарха / Под ред. *И. В. Помяловского*. СПб., 1895. (Палестинский патерик; 8).
- Попов*. Дионисий Ареопагит. — *Попов И. В.* Дионисий Ареопагит // Православная богословская энциклопедия. Т. 4. СПб., 1903. Стлб. 1076–1082. [Переизд.:

- Он же. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. Серг. П., 2004. С. 315–320.]
- Порфирий, еп. Афонские монастыри. — Порфирий (Успенский), еп. Восток христианский. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты / Архимандрита, ныне епископа Порфирия Успенского. Ч. II. В 1846 году. Отделение 1. К., 1877.
- Порфирий, еп. Дионисий Ареопагит. — Порфирий (Успенский), еп. Святой Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1878. Т. 16. Ч. 2. Отд. 1. С. 176–214, 321–370.
- Поснов. История Церкви до 1054 года. — Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. [Репринты и переиздания.]
- Разумовский. Церковное пение в России. — Разумовский Д. В., прот. Церковное пение в России. Вып. 1. М., 1867.
- Сабинин. Жизнеописание святых Грузинской Церкви. — Сабинин М. Полное жизнеописание святых Грузинской Церкви. Ч. 3. СПб., 1873. [Переизд. под заглавием: Иверский патерик. М., 2004.]
- Савваитов. Путешествие. — Савваитов П. И. Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872.
- СДЛ, I. — Собрание древних литургий восточных и западных. Вып. 1. СПб., 1874. [М., 1997^p.]
- СДЛ, II. — Собрание древних литургий восточных и западных. Вып. 2. СПб., 1875. [М., 1998^p.]
- СДЛ, III. — Собрание древних литургий восточных и западных. Вып. 3. СПб., 1876. [М., 1998^p.]
- СДЛ, IV. — Собрание древних литургий восточных и западных. Вып. 4. СПб., 1877. [М., 1999^p.]
- Сергий, архиеп. Месяцеслов, I. — Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. Владимир, 1901². [М., 1997^p, кн. 1.]
- Сергий, архиеп. Месяцеслов, II. — Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Владимир, 1901². [М., 1997^p, кн. 2–3.]
- Скабалланович. Православная утренняя. — Скабалланович М. Н. Христианская православная утренняя: Историко-литургический очерк. Л., 1952. [Изд. не установлено.]
- Скабалланович. Толковый Типикон, I. — Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. Объяснительное изложение типикона с историческим введением. Вып. 1. К., 1910. [Репринты и переиздание.]
- Скворцов. Исследование о Дионисии Ареопагите. — Скворцов К. Исследование об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. К., 1871.
- Служебник 1602. — Служебник. М., 1602.
- Служебник 1905. — Служебник. СПб.: Синодальная типография, 1905.
- Служебник 1977. — Служебник. Издание Московской Патриархии. М., 1977.
- Соловьев. История России. — Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 1. СПб., б. г. [Ряд переизданий.]
- Талмуд, Мишна и Тосефта, I. — Талмуд. Мишна и Тосефта / Критич. пер. Н. Переферковича. СПб., 1899. Т. 1. СПб., 1899. [М., 2004^p.]
- Талмуд, Мишна и Тосефта, II. — Талмуд. Мишна и Тосефта / Критич. пер. Н. Переферковича. Т. 2. СПб., 1899. [М., 2004^p.]

- Типикон. — Типикон, сиесть устав. М.: Синодальная типография, 1896.
- Требник. — Требник. М.: Синодальная типография, 1900.
- Триодь постная. — Триодион, сиесть трипеснец (Триодь постная). М.: Синодальная типография, 1904.
- Троицкий*. История плащаницы. — *Троицкий В. А.* История плащаницы. Серг. П., 1913. [Отд. оттиск из: БВ. 1912. № 2. С. 362–396; № 3. С. 505–530.]
- Успенский*. История Византийской империи, I. — *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Т. 1. СПб., [1914]. [Переизд. т. 1–3 в одном томе, без илл.: М., 1996.]
- Успенский*. История Византийской империи, II. — *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Т. 2. Первая половина. Л., 1927.
- Успенский*. История Византийской империи, III. — *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Т. 3. М.; Л., 1948.
- Успенский*. Синодик. — *Успенский Ф. И.* Синодик в Неделю Православия. Одесса, 1893.
- Фаррар*. Жизнь Иисуса Христа. — *Фаррар Ф. В.* Жизнь Иисуса Христа / Перевод с англ. А. П. Лопухина. СПб., 1887².
- Фаррар*. Жизнь и труды отцов и учителей Церкви. — *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Очерки церковной истории в биографиях. СПб., 1891.
- Феодосий (Олтаржевский)*. Палестинское монашество. — *Феодосий (Олтаржевский)*, иером. Палестинское монашество с IV до VI века. СПб., 1896. (Православный палестинский сборник; 44).
- Филарет Черниговский, архиеп.* Исторический обзор. — *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. Чернигов, 1864². [СПб., 1902³; СТСЛ, 1995⁹].
- Хаханов*. Очерки грузинской словесности. — *Хаханов А.* Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 2. Древняя литература до конца XII в. М., 1897.
- Чиновник архиерейского священнослужения. — Чиновник архиерейского священнослужения. М.: Синодальная типография, 1907.
- Altaner*. Patrologie, 1958. — *Altaner B.* Patrologie. Freiburg, 1958.
- Altaner*. Patrologie, 1961. — *Altaner B.* Patrologie. N. Y., 1961.
- Altaner, Stuiber*. Patrologie. — *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Freiburg; Basel; Wien, 1978.
- Arranz*. Les rôles. — *Arranz M.* Les rôles dans l'assemblée chrétienne d'après le «Testamentum Domini» // L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée // Conférences Saint Serge, XXIII semaine d'études liturgiques. Paris, 28 Juin — 1er Juillet 1976. R., 1977. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», «Subsidia» 9.) P. 43–77.
- Arranz*. L'office de la veillée nocturne. — *Arranz M.* L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe // ОСР. 1976. Vol. 42. Fasc. 1. P. 117–155; Fasc. 2. P. 402–425.
- Arranz*. Le Typicon. — *Arranz M.* Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis Gr. 115 A. D. 1131 / Intr., texte critique et notes par *Miguel Arranz*, S. J. R., 1969. (OCA; 185.)
- Assemani*, Gr. III. — Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant graece, latine, syriace, in sex tomos distributa, nunc primum e Vaticana Bibl. prodeunt. Graece et latine I–III / Ed. *I. S. Assemani* [et alii]. Vol. 3. R., 1746.

- Assemani*, Syr. III. — Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant graece, latine, syriace, in sex tomos distributa, nunc primum e Vaticana Bibl. prodeunt. Syriace et latine I—III / Ed. *I. S. Assemani*. Vol. 3. R., 1743.
- Bacha*. Notions générales. — *Bacha C.* Notions générales sur les versions arabes de la Liturgie de St. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite // *Χρυσόστομικά*. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo. R., 1908. P. 405—471.
- Baumstark*. Die Anaphora von Thmuis. — *Baumstark A.* Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion // *Römische Quartalschrift*. Bd. 18. 1904. S. 123—142
- Baumstark*. Comparative Liturgy. — *Baumstark A.* Comparative Liturgy. L., 1958.
- Baumstark*. Die Messe. — *Baumstark A.* Die Messe im Morgenland. Kempten; München, 1906.
- Bertonière*. The Historical Development. — *Bertonière G.* The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. R., 1972. (OCA; 193.)
- Bickell*. Conspectus rei Syrorum litterariae. — *Bickell G.* Conspectus rei Syrorum litterariae, additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis. Monasterii, 1871.
- Binterim*. Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten. — *Binterim A. J.* Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten. Bd. 4. Mainz, 1828.
- Borgia*. Il commentario liturgico. — *Borgia N.* Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario. Grottaferrata, 1912. (Studi Liturgici; 1).
- Botte*. Ambroise de Milan. — *Botte B.* Ambroise de Milan. Des sacrements. Des mystères. Paris, 1961.
- Botte*. La Tradition de saint Hippolyte. — *Botte B.* La Tradition apostolique de saint Hippolyte: Essai de reconstitution. Münster, 1963. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen; 39.)
- Botte*. L'Épiclese de l'anaphore d'Hippolyte. — *Botte B.* L'Épiclese de l'anaphore d'Hippolyte // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. T. 14. Louvain, 1947. P. 241—251.
- Botte*. L'onction postbaptismale. — *Botte B.* L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche // *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*. Vol. 2. R.; Paris, 1967. P. 795—808.
- Bouyer*. Eucharist. — *Bouyer L.* Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer / Trans. C. Quinn. Notre Dame, 1968.
- Brightman*. Liturgies. — *Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western being the Texts, original or translated, of the principal Liturgies of the Church. Vol. 1. Oxford, 1896.
- Bruns*. Canones. — *Bruns I. T.* Canones apostolorum et conciliorum veterum selecti. Pars prior. Berolini, 1839.
- Bunsen*. Hippolytus und seine Zeit. — *Bunsen Ch.* Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit. Bd. 2. Leipzig, 1853.
- Cagin P.* L'anaphore apostolique. — *Cagin P.* L'anaphore apostolique et ses témoins. Paris, 1919.
- Capelle*. Les liturgies «basiliennes». — Les liturgies «basiliennes» et saint Basile // *Doresse J., Lanne E.* Un Témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. Louvain, 1960. (Bibliothèque du Muséon; 47). P. 45—73. [Annexe.]

- Cochlaeus*. Speculum antiquae. — *Cochlaeus J.* Speculum antiquae devotionis circa Missam, et omnem cultum Dei... Extra muros Moguntiae ex officina Francisci Behem. Mainz, 1549.
- Corpus scriptorum historiae Byzantinae.— Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Chronicon paschale. Vol. 1 / Ed. *L. Dindorf*. Bonnae, 1832.
- Costin*. Scrierea. — *Costin V.* Scrierea pseudografică «Testamentum Domini» ca izvor pentru istoria cultului creștin // Studii Teologice. 1965. An. 17. № 3—4. P. 204—218.
- Daniel*. Codex Liturgicus, I. — Codex Liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus / Curavit *H. A. Daniel*. T. 1. Codex Liturgicus eccl. Romano-Catholicae. Lipsiae, 1847. [Hildesheim, 1966^f.]
- Daniel*. Codex Liturgicus, IV. — Codex Liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus / Curavit *H. A. Daniel*. T. 4. Codex Liturgicus Ecclesiae Orientalis. Lipsiae, 1853. [Hildesheim, 1966^f.]
- Daniélou*. Les manuscrits. — *Daniélou J.* Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme. Paris, 1957.
- Daniélou*. Message. — *Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles. Tournai, 1961. (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée; 2.)
- Denziger*. Enchiridion symbolorum. — *Denziger H.* Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 11. Friburgi Brisgoviae, 1911.
- Denzinger, Banwart*. Enchiridion symbolorum. — *Denzinger H., Banwart C. L.* Enchiridion symbolorum. Friburgi Brisgoviae, 1922.
- Devos*. Egérie à Bethléem. — *Devos P.* Egérie à Bethléem. Le 40e jour après Pâques à Jérusalem, en 383 // AB. 1968. Vol. 86. P. 87—108.
- Devos*. Egérie à Edesse. — *Devos P.* Egérie à Edesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar // AB. 1967. Vol. 85. P. 381—400.
- Devos*. La date. — *Devos P.* La date du voyage d'Egérie // AB. 1967. Vol. 85. P. 165—194.
- Dix*. The Apostolic Tradition of St. Hippolytus. — *Dix G.* Ἀποστολικὴ παράδοσις. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome. L.; N. Y., 1937.
- Dix*. The Shape of the Liturgy. — *Dix G.* The Shape of the Liturgy. Glasgow, 1954. [L., 1945¹.]
- Drews*. Studien. — *Drews P.* Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens. Bd. 1. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe. Tübingen, 1902.
- Drews*. Untersuchungen. — *Drews P.* Untersuchungen über die sogen. Clementinische Liturgie im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen. Tübingen, 1906.
- Duchesne*. Origines du culte chrétien. — *Duchesne L.* Origines du culte chrétien: Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne. Paris, 1925.
- Eisenhofer W.* Handbuch der Katholischen Liturgik. — *Eisenhofer W.* Handbuch der Katholischen Liturgik. Bd. 1. Freiburg im Breisgau, 1912².
- Engberding*. Das eucharistische Hochegebet. — *Engberding H.* Das Eucharistische Hochegebet der Basileios-Liturgie. Münster in Westf., 1931.
- Engberding*. Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel. — *Engberding H.* Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltex te einander gegenübergestellt und mit neuen Untersuchungen zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie begleitet // Oriens Christianus. Bd. 34. 1937. S. 213—247.
- Engdahl*. Beiträge. — *Engdahl R.* Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Berlin, 1908.

- Férotin*. Le véritable auteur. — *Férotin M., Dom.* Le véritable auteur de la «Peregrinatio Silviae». La vierge espagnole Éthéria // *Revue des questions historiques*. T. 74. 1903. Vol. 2. P. 367–397.
- Frere*. The Anaphora. — *Frere W.* The Anaphora; or Great eucharistic Prayer. L., 1938.
- Freshfield*. On Byzantine Churches. — *Freshfield E.* On Byzantine Churches, and the Modifications made in their Arrangements owing to the Necessities of the Greek Ritual // *Archeologia*. 1873. 44. [Также отд. оттиск: 10 с., 2 ил.]
- Funk*. Das Testament. — *Funk F. X.* Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz, 1901. (Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte, 2/1.2.)
- Funk*. Didascalia. — *Funk F. X.* Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Vol. 1. Paderbornae, 1905.
- Gamurrini*. I misteri. — *Gamurrini G. F.* I misteri e gl'inni di S. Ilario vescovo di Poitiers ed una peregrinazione al luoghi santi nel quarto secolo, scoperti in un antichissimo codice. R., 1884. (Estratto dal periodico «Studi e documenti di storia e diritto». Anno V. 1884.)
- Garcia*. La lettre de Valérius. — *Garcia Z., S. J.* La lettre de Valérius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria // *AB*. 1910. Vol. 29. P. 377–399.
- Goar*. Εὐχολόγιον. — *Goar J.* Εὐχολόγιον, sive Rituale graecorum. Venetiis, 1730².
- Habert*. Ἀρχιερατικόν. — Ἀρχιερατικόν, Liber pontificalis Ecclesiae Graecae... *Isaacii Haberti*. Parisiis, 1676.
- Hennecke*. Neutestamentliche Apokryphen. — *Hennecke E.* Neutestamentliche Apokryphen. Bd. I. Nikodemusevangelium, Pilatusacten und Höllenfahrt Christi. Tübingen, 1959.
- Hoppe*. Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien. — *Hoppe L.* Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon. Schaffhausen, 1864.
- Jacob A.* Histoire. — *Jacob A.* Histoire du formulaire Grec de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Diss. Louvain, 1968.
- Jacob A.* Une version géorgienne. — *Jacob A.* Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome // *Muséon*. Vol. 77. 1964. P. 65–119.
- Janeras*. Les homélies de Théodore de Mopsueste. — *Janeras V. S.* En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste? // *Mémorial Msgr. Gabriel Khouri-Sarkis*. Louvain, 1969. P. 121–133.
- Jaubert*. La date. — *Jaubert A.* La date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne. Paris, 1967.
- Jeannin, Puyade*. L'Octoëchos Syrien. — *Jeannin J., Puyade J.* L'Octoëchos Syrien. 1. Etude historique // *Oriens Christianus*. Bd. 3. 1913. P. 82–104, 277–298.
- Jeremias*. The Eucharistic Words of Jesus. — *Jeremias J.* The Eucharistic Words of Jesus. L., 1966.
- Johnstone*. The Byzantine Tradition. — *Johnstone P.* The Byzantine Tradition in Church Embroidery. L., 1967.
- Jungmann*. Missarum Solemnia. — *Jungmann J.* Missarum Solemnia. Bd. 1. Freiburg, 1958. [Есть англ. и франц. переводы.]
- Jungmann*. The early Liturgy. — *Jungmann J.* The Early Liturgy: To the Time of Gregory the Great / Trans. Francis Brunner. Notre Dame, 1959.

- Khouri-Sarkis G.* Les Saints mystères.— *Khouri-Sarkis G.* Les Saints mystères // L'Orient Syrien. Vol. 4. 1959. P. 312–315.
- Koch.* Dionysischen Schriften. — *Koch H.* Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften // Theologische Quartalschrift. Bd. 77. 1895. S. 353–420.
- Köhler.* Note. — *Köhler C.* Note sur un manuscrit de la bibliothèque d'Arezzo // Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. Vol. 45. 1884. P. 141–151.
- Kretschmar.* Festkalender. — *Kretschmar G.* Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit // Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Bd. 87. 1971. S. 167–205.
- Lagrande.* L'évangile de Jésus Christ. — *Lagrande M. J.* L'évangile de Jésus Christ. Paris, 1939.
- Lambert.* Egeria, soeur de Galla. — *Lambert A.* Egeria, soeur de Galla // Revue Mabillon. 1937. P. 1–24; 1938. P. 49–69.
- Lietzmann.* Liturgie des Theodor von Mopsuestia. — *Lietzmann H.* Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. Berlin, 1933.
- Levy.* A Hymn for Thursday. — *Levy K.* A Hymn for Thursday in Holy Week // Journal of the American Musicological Society. Vol. 16. 1963. 127–175.
- Liturgiae — Missae Sanctorum Patrum. — Liturgiae sive Missae Sanctorum Patrum / Publiée par *G. Morelium.* Paris, 1560.
- Maas, Trypanis.* Sancti Romani Melodi Cantica. — *Maas P., Trypanis C.* Sancti Romani Melodi Cantica. Oxford, 1963.
- Mai.* Spicilegium Romanorum. — *Mai A.* Spicilegium Romanum. T. 10. R., 1844.
- Mateos.* Evolution historique. — *Mateos J.* Evolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Première partie // Proche-Orient Chrétien. Vol. 15. [1965]. P. 333–351.
- Mateos.* La Célébration. — *Mateos J., S. J.* La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Etude historique. R., 1971. (OCA; 191.)
- Mateos.* Le Typicon, I. — *Mateos J., S. J.* Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix, № 40, X^e siècle. T. 1. Le Cycle des douze mois. R., 1962. (OCA; 165.)
- Mateos.* Le Typicon, II. — *Mateos J., S. J.* Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix, № 40, X^e siècle. T. 2. Le Cycle des fêtes mobiles. R., 1963. (OCA; 166.)
- Meister.* De itineralio. — *Meister K.* De itineralio Aetheriae abbatissae perpera nomini s. Silviae addicto // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bd. 64. Frankfurt, 1909. S. 337–392.
- Mercier.* La liturgie de Saint Jacques. — La liturgie de Saint Jacques / Ed. crit. et trad. par *B.-Ch. Mercier.* Turnhout, 1974. (Patrologia Orientalis; Vol. 126. Fasc. 2).
- Missale Romanum. — Missale Romanum. R., 1902.
- Moran.* The musical «Gestaltung». — *Moran N. K.* The musical «Gestaltung» of the Great Entrance Ceremony in the 12-th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia // Jahrbuch der Östereichischen Byzantinistik. Bd. 28. 1979. S. 167–193.
- Pitra.* Juris ecclesiastici monumenta. — *Pitra J.* Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. T. 2. R., 1868.
- Probst.* Liturgie des vierten Jahrhunderts. — *Probst F.* Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster in W.; Aschendorf, 1893.

- Quasten*. Patrology, I—III. — *Quasten J.* Patrology. Vol. 1—3. Utrecht, 1950.
- Raes A.* L'Authenticité. — *Raes A.* L'Authenticité de la Liturgie Byzantine de S. Jean Chrysostome // OCP. Vol. 24. R., 1958. P. 5—16.
- Rahmani*. Chiesa patriarcale Antiochena. — *Rahmani Ign. Efr. II.* I Fasti della Chiesa patriarcale Antiochena. R., 1920.
- Rahmani*. Les Liturgies. — *Rahmani Ign. Efr. II.* Les Liturgies orientales et occidentales. Beyrouth, 1929.
- Renaudot*. Liturgiarum collectio, I. — *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. T. 1. Parisiis, 1715.
- Renaudot*. Liturgiarum collectio, II. — *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. T. 2. Parisiis, 1716.
- Renoux*. PO 163. — *Renoux A.* Le Codex Arménien Jérusalem 121. Turnhout, 1969. (Patrologia Orientalis. Vol. 35. Fasc. 1. N 163.)
- Renoux*. PO 168. — *Renoux A.* Le Codex Arménien Jérusalem 121. Turnhout, 1971. (Patrologia Orientalis; Vol. 36. Fasc. 2. N 168.)
- Robinson*. The Passion of S. Perpetua. — *Robinson J. A.* The Passion of S. Perpetua. Cambridge, 1891. (Textes and Studies. First Series. Vol. 1, № 2.)
- Rocchi*. Codices Cryptenses. — Codices Cryptenses seu abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano / Digesti et illustrati cura et studio *Antonii Rocchi*. Tusculani: Typis abbatiae Cryptae Ferratae, 1883.
- Schermann*. Griechische Liturgien. — Griechische Liturgien / Übersetzt von *Remigius Storf*; mit Einleitungen versehen von *Theodor Schermann*. Kempten; München, 1912. (Bibliothek der Kirchenväter; 5.)
- Shewring*. The Passion of S. S. Perpetua and Felicity. — *Shewring W. H.* The Passion of SS. Perpetua and Felicity MM / A new Edition and Translation of the Latin Text, together with Sermons of St. Augustine upon these Saints. L., 1931.
- Swainson*. The Greek Liturgies. — *Swainson C. A.* The Greek Liturgies, chiefly from original Authorities: With an Appendix containing the Coptic ordinary Canon of the Mass from two Manuscripts in the British Museum. Cambridge, 1884.
- Taft*. The Great Entrance. — *Taft R. F.* The Great Entrance. R., 1975. (OCA; 200.)
- Taft*. The Pontifical Liturgy. — *Taft R. F.* The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum add. 34060 // OCP. Vol. 45. Fasc. 2. P. 279—307.
- The Liturgy of the Ethiopian Church. — The Liturgy of the Ethiopian Church / Translated by the Rev. *Marcos Daoud*, revised by *Blatta Marsie Hazen*, and printed by the order of His Imperial Majesty Haile Selassie I, Emperor of Ethiopia. S. l., s. d.
- Thibaut*. La Liturgie Romaine. — *Thibaut J. B.* La Liturgie Romaine. Paris, 1924.
- Thibaut*. Monuments. — *Thibaut J. B.* Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'église Grecque. Part 3. St. Petersburg, 1913.
- Tonneau, Devreesse*. — Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste: Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges Library, Birmingham) / Ed. par R. Devreesse, R. Tonneau. Città del Vaticano, 1966. (Studi e Testi; 145.)
- Vintilescu*. Icercări. — *Vintilescu P.* Icercări de istoria Liturghiei. Liturghia creștină în primele trei veacuri [// Studi Teologici. 1929. № 1. P. 178—208; 1930. № 2. P. 100—140; № 3. P. 80—100. Si extras:] București, 1930. 136 p.

- Wellesz.* Byzantine Music and Hymnography. — *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Second edition revised and enlarged. Oxford, 1961.
- Werner.* The Sacred Bridge. — *Werner E.* The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium. L.; N. Y., 1959.
- Ἱερατικόν. — Ἱερατικόν / Ἐκδοσις τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1895.
- Τυπικόν. — Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1913.
- Χρήστου. Διαθήκη. — Χρήστου Π. Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν // Ὀρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. Τ. 5. Ἀθήναι, 1964. Σ. 136–137.
- Ἕμνωδια. — Ἕμνωδια τῆς Ὀρθοδόξου Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Τ. 3. Λειτουργία. Ἀθήναι, 1959.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ¹

- Аарон, св. праотец (*библ.*) 148, 173, 334
 Абилинитина, местность в Африке 331
 Або Тбилисский, мч. 176, 239
 Августин Блаженный, Иппонийский, свт. (St. Augustine) 37–38¹, 166⁽¹⁾, 167, 395⁽¹⁾, 455–456, 491
 Августы: эпоха империи 45
 Авденаго, св. отрок вавилонский (*библ.*) 302
 Авель, св. праотец (*библ.*) 172, 320, 334, 404, 408, 409
 Авксентий Вифинский, прп. 100, 174², 194
 Авраам, св. праотец (*библ.*) 173, 188, 316, 319, 320, 333, 334, 404, 408, 409, 421
 Аврелиан, имп. 253
 Агапий, архиеп. Иерусалимский 241
 Агапий, афонский мон. 393
 Агапий, патр. Антиохийский 241
 Агапит, ученик прп. Саввы Освященного 258
 Агафия (Агата) Панормская, Сицилийская, мц. 405, 410
 Агнесса (Агния) Римская, мц. 405, 410
 Адам, св. праотец (*библ.*) 189, 190, 210, 328, 361, 399
 Аддай *см.* Фаддей, св. ап.
 Адриан, имп. 150, 156, 299
 Адриан, патр. Московский 206
 Акакий, патр. Константинопольский 64, 246
 Аквитания, область Галлии 10
 Александр, мч. 405, 410
 Александр Невский, вел. кн., св. 264
 Александр Север, имп. 45
 Александрия, город 5, 22, 26, 42–44, 47, 252, 273, 349, 357
 — Александрийская Церковь 4, 9, 22, 26, 44, 151, 148, 339, 357, 389, 412; *см. также* ПУ (анафора, литургия)
 Алексей (ван дер Менсбрюгге) (Alexis van der Mensbrugge), архиеп. Дюссельдорфский XXXI, XXXII⁽³⁾, XLIII³, 426–427⁽¹⁾
 Алексей I Комнин, имп. 76, 83сн., 271
 Альтанер Б. (Altaner B.) 15, 20⁵, 32⁸, 41¹, 168¹, 273², 312⁽⁵⁾, 320⁴, 354³, 486
 Амвросий, гностик 43, 45
 Амвросий Медиоланский (Ambroise de Milan), свт. 136¹, 288, 344⁽²⁾, 366, 408⁽¹⁾, 409, 411⁽⁵⁾, 429⁽²⁾, 477, 487
 Амфилохий Иконийский, свт. 24, 34, 167, 378⁽⁴⁾, 456, 474
 — Псевдо-Амфилохий 456, 477
 Анания, ап. от 70-ти, сщмч. 97
 Анастасий, патр. Иерусалимский (V в.) 250, 255
 Анастасий *см.* Афанасий, патр. Иерусалимский 244
 Анастасий Библиотекарь (Anastasio Bibliotecario) 106, 487
 Анастасий I Дикор, имп. 246–248, 250–252, 256
 Анастасия Узорешительница, вмц. 405, 410
 Анатолий, патр. Константинопольский, свт. 78
 Андреев И. Д. 230^{1–4}, 479
 Андрей Критский, свт. 81, 295, 296

¹ Включены также топонимы, этнонимы и производные от них прилагательные (последние учтены не в полном объеме).

- Андрей Ольгердович, кн. 265
 Андрей Первозванный, св. ап. от 12-ти 403
 Анкирский Собор 46⁽²⁾
 Анна, мать Пресвятой Богородицы, прав. 92, 123
 Анна пророчица, дочь Фануилова, прав. 12
 Антиохия Писидийская; город 47
 Антиохия (Antiocheia) Сирийская, город XVI⁽²⁾, 12, 27, 47, 168, 174², 232, 242, 243, 248, 251, 381
 — Антиохийский Собор 231, 437, 440
 — Антиохийская Церковь 9, 64, 242, 243; см. также ПУ (анафора)
 Антоний Великий, прп. 22, 257
 Антоний Новгородский, свт. 99—101, 138, 140, 206, 485
 Антоний Римлянин, прп. 197
 Антоний, архиеп. Финляндский 479
 Анфим, патр. Константинопольский, монофизит 71
 Анфим, творец тропарей 174²
 Аполлинарий, ересеарх 23, 366
 Апулия, римская провинция 390
 арабский см. ПУ (анафора, литургия)
 Аравийская пустыня 253
 Ареццо, город 9
 Ариадна, имп., дочь имп. Льва I 250, 252
 Арий, ересеарх 231, 284
 — ариане (арианство) 22, 58, 59, 85, 86, 143, 167, 231, 232, 236, 246, 339, 340
 Аристотель, философ 428
 Аркадий, имп. 9, 69, 200²
 Аркадий, сын св. Ксенофонта 68
 Армения 27, 83сн., 262, 357
 — Армянская Церковь 270, 355; см. также ПУ (анафора, Евхаристия, литургия, причастие)
 Арранц М. (Arranz M.) 15⁽⁸⁾, 16¹, 155¹, 186⁵, 193⁵, 479, 486
 Асмус В., прот. XI¹
 Ассемани (Assemani I. S.) 349, 421², 436^{1, 2}, 437¹, 460, 486, 487
 Афанасий Афонский, прп. см. ПУ (монастырь)
 Афанасий (Анастасий), патр. Иерусалимский (X в.) 244
 Афанасий Великий (Александрийский), свт. (Athanasius Alexandrinus) XXXVI⁽¹⁾, 22, 34⁽⁵⁾, 162⁽²⁾, 170сн., 231, 341⁽¹⁾, 366—368⁽³⁾, 420⁽¹⁻³⁾, 456
 — Псевдо-Афанасий Великий 469
 Афанасий III Пателарий, патр. Вселенский (Константинопольский) 199, 214
 Афанасьев Н. Н., прот. 440—443¹, 479
 Афины, город 32, 47, 123
 Афон (Святая Гора) 75, 396; см. также ПУ (монастыри: афонские)
 Африка 166сн., 331; см. также Ливия
 Афродита (миф.) 150

 Баграт I, царь Грузии 239
 Байма Й. XLVIII
 Бакрадзе Д. 239
 Барберини, кардинал 103; см. также ПУ (евхологион: Барбериновский)
 Батый, хан 267
 Баумштарк А. (Baumstark A.) XIIIсн., XVI³, XXVI, XXVII^{6, 7}, 151⁴, 312⁽⁴⁾, 320², 330², 343², 354, 355¹, 367², 386^{2, 4}, 406², 407⁽⁵⁾, 487
 Баур Ф. X. XLVIII
 Баха К. (Bacha C.) 115³, 392¹, 487
 Бегунов Ю. К. 476
 Безобразов П. В. 473
 Бекк Г. (Beck H.) 165¹, 219, 244⁽³⁾
 Беккер И. 138³
 Белозерье, область 51
 Беляев Д. Ф. XVIII, 53, 80^{3, 4}, 139⁽²⁾, 140⁽³⁾, 141⁽¹⁾, 468, 479
 Бенешевич В. Н. 60³, 476, 479, 480
 Бердяев Н. А. XLVI
 Беренгарий Турский, схоласт, еретик XLVIII⁽¹⁾
 Бертониер Г. (Bertonière G.) 186⁽⁴⁾—188^{1, 2}, 487
 Бетц Й. (Betz J.) XI¹, XXXIIIсн.
 Биле Б. 11
 Бишоп Э. 171³
 Бово (Калабрия) 112

- Богдашевский Д. И., прот. 294⁽⁴⁾, 479
 Бодянский О. М. 473
 Болгария 51, 82сн., 84, 292
 — Болгарская Церковь 134сн.
 Болеслав, польский король 266
 Болотов В. В. XLIV², 32⁽⁵⁾, 62³, 342⁴,
 343⁴, 393⁽²⁾, 479
 Боннер К. 188
 Борис, кн., св. мч. 266
 Борнер Р. (Bornert R.) XXI⁽³⁾
 Босра (Бостра), город 47, 252
 Ботт Б. (Botte B.), бенедиктинец XII²,
 41², 168¹, 288, 317¹, 321¹, 322², 326^(1, 2, 5),
 338⁽³⁾, 339, 406³, 487
 Брайтман Ф. (Brightman F. E.) XXV,
 XVII¹, 74, 102⁴, 105², 109¹, 327,
 349⁽³⁾, 487
 Британия 350
 Бронзов А. XLII¹, XLIIIсн., 461
 Бубуруз П., прот. XII², 41², 464
 Буви П. 11
 Будде А. (Budde A.) XXVII^(4, 6)
 Буйэ Л. (Буйе Л., Bouyer L.) XXVI,
 XXVIII, 15⁽⁷⁾, 105⁽¹⁾, 235^{5, 7}, 293^(1, 5),
 307³, 327⁽¹⁾, 328⁽¹⁾, 338⁽⁵⁾, 339^(1, 4),
 355², 367³, 4—370¹, 373¹, 374¹, 377³,
 407^(1, 6, 7), 408, 410⁽²⁾, 487
 Буксторф И., Младший (Buxtorf J. (der
 Jüngere)) XXIII⁽¹⁾
 Булгаков С. Н., прот. XXXI, XXXII⁽³⁾,
 XXXVI, XXXVII, XLIII, XLIV,
 XLVI⁽¹⁾—XLIX, 427⁽²⁾, 479
 Бунзен Ч. (Bunsen C.) 334¹, 343¹—345¹, 487
 Бычков В. В. 44^{3, 4}
 Бьерцо (Виерцо), город 10, 457

 Вавилон, город 159
 Вакх, римский мч. 90, 91
 Валент, имп. 58, 59, 167, 246
 Валентин, гностик 43
 Валериан, имп. 19⁽¹⁾, 49, 317
 Валерий (Valégius), мон. 10, 457
 ван де Паверд Ф. (van de Paverd F.) XVI⁽²⁾,
 XXI, XXVIIIсн.
 Ванслебиус И. М. 274
 ван Унник (van Unnik W. C) X³
 Вардроп О. 240
 Варлаам Хутынский, прп. 206
 Варсануфий Великий, прп. 258, 259¹,
 439^(2, 3), 457
 Варсума, несторианин 171²
 Варфоломей, св. ап. от 12-ти 403
 Василий, диак. 278
 Василий Васильевич, вел. кн. 205
 Василий Великий (Basil, Basilio, Basilius,
 Basileios / Βασίλειος ὁ Μέγας), архи-
 еп. Кесарийский, свт. VIII, XX⁽³⁾,
 XXVI, XXVII²⁻⁷, XXIX^(2, 3), XXX, XLII,
 3, 5, 9, 24—27, 50, 58—61, 74, 101,
 103—105, 108, 112, 114—116, 125, 130,
 134, 166, 167⁽¹⁾, 170сн., 172, 178, 180,
 187, 193, 194, 235, 260, 269—272, 283,
 288, 334, 343, 349, 351—358, 362^(1, 2),
 365—369, 374, 375, 377—389, 391—
 395, 398, 406, 410, 429⁴, 431, 437⁽⁴⁾,
 440, 444, 456, 458, 479, 481, 484; см.
 также ПУ (анафора, богослужение,
 литургия, молитва, монастырь, при-
 чашение, типикон, эпиклезис)
 Василий II, имп. 63, 72, 73, 469
 Васильев А. В. 20¹, 480
 ватиканский см. ПУ (Евхологион)
 Велковская Е. (Velkovska E.) VII⁽³⁾,
 XXVII⁷, XXVIIIсн.
 Вельяминов Т. В., московский воевода
 265
 Венедикт, архиеп. Иерусалимский 241
 Венедикт Римский, папа (X в.) 241
 Венедикт Нурсийский, прп. см. ПУ
 (монастырь)
 Венеция 188, 209
 — венецианский см. ПУ (Триодь)
 Веспасиан, имп. 148¹
 Виерцо см. Бьерцо
 византийский
 — Византийская империя 50, 77, 82²,
 138³, 142¹
 — см. также ПУ (анафора, бдение, бого-
 служение, Евхологион, литургия)
 Византия V, XX, 27, 44, 51, 60, 66, 71,
 80³, 84, 87¹, 98, 139², 140³, 141¹, 143,
 252, 278, 284

Винклер Г. (Winkler G.) IX², XIIIсн., XXVII⁽⁵⁻⁷⁾, XXVIIIсн.
 Виноградов А. Ю. XVII⁴
 Винтилеску П. (Vintilescu P.) 15⁽³⁾, 491
 Виссарион, кардинал (бывший еп. Никейский) 270, 425
 Виталиан, организатор восстания 251, 252
 Вифания, местность близ Иерусалима 253
 Вифиния, область Малой Азии 67, 100
 Вифлеем, город L, 35–38, 156, 157¹, 253; *см. также* ПУ (литургия)
 Владимир (Филантропов), архим. 383, 480
 Владимир Андреевич, кн., брат св. Дмитрия Донского 265
 Владимир Андреевич, внук вел. кн. Иоанна Васильевича 205
 Владимир, вел. кн., св. равноап. 51, 266
 Влахерны, местность в Константинополе: влахернский дворец 201, 280
 Волга, река 264
 Волынский-Боброк Д. М., московский воевода 265, 266
 Воронеж, река 264
 Воронов Л., прот. XIII¹
 Восток: Православный Восток VI; *см. также* ПУ (богослужение)
 восточный
 — Апостольская Церковь Восточная XLIX²
 — Восточная Грузия 238
 — Восточная Иордания 12
 — Восточная Греко-Российская Церковь XLIX²
 — Восточные Церкви 333, 340
 — *см. также* ПУ (анафора, богослужение, литургия, молитва, епиклезис)
 Вукович Б. 391
 Вуферик, военачальник Иллирика 136¹
 Гавриил, архангел 94, 110, 170сн., 387, 422
 Галерий Максимиан (или Максимин), имп. 253
 Галилея, область Палестины 293⁽¹⁾
 Галисия, провинция в Испании 10, 11

Галла Плацидия, дочь имп. Феодосия 10, 11
 Галла (Galla), супруга имп. Феодосия 11, 490
 галликанский *см.* ПУ (анафора, литургия)
 Галлия, область 231
 Гамалиил, законоучитель, прав. 96, 299
 Гамуррини Г. (Gamurrini G.) 9⁽¹⁾–11, 489
 Гарсия Ц. 10⁽³⁾
 Гегель Г. 428
 Геласий I, папа 401, 406, 407
 Гелон, тиран Сиракуз 436⁷
 Геллеспонт, пролив 67
 Гельцер Г. 84¹⁻³, 85¹⁻³, 250, 252⁽¹⁾, 480
 Геннадий Схоларий, патр. Константинопольский 425, 426
 Георгиевский А. И. XXXII⁽²⁾
 Георгий Победоносец, вмч. 167 (храм)
 Георгий Кодин 71–73, 271, 457
 Георгий Святогорец, Иверский (Афонский), прп. 202
 Георгий Хозевит, прп. 254, 255¹, 477
 Гептастом (Семиустье озеро) 256, 259
см. также ПУ (монастырь)
 Герасим, патр. Александрийский 389, 390
 Герасим Иорданский, прп. 256, 258
 Герман, патр. Константинопольский (Germanus of Constantinople, Germano Patriarca, Γέρμανος ἀρχιεπ. Κωνσταντινουπόλεως), свт. 69, 70, 75, 81, 100^{2, 5}, 102, 106, 107, 126, 160⁽²⁾, 457–458, 477, 481, 487; *см. также* ПУ (литургия)
 Германия XLVIII²
 Гесем, земля 12
 Гефсимания (*слав.* Гефсимания; Гефсиманский сад) 184, 210, 293¹
 Гиллель, раввин (I в.) 298
 Глеб, кн., св. мч. 266
 Глубоковский Н. Н. XXXI, 294⁽³⁾, 317², 427, 480
 Гнафей Петр, монофизит 32
 Гоар Я. (Goar J.) VII^(1, 2), 52–54, 74, 104, 110, 113, 114¹, 116^{2, 3}, 179¹, 182⁵, 198⁽⁴⁾, 390^(2, 3), 489; *см. также* ПУ (Евхологион)

- Голгофа 150, 153, 155, 156, 189, 248, 263, 264⁽²⁾, 293⁽¹⁾, 304, 425, 435
- Голубинский Е. Е. 51^(1, 2), 476, 480
- Голубцов А. П. 205⁴, 206¹⁻⁶, 480
- Гонорий, имп. 200²
- Гонорий, папа Римский, монофелит 82
- Горский А., прот. 135⁸, 197¹, 294⁽²⁾, 480
- Гранмезон Л. 11
- греко-российский: Православная Восточная Греко-Российская Церковь XLIX²
- Греция 202
- греческая
- Греческая Церковь 3, 102, 122, 134сн., 197, 214, 284, 391, 393
- см. также ПУ (анафора, богослужение, Евхологион, канон, литургия, типикон, Триодь)
- григорианский см. ПУ (литургия)
- Григорий (Grégoire, Gregory) Богослов (Назианзин), свт. XX⁽³⁾, XVII⁶, 27⁽²⁾, 34⁽⁶⁾, 44, 59, 60⁽²⁾, 83, 170сн., 232, 269, 274, 275, 277, 283, 377, 387, 435, 456, 458, 474; см. также ПУ (анафора, литургия, молитва)
- Григорий Великий (Двоеслов), папа Римский, свт. 37, 271, 308⁽²⁾, 406, 407, 458, 489
- Григорий Иоанн, еп. 349
- Григорий Нисский, свт. XXXVII¹, XLIII, 44, 83, 270
- Григорий Палама, архиеп. Солунский, свт. XXXVI
- Григорий Просветитель Армении, еп., сщмч., XXIX²
- Григорий Чудотворец, архиеп. Неокесарийский, свт. 21², 49, 170сн., 241, 458, 474
- грузинский см. ПУ (анафора)
- Гусев А. Ф. XLIV²
- Гуссен 240
- Гяуров Х. 292⁽²⁾, 293, 480
- Давид, царь Израильский и пророк (библ.) 30, 70, 82¹, 137сн., 160, 161⁽³⁾, 174, 256, 299, 302, 311, 312, 314—316, 328, 413, 420, 464
- Давыденков О., свящ. XLIX¹
- Дамаск, город 95, 97, 252
- Даниель Х. (Daniel H.) 5¹, 37, 273¹, 346⁴, 349⁽¹⁾, 377¹, 379⁴, 401¹⁻³, 488
- Даниил, пророк (библ.) 302
- Девос П. (Devos P.) 11, 12¹, 488
- Деврес Р. (Devreesse R.) 168¹, 169², 491
- Дейр-Балайзах (Дейр-Бализэ, Deir El-Bala'izah, Der-Balizeh) XVII⁽³⁾, XXIV см. ПУ (анафора, молитва)
- Декий, имп. 45, 47—49, 317
- Деккерс Е. 11
- Деревенский Б. Г. 455
- Джанишвили М. 239
- Джираудо Ч. (Giraud C.) XXV⁽¹⁾
- Диаковский А. И. 52⁴, 260¹, 480
- Дибелиус 312
- Дий, св. см. ПУ (монастырь)
- Дикс Г. (Dix G.) 41¹, 293⁽²⁻⁴⁾, 307², 326⁽⁴⁾, 333⁽⁴⁾, 338⁽²⁾, 341²—343, 488
- Димитрий Константинопольский, мч. 100⁽⁶⁾, 478
- Димитрий Донской, вел. кн., св. 264—266
- Диодор, еп. Тарсский 168¹, 251
- Диоклетиан, имп. 49, 230, 331, 473, 483
- Диомид, мч. 59, 60, 167
- Дионисий Александрийский (Великий), исп., свт. 19, 32, 47, 331, 458—460
- Дионисий Ареопagit, ап. от 70-ти, сщмч. 31, 32⁽²⁻⁴⁾, 270
- Дионисий Ареопagit (Псевдо-), автор «Ареопagitского корпуса» 31, 32⁽⁷⁾, 33, 44, 165¹, 194, 383, 469, 484, 485, 490
- Диоскор, патр. Александрийский, монофизит 71, 247, 252, 414
- Дмитриев В., свящ. 466
- Дмитриевский А. А. VII, XVII¹, XVIII, XXI, XXVI, 8¹, 21, 22⁽²⁾, 51³—54¹, 68¹, 2, 69¹, 74, 75, 79⁴, 88^(1, 2, 4), 91¹, 93¹⁻⁶, 98²⁻⁴, 99^{1, 2, 4}, 111⁶, 112^{1-7, 9}, 115², 117³, 119⁽³⁾—122¹⁻⁵, 124⁵, 127^{1, 4}, 129¹—131², 134¹, 135⁵, 138⁴, 140⁽¹⁾, 141², 151^{3, 4}, 187², 193^{3, 5}, 194², 198³, 199¹, 204^{4, 5}, 205¹⁻³, 207², 210¹, 213¹,

- 2, 214³, 235⁶, 259, 314², 333⁵, 340^{1, 2}, 367^{5, 6}, 368^{1, 2}, 378¹, 383^{4, 5}, 386⁷, 389, 390^(1, 5), 392⁽⁴⁾, 480—481.
- Дмитрий Ольгердович, кн. 265
- Днепр, река 267
- Доватур А. И. 470
- Дометян, Палестинский, прп. 258
- Дометий, прп. 68
- Дон, река 264, 265
- Досифей, патр. Иерусалимский XXXV, XLIV, L¹
- Древс П. (Drews P.) 320², 355⁽²⁾, 407⁽²⁻⁴⁾, 488
- Дружинин А., свящ. 459
- Дуард Амвросий 271
- Дука Димитрий 396
- Дунаев А. Г. XI¹, 455¹, 469, 478, 537
- Дьяченко Г. М., прот. 185¹, 193², 481
- Дюканж Ш. 138³
- Дюранд Вильгельм (Durand W. и др. варианты имени) 430⁽³⁾, 457
- Ева, св. праматерь (*библ.*) 337
- Евагрий Схоластик, церк. историк 65—67, 272, 348, 379⁽²⁾, 459
- Еввул (сподвижник ап. Павла?): больница 98
- Евгений IV, Римский папа 430
- Евдоксия, имп. 69
- Евдом, местность в Константинополе 72
- евреи, еврейский *см.* ПУ (благословение, молитва, пасха, трапеза)
- Евсевий Александрийский (Псевдо-) 459, 464
- Евсевий Кесарийский (Памфил), еп. 19, 29⁽¹⁾, 34^(1, 2)—36⁴, 39, 40⁽¹⁾, 42⁽¹⁻⁴⁾—44¹, 47⁽³⁾, 65, 148¹—151¹, 230⁵, 331², 332¹, 458, 459, 478
- Евсевий Никомидийский, еп., арианин 231
- Евстафий, еп. Диррахийский 280
- Евсторгий, игумен 254
- Евтих, юноша, воскрешенный ап. Павлом 309, 386, 385
- Евтихий, монофизит 71, 78, 94, 247, 248
- Евтихий Константинопольский, свт. 162⁽²⁾, 163, 166, 167, 172, 460
- Евфимий Новгородский, свт. 205
- Евфимий, еп. Константинопольский 247, 250
- Евфимий Великий, прп. 246⁽³⁾, 253—258⁽²⁾, 260, 262^(1, 2), 467, 478, 484
- Евфрат, река 353
- Евхерий, дядя имп. Феодосия 11
- Егезипп, историк 148¹
- Египет (Ägypten) XVI³—XVIII, XXVII⁶, 9, 10, 22, 26, 188, 228, 229, 251, 295—299, 303, 357
- египетский *см.* ПУ (анафора, богослужение, литургия)
- Едесса, город 47, 171², 339
- Екатерина, вмц. *см.* ПУ (монастырь)
- Елевферий, патр. Александрийский 271
- Елеонская гора 150, 156, 300
- Елизавета, мать Иоанна Крестителя, прав. 92, 94, 386
- Елпидий, архим. иерусалимских монастырей 250
- Енох, св. праотец (*библ.*) IX, XLVII¹, 35, 475
- Елифанй Кипрский, свт. 188, 190, 191, 330, 336³, 460; *см. также* ПУ (анафора)
- ереванский *см.* ПУ (лекционар)
- Есфигменский *см.* ПУ (монастырь)
- Ефес, город 47, 93, 94
- Ефесский Собор 93
- Ефрем Сирин, прп. (также Псевдо-) (Ephraem Syrus) 35, 261, 341, 342, 395⁽²⁾, 421, 435, 436⁽⁷⁾, 460, 462, 482, 486, 487
- Жакоб А. (Jacob A.) VII, XXI⁽⁴⁾, XXVII⁸, XXIX⁴, 115³, 133², 489
- Жаммо С. 171³
- Желтов М. С., диак. XVI³—XIX¹, XXXIII¹, XLIV³, XLV, XLVI, L, 455¹, 456, 465
- Зайцев А. А. XXXII⁴, XLIX¹
- Занетти У. 477

- Запад см. ПУ (анафора)
- Захария, патр. Иерусалимский 252
- Захария, отец Иоанна Предтечи, прав. 302
- Зеведей, отец св. ап. Иоанна и Иакова 417
- Зеферин, папа 228
- Зинон II, имп. 250
- Зосима Палестинский, прп. 261
- Иаков** (Jacobus, Jacques, James), брат Господень, ап. от 70-ти, еп. Иерусалимский, сщмч. XX, XXVI—XXVIIIсн., 5, 26, 33, 34, 50, 102, 111, 146, 147, 148⁽¹⁾, 151, 170сн., 174, 186, 192, 235, 238—246, 270, 271, 273, 274, 340, 349, 351, 352, 357, 367, 368, 376, 379, 382, 384—387, 397, 403, 483, 490; см. также ПУ (анафора, литургия, молитва, эпиклезис)
- Иаков, св. праотец (библ.) 316, 319, 333
- Иаков, еп. Едесский 49, 170сн., 461
- Иаков (Jacobus) Зеведеев, св. ап. от 12-ти 403
- Иван Васильевич, кн. 205
- Игнатий Богоносец, Антиохийский, еп., сщмч. X, 19^(4, 5), 331⁽¹⁾, 405, 410, 413⁽¹⁻³⁾, 461
- Иезекииль, пророк (библ.) IX, 314
- Иеракл, еп. Александрийский, друг Оригена 43, 44
- Иеремя, патр. Константинопольский 352, 481
- Иерихон, город 253, 256
- Иероним Стридонский, блж., прп. 35, 294, 461
- Иерусалим (Святой град) 5, 12, 13, 20, 34, 38, 88, 96, 102, 147, 148, 150 (Элия Капитолина), 151, 153, 155, 157, 167, 174—177, 181, 188, 191, 230⁵, 244, 248—250, 252—254, 256—258, 261, 262, 273, 293⁽¹⁾, 299, 315, 343, 345, 349, 368, 418; см. также ПУ (моление, молитва, прокимен, стихиры, Триодь)
- иерусалимский
- Иерусалимский Собор XLV
- Иерусалимская Церковь 245, 273, 339, 349, 357, 367
- см. также ПУ (анафора, богослужение, вечерня, канонарь, лекционар, литургия, типикон, монастыри)
- Ижора, река 264
- Израиль 36, 128, 154, 157, 158, 296, 298, 299, 315, 417
- Иисус Навин, праотец (библ.) 21
- Икония, город 47
- Иконийская Церковь 253
- Иларий, еп. Карфагенский 166, 167
- Иларий Пиктавийский (Iario di Poitiers), (свт.) 173, 489
- Илия, пророк XLVII¹, 262, 304, 305, 419, 429
- Илия, патр. Иерусалимский 241, 247, 248, 250, 251, 255, 256, 257
- Илия, патр. Александрийский 241
- Иллирик, область 136¹, 410
- Иоаким Богоотец, прав. см. ПУ (кондак)
- Иоаким, патр. Московский 206
- Иоанн, каноник 270, 271
- Иоанн, Предтеча и Креститель Господень, пророк 98, 170сн., 174, 177, 178, 262, 302, 304, 383, 386, 387
- Иоанн, сын прп. Ксенофонта, прп. 68
- Иоанн III, архиеп. Иерусалимский (VI в.) 248, 249, 257
- Иоанн, патр. Иерусалимский (XII в.) 245, 280
- Иоанн бар Афтония, биограф Севира 158⁶
- Иоанн Богослов (John, Johann), св. ап. XII⁽¹⁾, XXIII, 24, 34, 154, 156, 159, 181, 188, 203, 204, 209, 224⁽²⁾, 278, 291—293¹, 300, 301, 304, 306, 368, 403, 418, 419, 433, 463
- Иоанн Газский, прп. 259¹, 439^(2, 3), 457
- Иоанн Дамаскин (Joannes Damascenus, Johannes von Damaskos), прп. XXX, XXXI, XXXVIII, XXXIX, XLII^(1, 2), XLIII(сн.), 67⁽¹⁾, 81, 158⁶, 183, 189, 270, 295⁽⁴⁾, 306,

- 422⁽¹⁾, 424^(1, 2), 427–429¹, 436⁽⁴⁾, 461
- Иоанн Жирондский, еп. 37
- Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский (Giovanni Crisostomo, Jean Chrysostome, Jo(h)annes Chrysostomos (-us), John Chrysostom, Ἰωάννης Χρυσόστομος), свт. VIII, XV–XVI⁽²⁾, XIX²–XXII, XXIV–XXXII⁴, XXXIV, XXXVII–XLI^(1, 2), 3, 5, 9, 24, 27–31^(1–6), 33, 49, 50, 57, 62⁽²⁾, 70, 74, 85, 86⁽²⁾, 103, 107, 108³, 112, 116, 126, 130⁽²⁾, 134, 143, 161^(2–4), 162¹, 170сн., 173, 188, 189, 194, 196, 209–211⁽¹⁾, 224⁽²⁾, 225¹, 232–234⁽¹⁾, 270–275, 283, 287¹–289, 295^(1–3), 341⁽⁴⁾–345⁽²⁾, 348⁽¹⁾, 349, 351–354^(1, 2), 363¹, 369, 370, 374–378, 380–389, 391–397⁽⁹⁾, 400, 406, 410, 414–417, 419^(1–3), 422–424², 429–431, 434^(1–3)–440^(1, 2), 443, 444, 461, 481, 483, 484, 490
- Псевдо-Иоанн Златоуст XXXII⁴, XXXVIII, 459, 464
- Иоанн Кассиан Римлянин, прп. 438⁽²⁾, 439⁽¹⁾, 441, 464
- Иоанн Креститель [Жан Батист] из Колберто 274
- Иоанн Малала, хронист 66, 67, 70
- Иоанн Милостивый, патр. Александрийский, свт. 170сн., 174, 175, 253⁽¹⁾, 478
- Иоанн Мосх, блж. 256, 272⁽³⁾, 348⁽³⁾, 464
- Иоанн Новгородский, свт. 205, 206
- Иоанн Постник, патр. Константинопольский, свт. 37
- Иоанн Саб, еп. 349
- Иоанн Сиракузский, еп. 308
- Иоанн Скифопольский, еп. 165¹, 195
- Иоанн Талайя, патр. Александрийский 407
- Иоанн Харан, еп. 349
- Иоасаф, блаженнейший кир 213
- Иов, патр. Московский, свт. 392
- Иов Многострадальный (библ.), прав. 12
- Иона, митр. Московский, свт. 206
- Иордан, река I, 119, 177, 178, 198, 255, 337, 376
- Иорданская пустыня 254
- Иоселиани П., историк 238
- Иосиф, архиеп. Иерусалимский 242, 243
- Иосиф Аримафейский, св. 172, 190, 195, 196, 198, 199, 203, 204, 207, 212, 213
- Иосиф Волоцкий, прп. см. ПУ (монастырь)
- Иосиф (Левицкий), монах 477
- Иосиф Обручник, прав. 12
- Иосиф Прекрасный, св. праотец (библ.) 157
- Иосиф Студит, архиеп. Солунский, исп. 81, 100
- Ипатий, племянник имп. Анастасия I 252
- Ипполит Римский (Hippolyte, Hippolyte, Hippolytus), еп., сщмч. XII², XIIIсн., XX, XXXI, 15, 20, 26, 41^(3–7), 44², 45⁽¹⁾, 47, 216^(2–5), 217^(1, 2), 225³–229⁽³⁾, 234–236, 287, 294, 295, 317¹, 320–322⁽²⁾, 326^(4, 5), 328, 330, 331³, 333⁽⁴⁾–336⁽³⁾, 338^(2, 3), 340, 342, 343¹, 345¹, 355, 406⁽³⁾, 407, 433⁽⁴⁾, 464, 474
- Псевдо-Ипполит Римский 465
- см. также ПУ (анафора, молитва, эпиклезис)
- Ираклид, брат прп. Георгия Хозевита 254
- Иракий, имп. 72², 82, 142, 166, 252
- Ирина, имп. (VIII в.) 84
- Иринеи Лионский, еп., сщмч. (Ireneaus, hl., Irénée de Lyon) X, XXIV, XXV, XXX, XXXVIII^(1, 2), XXXIX⁽¹⁾, XLIII, 43¹, 320⁽³⁾, 335^(4, 5)–340, 342, 363¹, 414⁽²⁾, 422⁽²⁾, 440, 465
- Ирод Великий, царь Иудеи 157; 298
- Исаак, св. праотец (библ.) IX, 188, 316, 319, 333
- Исавры, династия 84
- Исаия (Isaia, Isaiah, Jesaja), пророк (библ.) X⁽⁴⁾, XIсн., XLII, 58, 60, 158, 313, 329, 395, 416, 424, 462

- Исидор, еп. Севильский 37
 Исидор Пиромалис, иеродиакон 74, 113–115
 Испания 11, 37, 350
 Италия 105, 245, 350
 итало-греческий см. ПУ (литургия, монастырь, типикон)
 Иуда Иаковлев (Леввей, Фаддей), ап. от 12-ти, брат Господень 34
 Иуда, св. праотец (библ.) 417
 Иуда Искарот, предатель 156, 183–185, 210, 216, 295⁽³⁾, 300, 341³, 434⁽¹⁾, 462
 Иуда Праведный, еп. Иерусалимский 148¹
 Иуда Фома см. Фома, св. ап.
 иудейский, иудео- см. ПУ (богослужение, пасха)
 Иудея 293¹
 Иуст, еп. Иерусалимский 148¹
 Иустин, имп. 140, 252
 Иустин Философ (Мученик), св. мч. VII, VIII, X, XX, 6⁽¹⁾, 7^(1–3), 8, 32, 40⁽²⁾, 145, 146^(1, 2), 149³, 194, 216⁽¹⁾, 270, 317⁴, 320⁽¹⁾, 329⁽²⁾, 334–336⁽¹⁾, 346⁽²⁾, 377⁽⁴⁾, 414⁽¹⁾, 433⁽³⁾, 437⁽²⁾, 440, 465
 Кажен П. (Cagin P.) 326⁽³⁾, 487
 Каиафа, первосвященник 150, 156, 435
 Каир, город 389
 Калабрия, римская провинция 112, 244, 245, 390
 Каллист, папа Римский (III в.) 228
 Кальвин Ж. XLVII⁽²⁾
 — кальвинистское «Исповедание» XXXV
 Кампания, римская провинция 390
 Кана Галилейская XXXVI⁽¹⁾
 Кант И. 428
 Каппадокия, область Малой Азии 343, 357
 — Каппадокийская Церковь 24, 26, 357, 374; см. также ПУ (анафора)
 Капелль Б. (Capelle B.), бенедиктинец XVII³, XXVI, 26⁽²⁾, 356^(1, 2), 357, 487
 Карабинов И. А. XII², XXI, XXV, 25⁽⁵⁾, 191⁽¹⁾–193¹, 287, 294⁽⁶⁾, 312⁽³⁾, 320², 333², 355⁽⁴⁾, 365¹, 368⁽⁴⁾, 369⁽²⁾, 410⁽⁴⁾, 411⁽⁴⁾, 481
 Карашев А. Ф. 311², 312¹, 482
 Карл, кардинал Лотарингии 270
 Карл Великий, имп. 350, 382, 383¹
 Карл Лысый, имп. 383¹, 466
 Карталиния (Картли) — Восточная Грузия 238
 Карфаген, город 47, 166, 167, 218, 228
 — Карфагенский Собор 34⁽⁴⁾, 35^(3, 5), 317²
 Кассиан (Безобразов), еп. 293¹, 482
 Каталламон см. ПУ (монастырь)
 Квастен И. (Quasten J.) 15⁽²⁾, 20^{3, 4}, 41¹, 103⁽²⁾, 168¹, 188⁴, 218^{1, 2}, 219^(1–3), 229^(1, 2), 234^{2–4}, 311⁽¹⁾, 312⁽⁶⁾, 316^{1, 2}, 319¹, 320⁴, 327², 330³, 340³, 354³, 362², 366^{1, 2}, 490
 Кедрин Георгий, виз. историк 174¹
 Кедрон (слав.: поток Кедрски) 154
 Кекелидзе К., прот. XXI, 38⁽²⁾, 39^{1–3}, 102², 147, 148¹, 157, 158^{1–5}, 174^{3–17}–178¹, 195¹, 196^{1, 2}, 202^(2, 3), 209⁽¹⁾, 238^(2–4)–242, 385⁷, 482
 Кёлер Г. (Köhler G.) 10⁽¹⁾, 490
 Кенхрей, город 254⁽²⁾
 Керенский В. XLIV¹
 Кесарий, мон., адресат Пс.-Иоанна Златоуста XXXI, XXXII⁴, XXXIX⁽³⁾, XL, XLI, 287¹, 422, 423¹, 464
 Кесария, адресат свт. Василия Великого 437⁴, 457
 Кесария Каппадокийская, город 47
 Кесария Палестинская, город 47
 Киев 51, 167, 266, 267
 Киприан Карфагенский, еп., сщмч. X, 19⁽¹⁾, 47¹, 48^(4, 5), 317, 440, 466
 Киприан, митр. Московский, свт. 131, 197, 212, 390, 466
 Киприан (Керн), архим. VII, XXIII, 8¹, 130⁽⁵⁾, 294⁽⁷⁾, 327³, 390, 391^{1, 2}, 394⁴, 482
 Кир, епарх (V в.) 90–92
 — Кировы (квартал Кира), окраина Константинополя 90–92

- Киреев А. А. XLIV⁽²⁾—XLVI¹
- Кириак Отшельник, прп. 254⁽³⁾, 467, 478, 484
- Кирилл Александрийский, свт. (Cyrillus Alexandrinus, Cyrill of Alexandria, Cyrill von Alexandrien) XVII⁽²⁾, XXXIV¹, XXXIX⁽²⁾, XLIII, 170сн., 269, 274, 279, 346, 387, 388, 396, 466, 476
- Кирилл Иерусалимский, свт. (Cyrillus Hierosolymitanus, Cyrille de Jérusalem) XV⁽³⁾, XXXVI¹, 150^(4, 5), 279, 308, 340, 420, 421¹, 429⁽³⁾, 466—467
- Псевдо-Кирилл Иерусалимский 467, 476
- Кирилл, патр. Антиохийский 271
- Кирилл, полководец имп. Анастасия 252
- Кирилл Лукарис, патр. Константинопольский XXXV
- Кирилл Скифопольский, мон., агиограф 246, 247, 250, 253, 257, 262, 467, 478, 484
- Кириллов А. А. XL, XLI⁽¹⁾, 421^{2, 3}, 436^{1, 2}, 437¹, 460, 482
- Климент Александрийский 44⁽²⁾, 83, 114⁽⁵⁾, 294, 295, 468; *см. также* ПУ (анафора, литургия, молитва, эпиклезис)
- Климент Римский (Clemens von Rom, Clement de Rome), папа, сщмч. X⁽³⁾, XXII, 20, 35, 114⁽⁴⁾, 162², 235, 270, 273, 306, 307⁽¹⁾, 313⁽¹⁾, 338, 346, 351, 352, 355, 367—369, 376, 378, 379, 381—383, 387, 388, 395, 396, 410, 428, 443, 468
- Климент VI, папа Римский (XIV в.) 284, 476
- Колберто, город 274
- Коломна, город 264, 265
- Коммод, имп., сын Марка Аврелия 42, 48, 217
- Кондаков Н. 150¹, 230⁵, 482
- Конибер С. 240
- Конноли Р. (Connoly R.-Н.) XI¹, XII², 171³, 312
- Константин (Тимофей), павликианин 82²
- Константин I Великий, имп., св. равноап. 12³, 13¹, 36⁴, 78, 109, 141, 150⁽¹⁾, 230⁽⁵⁾, 232, 246, 440², 459, 482
- Константин II, имп. 72², 82
- Константин IV Погонат, имп. 82
- Константин V Копроним, имп., иконоборец 79, 80, 83, 84, 100
- Константин VI, имп. 84
- Константин VII Порфирогенит (Порфирородный, Багрянородный; Constantinus Porphyrogenitus), имп. 75, 79⁽⁶⁾, 80⁽³⁻⁵⁾, 81, 95², 132¹, 136, 140^{5, 6}, 192, 201¹, 468
- Константин, митр. Киевский, свт. 278, 280
- Константин IV, патр. Константинопольский 278
- Константин, еп. Наколийский 83
- Константинополь (Konstantinopel; Новый Рим) XVI⁽²⁾, XXI⁵, 3—5, 9, 10, 12, 20, 37, 38, 58, 63, 70, 71, 73, 75, 76, 81, 82, 86, 88, 89, 91—95, 98—102, 108, 110, 113, 120, 138, 143, 151, 155, 166, 172, 174², 182, 183, 192, 203, 232, 252, 256, 273, 284, 348, 349, 353, 354, 377, 379, 382, 389, 427, 430, 440⁽²⁾, 457
- Константинопольский Собор XXI, 94, 96, 197, 386
- Константинопольская Церковь 24, 51, 68, 74, 75, 81, 182, 183, 187, 273, 349, 357, 389
- *см. также* ПУ (богослужение, вечерня, лития, литургия, монастыри, типикон)
- Констанций, имп. 22, 231, 246
- Коптская Церковь XXV, 349
- Коринф, город 47
- Коринфский перешеек 254²
- *см. также* ПУ (вечеря)
- Корнилий, папа 47
- Корнилий, сотник, еп. Кесарии Палестинской 305
- Корча, город 391
- Косма Маюмский, свт. 81, 396

- Костин В. (Costin V.) 15⁽³⁾, 488
Кранмер Т. XLVII⁽²⁾
Крапивин М. И. 449¹
Красносельский А. С. 467
Красносельцев Н. Ф. XXI, XXVI, 25³, 57¹, 74, 75, 80, 88¹, 93⁽⁷⁾, 102⁵, 108^(1, 2), 115⁽¹⁾–117¹, 126¹, 131¹, 212^(1–4), 213³, 378⁵, 380^(2, 5, 7, 8), 381², 384³, 385², 387^(2–4), 389¹, 394^{3, 5, 6}, 395^{5, 6}, 457, 482
Кречмар Г. (Kretschmar G.) XV³, 12¹, 150¹, 151², 490
Кривушин И. В. 459
Криптоферратский см. ПУ (Евхологион)
Крисп, сын св. имп. Константина Великого 230
Крумбахер К. 60, 65, 66^(1, 2), 479, 482
Ксенофонт, Константинопольский, прп. 68
Куликово поле 265
Кумран 293¹
Кутила, пустыня 258
- Ладога, река 51
Лазарев В. Н. 386³, 482
Лазарь, архим. иерусалимских монастырей 250
Лактанций, Люций Цецилий Фирмиан 230
Ламбер А. (Lambert A.) 11⁽⁴⁾, 490
Лаодикия, город 23, 24, 47
— Лаодикийский Собор VIII, 5, 23⁽²⁾, 33, 34⁽³⁾, 37, 48⁽¹⁾, 49, 52^(2, 3), 62¹, 104, 105, 159, 273, 349, 393
— Лаодикийская Церковь 23–24
Латеранский Собор (649 г.) 166сн.
Леандр, еп. Севильский 37
Лебедев А. П. 18, 65⁽¹⁾, 317², 342⁴, 386¹, 482–483
Лев (Леонтий), патр. Иерусалимский († ок. 950) 244
Лев Великий (Leo Magnus), папа Римский, свт. 102⁽³⁾, 401, 407, 411, 412, 468
Лев III Исавр († 741), имп., иконоборец 82–84, 100
- Лев IV Хозар († 780), имп., иконоборец 84
Лев V Армянин († 820), имп., иконоборец 84, 96
Лев VI Мудрый († 912), имп. 79, 87¹, 192
Лейбниц Г. В. XXXVII¹, 424², 428
Леонтий, патр. Иерусалимский († 1193) 245, 271
Леонтий, патр. Иерусалимский см. Лев
Леонтий Иерусалимский (Leontius Hierosolymitanus), Византийский (VI или VII в.) (видимо, два разных автора) XXXIV⁽²⁾, 273, 274, 382⁽¹⁾, 468
Леонтий Неаполитанский 468, 478
Лерой Ф. (Leroy F. J.) XXVII⁽¹⁾
Ливаний, ритор, учитель свт. Василия Великого 105, 369
Ливия (Африка) 353
Лидда, город 167
Лион, город 47, 350
Лициний, имп. 230
Ловягин Е. 473
Ломизе Е. М. 458
Лонгин, игумен (V в.) 257, 258, 262
Лопухин А. П. 486
Лука Евангелист, Дееписатель, св. ап. от 70-ти 94, 96, 148, 157, 158, 185, 215, 236, 291, 292, 300, 301, 309
Лука, павликианин 83сн.
Лука Хрисоверг, патр. Константинопольский 280
Лукиан Антиохийский, пресв., сщмч. 294, 331, 478
Луция, Сицилийская, св. мц. 405, 410
Лютер М. L
- Маврикий, имп. 82
Макарий, патр. Антиохийский (XVII в.) 214
Макарий (Булгаков), митр. Московский 426⁽³⁾, 431⁽¹⁾
Макарий Великий, прп. 22
Макарий, сын аббата Христофора 244
Македоний, еретик 366

- Македоний, патр. Константинопольский 247, 251
 Македонская династия 81
 Максентий, имп. 141
 Максим Исповедник, прп. 76, 77^{1, 2}, 81, 106, 129, 130¹, 162², 163⁽¹⁻¹⁷⁾, 165⁽¹⁾, 195, 270, 459, 468–469
 Максим Философ (Киник), пресв. 420², 456
 Максимила, «пророчица» Монтана 82¹
 Максимин Тракс (Фракиянин), имп. 228
 Малахов В. Я. XXXVII¹, 424², 483
 малоазиатский см. ПУ (богослужение)
 Мамай, хан 264, 266
 Мансветов И. Д. 155¹, 174², 187, 206⁷⁻⁹, 207¹, 380⁽⁴⁾, 483
 Манси см. Mansi
 Мануил Комнин, имп. 271, 278, 280
 Мари(й), ап. XXX, 332, 339, 346, 387, 396, 397
 Марин, советник имп. Анастасия, монофизит 251
 Мария, прп., супруга прп. Ксенофонта 68
 Мария, супруга вел. кн. Василия Васильевича 205
 Мария Египетская, прп. 261⁽¹⁾, 478
 Мария Клеопова, св. 204
 Мария Магдалина, св. равноап. 204
 Марк, гностик 336, 337
 Марк, патр. Александрийский 5, 273, 349, 472
 Марк Аврелий, имп. 42, 45, 46, 217
 Марк Евгеник, митр. Ефесский, свт. 270
 Марк Евангелист, св. ап. от 70-ти (Μαρκ, Mark, Μάρκος) XVII⁽²⁾, 4, 5, 26, 50, 111, 185, 269, 271, 273, 274, 292, 300, 301, 309, 346, 349, 352, 357, 384, 385, 387, 388, 395–397, 407; см. также ПУ (анафора, литургия, эпиклезис)
 Маркелл Анкирский, еп., еретик 366, 456, 469, 469
 Маркиан, имп. 78
 Маркиан, пресв. 174²
 Маркова-Помазанская Н. С. 473
 Марр Н. Я. 478
 Мартин, архиеп. Бракаренский 37
 Мартин, папа Римский, исп. 166сн.
 Мартирий, патр. Иерусалимский 255
 Марцеллин, мч. 405, 410
 Матенадаран, книгохранилище в Армении 147
 Матеос Х. (Mateos J.) XVIII⁽⁴⁾, XIX⁽²⁾, XXI, 68², 69², 74, 75, 77³, 80², 88⁽³⁾–90², 92^{1, 2}, 94¹, 95¹, 98¹, 99³, 101¹, 104^(1, 2)–106^(2, 4), 108⁴–115³, 117²–119^{1, 2}, 121^{1, 3}, 127³, 135^{1-4, 6}, 155⁽²⁾, 182⁽⁶⁾, 193⁽³⁾, 490
 Матфей (Левий), евангелист, ап. от 12-ти 232, 292, 293, 300, 301, 309, 403, 414, 419, 462, 470
 Матфей, еп. Хаза 349
 Медиолан см. Милан
 Мейстер К. (Meister C.) 11⁽⁶⁾, 490
 Мелетий Антиохийский, свт. 366
 Мелитина, город 262
 Мелитон Сард(ий)ский, (свт.) 42, 188, 459, 469
 Мелхиседек, царь, свящ., св. (библ.) 320, 344, 404, 408, 409, 411
 Мерсье, аббат 244, 246
 Мертвое море 253, 259
 Месопотамия 12
 месопотамский см. ПУ (анафора)
 Мессина, город 186
 — Мессинский (список) 50⁽⁴⁾, 186, 241, 244, 245, 384, 385, 395
 Месснер Р. (Mevner R.) XXVII⁽²⁾
 Металлов В. И., прот. 20¹, 483
 Мещер Б. М. 476
 Меча, река 266
 Мещерская Е. Н. XII¹
 Мизия, малоазиатская провинция 251
 Милан (Медиолан), город 47, 136¹, 349, 350; см. также ПУ (анафора: Амвросия, Медиоланского)
 Мили: итало-греческий монастырь 112
 Мильков В. В. XIсн.
 Мина, патр. Константинопольский, свт. 379

- Минган А. 169²
 Минь Ж.-П. (Migne J.-P.) XXXIX³,
 44^{3, 4}, 72², 73^{1, 2}, 138³, 162², 163¹⁵,
 166сн., 195, 210
 Мисах (Мисаил, св. отрок Вавилон-
 ский) (библ.) 302
 Митра (миф.) 336
 Михаил Архистратиг, архангел 110,
 170сн., 194, 387
 Михаил Керуларий, патр. Константи-
 нопольский 430
 Михаил I Рангавис, имп. 84, 473, 483
 Михаил II, имп. 84
 Михаил III «Пьяница», имп. 80, 85
 Михаил VIII Ктитор, имп. 194
 Михаил Солунский 278, 280
 Мишо, проф. XLI²
 Модест, патр. Иерусалимский 174, 175,
 239, 253
 мозарабский см. ПУ (анафора)
 Мозолина М. А. 449¹
 Моисей, пророк (библ.) X, XXXIV, 12,
 16, 173, 190, 228, 237, 297, 298, 300,
 317, 334, 417
 Монтан, еретик 82⁽¹⁾
 Монте-Кассино 9,
 — Монтекассинский см. ПУ (монастырь)
 Монфокон Б. 274
 Монэ, ученый 333, 334, 342
 Мопсуест, город 168
 Моравия, земля 51
 Морель В., печатник 270, 271, 396¹⁶
 Морель Г. 114
 Морель Ф., печатник 271
 Москва 199, 214, 268
 Мстислав Владимирович, кн. Тмутар-
 канский, брат Ярослава Мудрого
 266, 267
 Муравьев А. Н. XXXIII¹, 187
 Муретов С. Д. XXI, 214^{1, 3}, 483
 Муромская земля 51
 Мэтьюз Т. (Mathews Th. F.) XXI⁽⁵⁾
- Наваф (библ.), гора 12
 Навуходносор, царь 302
 Нарбеков В. 473
- Нарбон(н), город 10
 Нарсаи, еп. Сирийский, несторианин
 171^(2, 3), 172, 469
 Нева, река 264
 Невоструев К. И. 135⁸, 197¹, 480
 Немезиан, адресат свт. Киприана Кар-
 фагенского 19¹
 Неселовский А. З. 48³, 483
 Несторий (Nestorius), архиеп. Констан-
 тинопольский, еретик XXIV, XXV,
 XXIX⁽³⁾, XXXIV¹, 71, 78, 94, 248, 251,
 280, 284, 343, 375, 384, 385, 387, 396,
 410, 414
 — несториане (несторианство) XXXIV¹,
 171², 263
 Никея, город 58, 59, 84, 93
 — Никейский Вселенский Собор 95,
 230, 231, 339, 341, 342, 366, 367; см.
 также ПУ (анафоры доникейские,
 посленикейские, молитвы доникей-
 ские, эпиклезис)
 Никита, митр. Новгородский, Печер-
 ский, свт. 206
 Никитин А. 480
 Никитин С. И. XVIII³
 Никитский С. XLIX²
 Никифор I, имп. 84
 Никифор, архиеп. Иерусалимский 244,
 245
 Никифор, патр. Константинопольский
 84, 100⁽⁴⁾, 478
 Никифор Васибеки 278, 280, 281, 284
 Никифор Григора (Nisephoros Gregoras)
 XXXVI²
 Никифор Исповедник, патр. Констан-
 тинопольский 382
 Никифор Каллист Ксанфопул, церк.
 историк 60⁽³⁾, 72², 73¹, 469
 Никодим, еп. Далматинско-Истрин-
 ский 537
 Никодим, тайный ученик Иисуса
 Христа, прав. 203, 204, 207, 211, 455
 Никодим (Ротов), митр. Ленинградский
 и Новгородский 160, 161¹, 483
 Никодим Святогорец, прп. 393⁽¹⁾, 483
 Николай, еп. Мефонский, (свт.) 270, 278

- Николай, еп. Макариопольский 294⁽⁸⁾, 427⁽³⁾, 428⁽¹⁾
 Николай, папа Римский 271
 Николай, патр. Константинопольский (X в.) 241
 Николай I, патр. Иерусалимский († 947) 183, 241
 Николай II, имп., страстотерпец 393
 Николай Кавасила, св. 180⁽¹⁾, 181¹, 270, 431–433⁽¹⁾, 469–470
 Никольский К. Т., прот. 204^(1–3), 484
 Никомидия, город 47, 230
 Никон, патр. Московский XXX
 Нил, река 336
 Нисибия, город 171²
 Новгород Великий, город 51, 205, 264, 266
 Новгородов И., свящ. 474
 Новый Рим см. Константинополь
 Ной, св. праотец (библ.) 172, 320, 334
 Нуцубидзе Ш. И. 32⁽⁷⁾, 484
- Оболенский В. И. 473
 Одинцов Н. Ф. 198², 209⁽³⁾, 390^(1, 4), 484
 Ока, река 265
 Олег, кн. рязанский 264
 Орест, патр. Иерусалимский 241–245
 Ориген, дидакал (Origen, Origène) X, XVIII⁽¹⁾, 43, 44⁽²⁾, 45, 83, 294⁽¹¹⁾, 470
 Орлов М. И., прот. XXI, XXVI, 129сн., 214³, 288, 380⁽⁶⁾, 381^{1, 2}, 387^(1, 2), 392^(2, 3), 397³, 481, 484
- Павел, игумен Евергетидского монастыря, прп. 119
 Павел (Лебедев), иером. 200^{1, 2}, 484
 Павел, св. ап. IX, 8, 16, 23, 32, 34, 39, 45, 58, 82² сн., 83, 95–97 (Савл), 114, 146, 148, 151, 215, 216, 224–226, 235, 236, 264, 275, 283, 289, 299, 301, 302, 304, 305, 307–309, 329, 343, 366, 368, 395, 403, 413, 414, 416, 418, 427, 428, 433, 436, 441
 Павел Силенциарий 138⁽³⁾, 470
 Павлин, еп. Тира, арианин 29
 Павлин, патр. Антиохийский 366
- Павлов А. С. 213, 476
 Паисий, патр. Александрийский 214
 Палеологи, династия 202⁽¹⁾, 203
 Палестина 5, 34, 35, 82, 156, 157, 165¹, 195, 246, 251–254, 256, 259, 273, 293¹, 349, 415
 — Палестинская Церковь 9, 247
 — см. также ПУ (богослужение, монастыри)
 Палладий, еп. Антиохийский 247
 Паннония, область 37
 Пантелеимон, вмч. см. ПУ (монастырь)
 Пантелеимон (Родопулос), митр. (Παντελεήμων (Ροδόπουλος)) XVII¹, XXXIIIсн.
 Пападопуло-Керамевс А. И. (Παπαδόπουλο-Κεραμεύς Α.) 183^{1, 2}, 259², 264¹, 484
 Паренти С. (Parenti S.) VII⁽³⁾, XXVIIIсн.
 Париж 133, 270, 271
 — парижский см. ПУ (лекционар)
 Пассарион Великий, хореп. Палестинский (прп.) 250, 255
 Пасхазий Родберт, бенедиктинец 417, 424, 425^{1, 2}, 470
 Пасценций, арианин 456
 Патмос, остров 74, 113
 Пафнутий, прп. 68
 Пашков Д., свящ. XXXII⁴
 Переферкович Н. 485
 Перпетуя Карфагенская, св. мц. XX, 217–223, 225–228, 405, 410, 472, 491
 Петерсон Е. 312
 Петр, диакон (VI в.) 365
 Петр, диакон (XI в.) 10, 470
 Петр, мч. 405, 410
 Петр, патр. Антиохийский (XI в.) 242–244
 Петр (Pietre), св. ап. от 12-ти XII⁽¹⁾, 4, 34, 95, 97, 98, 106, 140, 155, 156, 225, 227, 271, 291, 303, 385, 397, 403; см. также ПУ (анафора, литургия)
 Петр, митр. Московский, свт. 206
 Петр Ивер 32⁽⁶⁾, 478
 Петр (Могила), митр. Киевский (Petrus von Mohila) XLIV², 48³, 483

- Петровский А., прот. XIII¹, XXI, 50^{2, 3, 6}, 241³–243, 294⁽⁵⁾, 352⁽⁵⁾, 396¹⁶, 484
- Пилат Понтийский, игемон 156, 189, 204, 207, 210, 211, 455
- Пимен (Извеков), патриарх Московский и всея Руси XXXI
- Платон, префект 251
- Платон, философ 428
- Платонов С. В. 268⁽¹⁾, 484
- Плиний Младший 18, 19, 470
- Пловдив *см.* Филипполь
- Покровский Н. В. 87¹, 137³, 484
- Поликарп, еп. Смирнский, сщмч. 331, 459, 478
- Помпон, диакон карфагенский 221
- Помяловский И. В. 10, 246³–248¹, 250^{1, 2}, 254^{1, 3, 4}–259³, 262^{1–3}, 467, 473, 484
- Пономарев П. П. XLI⁽²⁾
- Понтиан, папа Римский 228
- Попов И. В. (Иоанн, мч.) 32⁽⁴⁾, 484
- Порфирий (Успенский), еп. 32⁽³⁾, 74, 107, 147, 169⁽¹⁾, 170сн., 176, 181, 380⁽³⁾, 389⁽²⁾–391⁽³⁾, 481, 485; *см. также* ПУ (Евхологион, Триодь)
- Поснов М. Э. 44⁵, 485
- Пофин, мч. 459, 478
- Преображенский П. А., прот. 455, 465, 537
- Прискилла, «пророчица» Монтана 82¹
- Пробст Ф. (Probst F.) XXIII⁽²⁾, 306¹, 352⁽³⁾, 490
- Прокл Константинопольский, свт. (Proclus) XXVI, XXVII¹, 63, 64, 72, 270, 351⁽²⁾, 352
- Псевдо-Прокл 367, 470
- Прокошев П. А. 458
- Протасов Н. А., граф, обер-прокурор Св. Синода XXXIII¹
- Псков, город 51
- Пудент, начальник тюрьмы в Карфагене 219, 220
- Пульхерия, царица, св. блгв. 63
- Равенна, город 47, 382
- Рамани, мар Игнатий Ефрем II (Ramani I. E.), катол. Антиохийский патр., ученый XIII¹, XXVI, 14⁽⁵⁾, 15, 369, 370¹, 460, 461, 491
- Разумовский Д. В., прот. 133¹, 485
- Ревокат Карфагенский, св. мч. 218⁽¹⁾
- Ренодот Е. (Renaudot E.) XXVIII, 25^(2, 4), 26, 274^(2–10), 387^{5–11}, 491
- Рену А. (Renoux A.) XV³, 36^{3, 5, 6}, 147, 153, 154¹, 156^{1, 2}, 157^{2–4}, 491
- Рим 22, 47, 95, 97, 104, 166сн., 171³, 178, 228, 244, 271, 308, 331, 336, 348, 350, 396, 406, 407, 410, 412, 430, 440²
- римский
- Римская империя 18, 34, 139⁽⁴⁾
- *см. также* ПУ (анафора, богослужение, литургия, монастырь, эпиклезис)
- Римско-Католическая церковь *см.* ПУ (анафора, литургия)
- Робинзон А. (Robinson A.) 218^{1, 3, 4}–224¹, 227^{1, 2}, 472, 491
- Роман Сладкопевец, прп. 81, 86⁽⁴⁾, 174², 183, 189⁽¹⁾, 386, 445, 470; *см. также* ПУ (кондак)
- Россано, город 105, 241, 245, 271
- Россанский (список) 4, 50⁽⁴⁾, 105, 186, 192, 241–245, 271, 283–285, 396
- Россия (Русь) V, XXVIII, XLV, L, 133⁽¹⁾, 205, 265–267, 393, 426
- Ростовская земля 51
- Русская Православная Церковь VI, XLVIII², 3, 5, 16, 91, 126, 131, 194, 197, 203, 204, 207, 261, 284, 289, 390, 392, 397
- русский *см.* ПУ (монастыри, литургия)
- Рустик, оглашаемый 219
- Руфин, префект 9
- Рязанская земля 51
- Сабинин М. 238^(5, 6), 485
- Савва, мл. сын аббата Христофора Корлеонского 244
- Савва Освященный, прп. 131, 176, 188, 194, 247^{1, 2}, 248⁽¹⁾, 250^(1, 2), 252, 255⁽³⁾–264, 467, 478, 484; *см. также* ПУ (Евхологион, лекционар, монастырь, типикон)

- Савваитов П. И. 100^{1, 7}, 137¹, 138², 140^{2, 4}, 485
- Саввелей, еретик 338
- Сагарда Н. И. 458, 465
- Салоники см. Фессалоники
- Саллюстий, патр. Иерусалимский 250
- Самон Газский 270
- Сампсон Странноприимец, прп. 98–99
- Самуил, св. пророк и судия (библ.) 334
- Самуил, католикос 239
- Сарапион см. Серапион
- Сардикийский Собор 22
- Сардиния, остров 228
- Сарепта Сидонская, город 304
- Сарычев В. Д. XXXI⁽¹⁾, XL⁽³⁾
- Сатур (Сатир) Карфагенский, св. мч. 218⁽¹⁾–223, 225–227
- Сатурнин (Саторнил) Карфагенский, св. мч. 218⁽¹⁾
- Свайнсон (Свэйнсон Ч., Swainson) XXVI, 4^{1–8}, 50^{4, 5, 7}, 74, 106^(1, 3), 112¹⁰, 186^{2, 3}, 225⁽²⁾, 241⁽²⁾–246¹, 270^{1, 2}, 271^{1–4}, 274^{2–10}, 362², 377², 380^{1, 9}, 381², 383²–386⁶, 394¹–397^{1, 2, 4–6}, 444¹
- Святой град см. Иерусалим
- Святополк Окаянный, кн. 266, 267
- Святослав, кн., сын св. Владимира 266
- Севастьянов П. И. см. ПУ (Евхологион)
- Север (Сефир), патр. Антиохийский, монофизит 32, 158⁶, 174², 248, 251, 252, 414; см. также ПУ (анафора, гимн)
- Седрах (Анаания), св. отрок Вавилонский 302
- Секунд Карфагенский, св. мч. 218⁽¹⁾
- Селевк, адресат свт. Амфилохия Иконийского 456
- Селевкия, город 12
- Семиустное озеро см. Гептастом
- Септимий Север, имп. 43, 217
- Серапион (Сарапион), еп. Тмуитский (Sarapion, bishop; Serapion of Thmuis; Serapion, hl.; Σεραπίων) VIII, XVI–XVII⁽¹⁾, XXIV, XXV, 21, 22, 33, 235⁽⁶⁾, 314⁽²⁾, 316, 333⁽⁵⁾, 334, 339–341, 354, 367^(5, 6), 368^(1–3), 376, 378⁽¹⁾, 379, 388, 410, 471, 481
- Сергеенко М. Е. 459, 470
- Сергий (Спасский), архиеп. Владимирский 63, 64⁽³⁾, 175⁽²⁾, 187⁽⁴⁾, 485
- Сергий, римский, мч. 90, 91
- Сергий, патр. Константинопольский, монофелит 82, 162, 186, 187
- Сергий Радонежский, прп. 264, 265; см. также ПУ (монастырь)
- Сергий (Троицкий), иером. XXXII⁴
- Серен, авва Египетский 438
- Сидон, город 247, 248, 251
- Сидонский Собор 251
- Сидоров А. И. XI¹, 469
- Сийский см. ПУ (монастырь)
- Сильвия, сестра префекта Руфина 9, 10; см. также Этерия
- Симеон Метафраст 478
- Симеон Солунский, архиеп., (свт.) 73, 127⁽²⁾, 155¹, 167⁽²⁾, 181, 182¹, 209⁽²⁾, 471
- Симеон, сын Клеопов, св. ап. от 70-ти, сродник Господень, еп. Иерусалимский, сщмч. 148⁽¹⁾
- Симеон Богоприимец, прав. 12, 123
- Симон Зилот, Кананит, св. ап. от 12-ти 403
- Симон, фарисей 215
- Симон-Петр I (Кирион), католикос 238, 239
- Симон II, католикос 238
- Симон III, католикос 238–240
- Синай, п-ов и гора 10, 11, 239, 296, 389
- синайский см. ПУ (Евхологион, монастырь)
- Сион, гора 150, 198, 243, 245, 249, 254, 295, 299, 315, 323, 345
- Сиракузы, город 436⁷
- Сирия (Siria) X⁴, 9, 14, 20, 27, 82⁽²⁾, 83сн., 158, 228, 229, 232, 234, 251, 342, 357, 381, 388
- Сирийская Церковь 20, 168, 170сн., 355, 434
- см. также ПУ (анафора, богослужение, литургия)

- Сирлети В., кардинал 271
 Сирмия, город 231
 Сицилия, остров 241, 244, 390
 Скабалланович М. Н. VII, 8¹, 15⁽⁵⁾, 32¹⁰, 151⁴, 485
 Скалигер И. (Scaliger J. J.) XXIII⁽¹⁾
 Скапула, адресат Тертуллиана 43, 472
 Скворцов К. 32⁽²⁾, 485
 Скиадаресис И., прот. (Σκιαδαρέσις Ἰ., прот.) IX², X²
 славянский см. ПУ (анафора)
 Смирна, город 47, 113
 Созомен Саламинский 136¹, 471
 Сократ Схоластик 65, 85, 86¹, 353⁽²⁾, 472
 Соловьев С. М. 266, 485
 Соломон, царь (библ.) 16
 Сорбонна, город 133
 Сотирх, еп. Кесарии Каппадокийской 247, 248
 Сотирх Пантевген, диакон, еретик 278, 280⁽¹⁾, 281, 282, 284, 476
 София, город 428
 Софроний, патр. Иерусалимский 81, 183, 239, 255, 264
 Спиноза Б., философ 428
 Стагирий, адресат свт. Иоанна Златоуста 375, 376¹, 444
 Стефан, ап. от 70, первомученик 170сн.
 Стефан, диакон константинопольский, агиограф 478
 Стефан Новый, прмч. 99, 100⁽²⁾, 478
 Стриттматтер А. (Strittmatter A.) VII¹, 112
 студийский см. Феодор Студит, прп.
 Суздальская земля 51, 267, 268
 Сукцесс, адресат свт. Киприана Карфагенского 466
 Тарс Киликийский, город 95–97, 168¹, 238
 Тафт Р. Ф. (Taft R. F.) XIIIсн., XIX⁽²⁾, XXI⁽¹⁾, XXVII^{6, 7}–XXIX⁴, 75, 76⁽¹⁾, 129¹, 169², 171^{1, 3}, 178, 180, 183³, 186–188², 203^{1, 2}, 211², 491
 Терновский Ф. А. 473
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс X, XX, 19⁽³⁾, 43⁽³⁾, 217^(3, 4)–219, 223, 317, 318⁽¹⁾, 437⁽³⁾, 441⁽³⁾, 472
 Тибо Ж.-Б. (Thibaut J.) 102, 103¹, 293⁽⁶⁾, 491
 Тиверий II, имп. 82
 Тимофей, еп. Константинопольский 247, 251, 252
 Тимофей, св. ап. от 70-ти 31, 369
 Тимофей см. Константин, павликианин
 Тир, город 29, 251
 Тит, св. ап. от 70-ти 369
 Тит, павликианин 83сн.
 Тит, имп. 299
 Тифлис, город 176, 178
 Ткаченко А. А. XV¹, XLIII¹
 Тмуис, город 22, 33–34
 Тмуитская Церковь см. ПУ (анафора, эпиклезис)
 Тмутаракань, город 267
 Тонно Р. (Tonneau R.) 168¹, 169², 491
 Траян, имп. 17, 18, 42
 Тридентский Собор XXXV, 48, 284, 350, 401, 425, 427, 428
 Трифон, иудей 149³, 335, 433³, 465
 Троада, город 8, 308
 Троицкий В. А. 206^{7–9}, 207¹, 486
 Трульский Собор 5, 270, 273, 274⁽¹⁾, 349, 382
 Тускан Лев 271
 Уайбру Х. (Wybrew H.) XXI⁽⁶⁾
 Урия, военачальник Давида (библ.) 161³, 464
 Успенский А. И. 483
 Успенский Н. Д. (сокращенно Н. У.) V⁽²⁾–VIII, X–XVI, XVIII–XXVI, XXVIII–XXXIV⁽¹⁾, XXXVI–XLIX, 455¹, 457, 461, 467–469, 471–475, 477–479¹, 538
 Успенский Ф. И. XVIII, 78^{1–3}, 79², 81¹, 83², 87¹, 142¹, 284⁽¹⁾, 476, 486
 Фабий, еп. Антиохийский 47
 Фавор, гора XXXVI
 Фавста, супруга имп. св. Константина Великого 230

- Фаддей (Алдай), св. ап. от 70-ти XXX, 332, 339, 346, 387, 396, 397
- Фаляска Василий, игумен катол. монастыря 178, 390
- Фануил, отец прав. Анны пророчицы 12
- Фаран, пустыня 253
- Фаррар Ф. В. 232^{1, 2}, 292⁽¹⁾, 486
- Фекоя, местность в Палестине 253
- Фелицитата Карфагенская, св. мц. 218⁽¹⁾, 220, 405, 410, 472, 491
- Фенвик Р. (Fenwick J. R.) К. XXVII⁽³⁾
- Феогнис, еп. Никейский 231
- Феогност, еп. Сарайский 197, 476
- Феодор, еп. Андидский 472
- Феодор Вальсамон, патр. Антиохийский, канонист 5, 273, 349, 472, 473, 474
- Феодор, еп. Мопсуестийский (Мопсуестский) (Theodorus ep. Mopsuestenus, Théodore de Mopsueste, Theodore of Mopsuestia, Theodor von Mopsuestia), еретик XVI⁽¹⁾, 168⁽¹⁾, 169^{2, 3}, 170–172, 211, 251, 273, 382, 473, 489–491
- Феодор Студит, исп., прп. 81, 100⁽³⁾, 147, 177, 262, 439⁽⁴⁾, 473, 478; *см. также* ПУ (Типикон)
- Феодор Тирон, вмч. 332
- Феодор Чтец, церк. историк 60, 65, 457
- Феодора, царица, блгв., супруга имп. св. Юстиниана 71
- Феодорит Кирский, блж. (Theodoretus, ep. Cyrensis) XLI⁽³⁾, 65, 279⁴
- Феодосий I Великий, имп., (св.) 9–11, 64, 78, 136⁽¹⁾, 137сн.
- Феодосий II Младший, имп. 63, 64, 66–69, 73, 89, 91
- Феодосий, патр. Антиохийский 242–245
- Феодосий Киновиарх, прп. 248, 250, 254⁽⁴⁾–256, 264, 468, 478, 484
- Феодосий (Олтаржевский), иером. 253^{2, 3}, 486
- Феодосия, мц. 100
- Феоктист Палестинский, прп. 256, 258
- Феона, авва Египетский 438
- Феофан Затворник, свт. 473
- Феофан Исповедник, еп. Никейский, свт. 64⁽²⁾, 71³, 190, 191, 473, 483
- Феофил, имп. 85, 97
- Феофил, архиеп. (патр.) Иерусалимский 244, 245
- Феофил, митр. Тарса Киликийского 238
- Феофилакт, сын имп. Михаила 473, 483
- Феротен М. (Férotin M.), бенедиктинец 10⁽⁴⁾, 11, 489
- Фессалоники (Салоники), город 47, 136¹, 278
- Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий XLVIII²
- Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский 32, 63⁽¹⁾, 79^{3, 5}, 396¹⁴, 486
- Филарет, митр. Московский, свт. XXXIII⁽¹⁾, XXXVI, XLIX⁽²⁾
- Филипп II, имп. 271
- Филипп, св. ап. от 70-ти, из 7 диаконов 39
- Филипп, св. ап. от 12-ти 303¹, 403
- Филипп Аравитянин, имп. 45
- Филипп Сидский, церк. историк 60
- Филипполь (ныне Пловдив в Болгарии), город 83сн.
- Филоксен, еп. Иерапольский 247
- Филон, персонаж диалога Сотириха 280
- Филофей Коккин, патр. Константинопольский XXIX, 131⁽¹⁾, 197, 212, 213, 389, 390, 394
- Финляндия XLVIII²
- Флавиан, патр. Антиохийский 247, 248, 251
- Флоренский П., свящ. XLIV⁽⁴⁾, XLV¹, XLVI
- Флорентийский Собор 425, 430, 431
- Фока, имп. 82, 142
- Фокин А. Р. XXXII⁴, XLVIII¹
- Фома, пресв. 49, 170сн., 461
- Фома (Иуда Фома, Thomas), св. ап. от 12-ти XII⁽¹⁾, 303, 403
- Фома Аквинат (Аквинский) XXXV, 425⁽³⁾, 473
- Фотий, патр. Константинопольский, свт. XX², 78–80, 279⁽⁷⁾, 430, 473, 476

- Фракия, страна 83сн.
 Франция 350
 Фригия, малоазийская область 23, 67, 82¹, 83
 Фрир В. (Fgere W.) 293, 294¹, 489
 Фундан(ус), еп. Африканский 331
 Функ Ф. К. (Func F. X.) 14, 15⁽¹⁾, 20⁵, 21², 316⁴, 489
- Хаберт И. (Habert I.), еп. 75, 133⁽²⁾, 202¹, 489
 Хаза, город 349
 Халкидон, город 93
 — Халкидонский Собор 71, 72², 86, 102, 247, 251, 256, 271
 Харитон Исповедник, еп. Иконийский, прп. 253, 264
 Харран, город 12
 Хаханов А. 239⁽²⁾, 486
 Хеврон, город 253
 Хитрово В. 479
 Хозрой, царь персидский 252
 Хомяков А. С., славянофил XLIV⁽³⁾, XLV, XLVI⁽¹⁾
 Христофор, аббат Корлеонский 244
 Христофор, патр. Антиохийский 242
 Хури-Саркис Г. (Khourgi-Sarkis G.) 171³, 489, 490
 Хузива, обитель 255
- Царьград см. Константинополь
 Цатарели А. 238, 239
 Цветков П. И. 470—471
 Цецилия, римская мц. 405, 410
 Циракис Н. Е. (Τζιράκης Ν. Ε.) XXXIIIсн., XLV⁽²⁾, XLVIII¹
- Чекалова А. А. XXI¹
 Чернигов, город 267
 Чехия 51
 Чичуров И. С. 476
 Чудское озеро 264
- Шварц Э. 148¹
 Шевринг В. (Shewring W. H.) 218¹, 491
 Шерман Т. (Schermann T.) 355⁽³⁾, 491
- Штуйбер А. (Stuiber A.) XX³, 15, 20⁵, 41¹, 273², 486
 Шульц Х.-И. (Schulz H.-J.) XXI⁽²⁾
- Щапов Я. Н. 476
 Щеглов Н. 472
- Элия Капитолина см. Иерусалим
 Энгбердинг И. (Engberding H.), бенедиктинец XX³, XXVI, XXVII, 26⁽¹⁾, 288, 355⁽⁵⁾, 357⁽²⁾, 362⁽²⁾, 370⁽²⁾, 383, 388, 488
 Этерианус Г. 271
 Этерия (Aetheria, Egéria, Egérie, Ethérie, Евхерия, Эгерия), паломница VII, XV, 9—14⁽¹⁻⁴⁾, 20⁽²⁾, 33, 35, 36^{1, 2}, 147, 152⁽¹⁻³⁾—154², 156⁽³⁾, 157¹, 473, 488—490
 Эфиопская Церковь XXV, 349; см. также ПУ (анафора)
- Ювеналий, патр. Иерусалимский 102
 Юлиан Отступник, имп. 246
 Юлий Цезарь, имп. 230
 Юнгман (Юнгманн) Й. (Jungmann J.) XXVI, 41¹, 293⁽⁷⁾, 333⁽³⁾, 338⁽⁴⁾, 346³, 401⁽⁴⁻⁶⁾, 406⁽¹⁾, 410^(1, 3)—412^{1, 2}, 440², 489
 Юрий Васильевич, кн. 205
 Юрченко А., диакон XXXI
 Юстин II, имп. 82, 174¹, 182, 183, 187
 Юстиниан I, имп., св. 70, 71, 73, 78, 79⁽¹⁾, 81, 82, 86, 87¹, 90, [103], 138, 142, 239, 252, 272⁽²⁾, 348, 474
- Ягайло В., вел. кн. Литовский 264
 Якшич Д. Н., прот. XLIV²
 Яннарас Х. XLIX¹
 Ярослав, вел. кн. Киевский 266, 267
 Яссы, город 427
- Abgramovski L. XLVIII¹
 Acerbi A. X⁴
 Adler W. X¹
 Aetheria см. Этерия
 Ägypten см. Египет
 Aidan Kavanagh XII²

- Alexis (van der Mensbrugge) *см.* Алексей (ван дер Менсбрюгге)
 Altaner В. *см.* Альтанер Б.
 Ambroise de Milan *см.* Амвросий Медиоланский
 Anastasio Bibliotecario *см.* Анастасий Библиотекарь
 Andrieu M. XVII²
 Antiocheia *см.* Антиохия
 Arranz M. *см.* Арранц М.
 Assemani *см.* Ассемани
 Athanasius Alexandrinus *см.* Афанасий Великий (Александрийский)
 Aucher [Awgeran] G. XXIX⁵
 Auvrey E. 473
- Vacha C. *см.* Ваха К.
 Baldovin J. F. XII²
 Banwart C. L. 488
 Basil (Basile, Basileios, Basilio, Basilius) *см.* Василий Великий
 Baumstark A. *см.* Баумштарк А.
 Beaurecueil S., de XX³
 Beck H. G. *см.* Бекк Г.
 Bekker I. XXXVI²
 Bertoniere G. *см.* Бертониер Г.
 Bettiolo P. XI^{сн.}
 Betz J. *см.* Бетц Й.
 Beylot R. XIII¹
 Bickell G. 333⁽¹⁾, 487
 Binterim A. J. 377³, 487
 Bokser B. M. XIV¹
 Bollandus I. 537
 Bonnet M. XII¹
 Boor C., de 473
 Borgia N. 106⁴, 162², 457, 487
 Bornert R. *см.* Борне Р.
 Botte В. *см.* Бот Б.
 Bouyer L. *см.* Буйе Л.
 Brackmann H. XII³
 Bradshaw P. F. IX¹, XII²–XV³, XX¹, XXIV¹, XXVII³, XXVIII^{сн.}
 Brakmann H. G. XVI³, XVII², XXV²
 Brightman F. E. *см.* Брайтман Ф.
 Brinkmann В. X²
 Brock S. P. XXVIII^{сн.}
- Bruns I. T. 21², 487
 Budde A. *см.* Будде А.
 Bugnini A. XVII³
 Bunsen C. *см.* Бунзен Ч.
 Burch V. X⁴
 Burreson K. J. XV³
 Buxtorf J. (der Jüngere) *см.* Буксторф И., Младший
- Cagin P. *см.* Кажен П.
 Capelle В. *см.* Капель Б.
 Carr E. XXVIII^{сн.}
 Cerrato J. A. XIII^{сн.}
 Chadwick H. XLVIII¹
 Charlesworth J. H. X¹, XII¹
 Cipolla R. G. XLVI¹
 Clemens von Rom (Clément de Rome) *см.* Климент Римский
 Coakley J. F. XXIX³
 Cochlaeus J. 180², 488
 Collins A. Y. X¹
 Collomp P. XVII²
 Connolly R.-H. *см.* Конноли Р.
 Cooper J. XIII¹
 Coquin R.-G. XIII¹
 Costin V. *см.* Костин В.
 Cothenet E. X²
 Cozza-Luzi J. 473
 Crouzel H. XVIII¹
 Cuming G. J. XV³, XVII²
 Cyrillus Alexandrinus (Cyrill of Alexandria, Cyrill von Alexandrien) *см.* Кирилл Александрийский, свт.
 Cyrillus Hierosolymitanus (Cyrille de Jérusalem) *см.* Кирилл Иерусалимский, свт.
- Daly R. J. XLVI¹
 Daniel H. *см.* Даниель Х.
 Daniélou J. 44², 293¹, 488
 Dassman E. XVII^{сн.}
 Daoud M. 491
 Dekkers E. 537
 Der-Balazeh (Deir El-Bala'izah) *см.* Дейр-Балайзах
 Denzinger H. XLVIII³, 284², 488
 Desmet J. 537

- Detlef C. X⁴
 Devos P. *см.* Девос П.
 Devreesse R. *см.* Деврес Р.
 Dindorf L. 470, 488
 Dix G. *см.* Дикс Г.
 Doeker A. XIV¹
 Doresse J. 487
 Doutreleau L. XXXVIII^{1, 2}
 Draper J. A. XI¹
 Drews P. *см.* Древш П.
 Duchesne L. 350¹, 488
 Dum-Tragut J. XXVII⁷
 Durand W. *см.* Дюранд В.
- Ebenbauer P. XIV¹
 Egeria (Egérie, Ethérie) *см.* Этерия
 Eisenhofer W. 350², 488
 Engberding H. *см.* Энгбердинг И.
 Engdahl R. 180¹, 488
 Ethérie *см.* Этерия
- Feibecker S. XII²
 Fenwick J. *см.* R. K. Фенвик Р.
 Férotin M. *см.* Феротен М.
 Feulner H.-J. XXVII⁷
 Fiensy D. A. XVI^{сн.}
 Fleisher E. XIV¹
 Fluser D. IX¹
 Franceschini E. 474
 Frank G. XL⁴
 Frere W. *см.* Фрер В.
 Freshfield E. 182², 489
 Funk F. X. *см.* Функ Ф. К.
- Gaar A. 537
 Galla *см.* Галла
 Gamber K. XVII³
 Gamurrini G. *см.* Гамуррини Г.
 Garcia Z. 10⁽³⁾, 489
 Gebremedhin E. XVIII², XXXIX²
 Geerard M. 455, 537
 Geerlings W. XI¹
 Gelston A. XVI¹, XXVIII^{сн.}, XXIX³
 Gerchards A. XII², XIV¹, XXI^{сн.}, XXV²
 Germanus of Constantinople *см.* Герман,
 патр. Константинопольский, свт.
- Gieselmann J. XLVIII¹
 Giovanni Crisostomo *см.* Иоанн Злато-
 уст, свт.
 Giraudo C. *см.* Джираудо Ч.
 Glorie F. 537
 Goar J. *см.* Гоар Я.
 Gouillard J. 476
 Gounelle R. XII¹
 Green W. S. XIV¹
 Grégoire (Gregory) *см.* Григорий Бого-
 слов, свт.
 Gregory the Great *см.* Григорий Вели-
 кий
 Grimmelt L. XVIII¹
 Grisbrooke W. J. XVI^{сн.}
 Grosdidier de Matons J. 470—471
 Gutwenger E. XLVI¹
- Habert I. *см.* Хаберт И.
 Hadwick H. XXXIV¹
 Halkin F. 537
 Hall R. G. X⁴
 Hamman A.-G. IX¹
 Hammerschmidt E. XX³
 Hammerstaedt J. XVII^{сн.}, XVII⁵
 Hänggi A. XXV²
 Hanssens J. M. XII²
 Harden J. M. XIII¹
 Harnoncourt Ph. XXVII²
 Hazen B. M. 491
 Heinemann J. XIV¹
 Hemmerdinger B. XXXVIII¹
 Hemming L. F. XLVI¹
 Hennecke E. X⁴, XII¹, 211², 489
 Henner J. XVII⁵
 Himmelfarb M. X^{1, 4}
 Hippolyte (Hippolytus) *см.* Ипполит Рим-
 ский
 Hoffman L. A. XIV¹, XXIV¹
 Hoppe L. 344^{1, 3}, 489
- Immerzeel M. XVII^{сн.}
 Io(h)annes Chrysostomus *см.* Иоанн
 Златоуст, свт.
 Irenaus (Irénee de Lyon), hl. *см.* Иринея
 Лионский, сщмч.

- Isaia (Isaiah) *см.* Исаия
 Jacobus (Jacques) *см.* Иаков Зеведеев, ап.;
 Иаков, брат Господень
 Jacob A. *см.* Жакоб А.
 James *см.* Иаков, брат Господень
 Janeras S. 168¹, XVII⁴, 489
 Jasper D. XXVIIIсн.
 Jasper R. C. D. XXVIIIсн.
 Jaubert A. X³, 293¹, 489
 Jeannin J. 158, 489
 Jefford C. N. XI¹
 Jeremias J. IX¹, 314³, 489
 Jesaja *см.* Исаия
 Joannes Damascenus (Johannes von
 Damaskos) *см.* Иоанн Дамаскин,
 прп.
 Johannes Chrysostomos(us) (Jean Chrysos-
 tome, John Chrysostom) *см.* Иоанн
 Златоуст, свт.
 John (Jean) *см.* Иоанн Богослов, ап.
 Johnson M. E. XIIIсн., XVII¹
 Johnstone P. 203³, 489
 Jong J. P. XXXIX¹
 Jorissen H. XLVIII¹
 Jungmann J. *см.* Юнгман Й.
 Junod E. XII¹

 Kaczynski R. XLI¹
 Kaestli J.-D. XII¹
 Kerr F. XLVI¹
 Khouri-Sarkis G. *см.* Хури-Саркис Г.
 Kilmartin E. J. XLVI¹
 Kinszig W. XIIIсн.
 Klauser Th. XVIIсн., XX³
 Klijn A. F. J. XII¹
 Klockener M. XII², XXV²
 Klosterman E. XVIII¹
 Knight J. XIсн.
 Koch H. 32¹, 490
 Köhler G. *см.* Кёлер Г.
 Konstantinopel *см.* Константинополь
 Kossova A. G. XIсн.
 Kotter B. XLII^{1, 2}
 Krause M. XVIIсн.
 Kretschmar G. *см.* Кречмар Г.
 Kroll W. 474

 Lagrande M. J. 300², 490
 Lambert A. *см.* Ламбер А.
 Langer R. XIV¹
 Lanne E. XXVIIIсн., 487
 Lefort L. Th. XVII⁴
 Lietzmann H. IX¹, 168¹
 Leo Magnus *см.* Лев I Великий
 Leonard C. XIсн., XIV¹, XXIV¹
 Leontius Hierosolymitanus *см.* Леонтий
 Иерусалимский (Византийский)
 Lercaro G. 487
 Leroy F. J. *см.* Лерой Ф.
 Levy K. 183³, 490
 Leypoldt J. XII²
 Lietzmann H. XVI¹, 490
 Lipsius R. A. XII¹

 Maas P. 445^{1, 2}, 470–471, 490
 Mabillon J. 466
 Maclean A. J. XIII¹
 Macomber W. F. XX³, XXVII⁶
 Macy G. XLVIII¹
 Magne J. XV⁴
 Mai A. 279²⁻⁷–282¹, 466, 473, 474, 476,
 490
 Mansi J. D. 475–476, 537
 Marc (Mark), st. *см.* Марк Евангелист, ап.
 Mardesous XVII³
 Marksches C. XII², XIIIсн.
 Mateos J. *см.* Матеос Х.
 Mathews Th. F. *см.* Мэтьюс Т.
 Mazza E. XI⁴
 McCracken Flesher P. V. XIV¹
 Meister K. *см.* Мейстер К.
 Mercier B. C. XXXVIII^{1, 2}, 244⁴–246⁽²⁾, 490
 Meßner R. *см.* Месснер Р.
 Metzger M. XII², XV⁴, 474
 Meyendorff P. 458
 Migne J.-P. *см.* Минь Ж.-П.
 Milavec A. XI¹
 Miller R. H. XII¹
 Mingana A. XVI¹
 Mitchel N. XII²
 Moran N. K. 137², 138¹, 490
 Morelius G. 490
 Mowry L. X²

- Mueller J. R. X¹, XII¹
 Müller G. X⁴
 Munier C. 475—476
- Naduthadam S. XXIX³
 Nägle A. XLI¹
 Nestorius *см.* Несторий
 Nicephoros Gregoras *см.* Никифор Григора
 Nicolas de Otrante XXVIII^{сн.}
 Niederwimmer K. XI¹
 Norelli E. XI^{сн.}
 Noret J. 537
 Nubien XVII^{сн.}, XVII⁵, XXVII⁶
 Nusca A. R. X²
- O'Rourke J. J. X²
 Origen(e) *см.* Ориген
 Ortiz de Urbina I. 461, 469
- Pahl I. XXV²
 Parenti S. *см.* Паренти С.
 Parry K. XXIX³
 Peggioni L. XI^{сн.}
 Pesce M. X⁴
 Petrus von Mohila *см.* Петр (Могила)
 Phillips L. E. XIII^{сн.}
 Piédagnel A. XV³
 Pierre *см.* Петр, ап.
 Pinelli J. XXVIII^{сн.}
 Pitra J. B. 382³, 490
 Podskalsky G. XXXV¹
 Potlis M. 474
 Powers J. M. XLVI¹
 Prigent P. X²
 Probst F. *см.* Пробст Ф.
 Proclus *см.* Прокл, патр. Константинопольский
 Puniel P., de XVII³
 Puyade J. 158
- Quasten J. *см.* Квастен И.
 Quinn C. 487
- Raes A. 370³, 490
 Rahmani I. E. *см.* Рамани И. Е.
- Reif S. C. XIV¹
 Reine F. J. XVI¹
 Reiske J. J. 468
 Renaudot E. *см.* Ренодот Е.
 Renhart E. XXVII^{2, 7}
 Renoux A. *см.* Рену А.
 Rhallis G. A. 474
 Roberts C. H. XVII³
 Robinson A. *см.* Робинзон А.
 Roca-Puig R. XVII⁴
 Rocchi A. 390², 491
 Rordorf W. XI¹
 Rousseau A. XXXVIII^{1, 2}
 Rowland C. X¹
 Rucker A. XVI¹
 Runesson A. XIV¹
 Rylands J. XXIX³
- Samir K. XXI^{сн.}
 Sarapion (Serapion) of Thmuis *см.* Серапион, еп. Тмуитский
 Sarason R. S. XIV¹
 Sawicki J. T. 474
 Saxer V. XVII¹
 Scaliger J. J. *см.* Скалигер И.
 Schermann T. *см.* Шерман Т.
 Schillebeeckx E. XLVI¹
 Schneemelcher W. X⁴, XII¹
 Schneider G. X³
 Schnider A. XXVII²
 Schöll R. 474
 Schollgen G. XI¹
 Schopen L. XXXVI²
 Schulz H.-J. *см.* Шульц Х.-И.
 Scicolone I. XXVIII^{сн.}
 Selassie I, имп. 491
 Sheerin D. J. XXVIII^{сн.}
 Shewring W. *см.* Шевринг В.
 Silvia *см.* Сильвия
 Siria *см.* Сирия
 Sperry-White G. XIII¹
 Spinks B. D. XVII¹, XXIX³
 Steimer B. XVI^{сн.}
 Stewart-Sykes A. XIII^{сн.}
 Storf R. 491
 Strittmatter A. *см.* Стриттматтер А.

- Struckmann A. XVIII², XXXIX²
 Stuckwisch D. R. XXVII³
 Stuibер A. см. Штуйбер А.
 Swainson см. Свайнсон
- Tabory J. XXIV¹
 Taft R. F. см. Тафт Р.
 Tarby A. XV³
 Theodoretus, ep. Cyrensis см. Феодорит Кирский
 Theodorus ep. Mopsuestenus (Théodore de Mopsueste, Theodore of Mopsuestia, Theodor von Mopsuestia) см. Феодор Мопсуестийский
 Thibaut J. см. Тибо Ж.-Б.
 Thiermeyer A.-A. XXVIIIсн.
 Thomas см. Фома, ап.
 Tih W. XII²
 Tonneau R. см. Тонно Р.
 Toscan L. XXVII⁸
 Trypanis C. 445^{1, 2}, 470—471, 490
 Tuilier A. XI¹
- Urman D. XIV¹
- Valérius см. Валерий, мон.
 Vanderkam J. C. X¹
 van de Paverd F. см. ван де Паверд Ф.
 van der Vilet J. XVIIсн.
 van de Sandt H. W. M. XI¹
 van Unnik W. C. см. ван Унник
 Vassiliadis P. X²
 Velkovska E. см. Велковская Е.
 Verheul A. XVIсн.
 Vinzent M. XIIIсн.
 Vintilescu P. см. Винтилеску П.
 Vogt A. 468
 Vollert C. XLVI¹
 Vööbus A. XI¹, XIII¹
 Vouaux L. XII¹
- Weber R. 470, 474
 Wellesz E. 151⁴, 193⁴, 394⁷, 491
 Wenger A. XL⁴
 Werner E. 151⁴, 491
 Wesseling P. 457
 Winkler G. см. Винклер Г.
 Wordsworth J. XVII¹
 Wright W. XII¹
 Wybrew H. см. Уайбру Х.
- Yousif P. XV¹
- Zachariae a Lingenthal C. E. 474
 Zahavy Tz. XIV¹
- Ἀλεξανδρεία см. Александрия
 Βασίλειος ὁ Μέγας см. Василий Великий, свт.
 Δούς Ρ. XXVII⁶
 Ἰωάννης Χρυσοστόμος см. Иоанн Златоуст, свт.
 Καμήρης Ἰ. XXXV¹, 477
 Κογκούλης Ἰ. Β. XXVIIIсн.
 Μάρκος, ἅγιος см. Марк Евангелист, св. ап.
 Μοσκόνας Θ. Δ. XVII²
 Οἰκονόμος Χ. Κ. XXVIIIсн.
 Παντελεήμων (Ροδόπουλος), μητρ. см. Пантелеимон (Родопулос)
 Παπαδόπουλο-Κεραμεὺς Ἀ. см. Пападопуло-Керамевс А. И.
 Σεραπίων см. Серапион, еп. Тмуитский
 Σιώτης Μ. IX¹
 Σκαλτσής Π. Ἰ. XXVIIIсн.
 Σκιαδαρέσις Ἰ., πρωτ. см. Скиадаресис И., свящ.
 Τρεμπέλας Π. XIII², XVI³
 Τζιράκης Ν. Ἐ. см. Циракис Н. Е.
 Χρήστου Π. 15⁽⁴⁾, 492
 Φουντούλης Ἰ. Μ. XVIсн., XVII²



ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Агапа 19, 146, 312, 319
 агнец
 — ветхозаветный (пасхальный) 228, 293¹, 303–304
 — евхаристический (Агнец — новозаветный) 200, 228, 304, 308, 341, 421, 433–435
 — новозаветный пасхальный 188, 291–292
 аллилуиарий 36–39, 89, 108, 157–160
 акафист
 — «Похвала Пресвятой Богородице» 386; *см. также* кондаки св. Романа Сладкопевца; ИУ
 анафора(ы) 79, 169, 181, 272, 287, 307, 312, 328, 330–331, 334, 335, 337, 342–349, 354, 357–358, 384, 386, 387, 392, 393, 397⁽⁹⁾, 401, 410, 414, 429–431, 441, 443; *см. также* молитва благодарения над дарами, молитва евхаристическая, «молитва приношения епископа Сарациона»; ИУ
 — Александрийской Церкви (александрийские) 26, 357, 387, 407; *см. также* анафора ап. Марка, св. Кирилла Александрийского
 — антиохийского типа 349 (Григория Иоанна, еп.; Иоанна Саба, еп.; Иоанна Харана, абуны; Матфея, еп. города Хаза)
 — ап. Иакова 5, 26, 236, 273, 340, 357, 367, 368, 382, 385, 387; *см. также* анафора Иерусалимской Церкви; ИУ
 — ап. Марка 26, 357, 385, 387, 388, 407; *см. также* анафора Александрийской Церкви (александрийские); ИУ
 — апостольская 273, 382
 — ап. Петра 385; *см. также* ИУ
 — ап. Фаддея и Мария 332–333, 339, 346 (месопотамская), 387; *см. также* ИУ
 — восточные 349, 363¹
 — Восточных Церквей 333, 430
 — галликанские 344, 401
 — Диоскора 414
 — доникейская(ие) 288, 311, 316, 327, 355, 356
 — — Каппадокийской Церкви 26, 357–362, 374 (*см. также* литургия св. Василия Великого александрийская; ИУ)
 — «Завещания» 235, 320–327, 329, 330, 334, 335, 338, 346, 373, 374
 — Иерусалимской Церкви 26, 357, 367 *см. также* анафора ап. Иакова; ИУ
 — из списка Дейр-Бализэ *см.* молитвы евхаристические из списка Дейр-Бализэ; *см. также* ИУ
 — Климентова (Климентовой литургии) 235, 273, 338, 355, 367, 368, 378, 382, 410; *см. также* ИУ
 — Коптской Церкви 349
 — литургии ап. Иакова 245, 368, 376–377; *см. также* ИУ
 — литургии верных 161
 — литургии св. Василия Великого 410; *см. также* ИУ
 — литургии св. Григория Богослова «Воистину достойно и праведно есть» 275; *см. также* ИУ
 — литургии св. Иоанна Златоуста 369, 410; *см. также* ИУ
 — медиоланская *см.* анафора св. Амвросия Медиоланского
 — местные на Западе 349
 — мозарабские 344, 401

- неизвестная 328
- Нестория 343, 375, 384–385, 387–388, 396, 410, 414; *см. также* ИУ
- палимпсеста Монэ 333–334, 342–343; *см. также* ИУ
- полная 287
- посленикейские 376
- примитивная 410
- римская (римско-католическая) 288, 351, 401–412, 430, 432
- св. Амвросия Медиоланского (медиоланская) 344, 401, 408–411; *см. также* ИУ
- св. Василия Великого 5, 235, 273–274, 288, 343, 351, 352, 354, 362–369, 374, 375, 377, 381–386, 388–389, 391–394, 398–400, 406, 431, 437; *см. также* ИУ
- — александрийской литургии 25; *см. также* ИУ
- — древние
- — — арабские 26, 355
- — — армянские(ая) 26, 27, 355–357
- — — византийская 26, 27, 355–357, 388
- — — греческие 26, 355, 355; *см. также* ИУ
- — — грузинские 26, 355
- — — египетская 26, 355–357, 362–365, 384, 387, 406
- — — иерусалимская 387
- — — коптские 26, 355, 357
- — — сирийские(ая) 26, 27, 355–357, 365, 387
- — — славянские 26, 355
- — — эфиопские 26, 355, 357
- — славянского служебника 357–365
- — «Сый Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю» 378, 379
- св. Григория Богослова 387, 435; *см. также* ИУ
- св. Епифания Кипрского 330; *см. также* ИУ
- св. Иоанна Златоуста 112, 274, 288, 343–344, 351, 352, 354, 369–373, 375, 377–378, 380, 382, 383, 385–389, 391–394, 400–401, 406, 423, 431, 437; *см. также* ИУ
- св. Ипполита Римского («Апостольского предания») 26, 320–328, 330, 334, 335, 338, 355–356, 406–407; *см. также* ИУ
- св. Кирилла Александрийского 387, 388, 396; *см. также* анафора Александрийской Церкви; ИУ
- св. Сарациона (Серапиона) Тмуитского (Тмуитской Церкви) 235, 314, 316, 333, 334, 339–341, 354–355, 367–368, 388, 410; *см. также* ИУ
- св. Феодора Мопсуестийского 273, 382; *см. также* ИУ
- Севира 414; *см. также* ИУ
- сирийская: древняя «Анафора двенадцати апостолов» 288, 369–376, 406; *см. также* ИУ
- Эфиопской Церкви 349
- II–III веков 287
- антифон(ы) 3, 13, 36, 38, 69, 74, 76, 90, 95, 101, 104–108, 111, 115–121, 124, 126–128, 152, 153, 155, 158, 183, 275; *см. также* прокимен
- литургийные 104, 106, 118, 119, 131, 155
- малые 73
- особые (праздничные) 118–120, 122, 124
- служба трех антифонов 101–103, 113–114
- триада антифонов («три антифона») 3, 75, 90, 101, 105–111, 115, 118–119, 121–127, 138, 173
- афикоман 297, 298, 301
- Барах *см.* благодарение славословием бдение
- всенощное (ночное) 15⁽⁶⁾, 86, 112, 147, 152, 161, 174², 353–354
- пасхальное византийское 186
- бераках *см.* благословение(я)
- благодарение(я) 320, 321, 335
- Богу (Бога) 169, 302, 314, 321, 328–329, 335, 338, 341, 352, 369, 375,

- 381, 431, 433, 444; *см. также* молитва «Благословен Бог»
- над дарами 7
 - над хлебом, чашей воды и вином 6, 7, 146, 291, 301–302, 311, 336–338, 429, 437, 441
 - по насыщении 311–312
 - предстоятеля 6, 7
 - предъевангельское 160
 - славословием (барах) 302, 307; *см. также* благословение
 - благословение(я) (бараках) 406, 408 *см. также* благодарение славословием
 - брака 134
 - верных 13–14
 - воды 198
 - детей 53–54
 - духовное 240–241
 - еврейские *см.* зиммун, славословие бараках
 - застольные христианских агап 312; *см. также* молитвы (евхаристические) «Дидахэ»
 - кающихся 21
 - крещаемых 57
 - на начало входа (входа) 128, 131–132
 - на пение Трисвятого 132
 - народа («Мир всем», преподание мира) 16, 29, 53, 54, 61, 80, 89, 126, 129, 133, 134сн., 141, 161, 163, 169, 233–234, 237, 244, 275, 276
 - оглашаемых (над оглашаемыми) 13, 14, 17, 21, 54
 - одержимых от духов нечистых 21
 - от епископа 13–14, 21, 29, 49, 50, 57, 133¹, 234, 237, 330, 378
 - от патриарха 53–54, 131–133
 - пищи (блюды) 296, 302
 - предложенных Даров 394
 - просвещаемых 21, 53⁽²⁾
 - свечей 208
 - сослужащих 198
 - хлеба (афикомана, евхаристического) 188, 226, 234, 291, 301–303, 305–307, 311–314, 318, 393–394, 413, 435
 - чаши 234, 301, 303, 305–307, 311–313, 318, 392–394, 413, 416, 429, 435
- Блаженны 121, 122
- Богородичен 121
- богослужение(я) 3–4, 7, 20, 24, 39, 63, 70, 73, 80, 98, 110–111, 115, 120, 126, 143, 168–172, 179, 183, 207, 215, 222, 223, 229, 231–234, 288
- архиерейское 131, 199
 - Великой константинопольской церкви (храма Святой Софии, Премудрости Божией) 80–81, 86–88, 120
 - великопостное 52⁴, 191
 - вечернее 35, 261
 - византийское 76, 139⁴; *см. также* ИУ
 - в Испании 37
 - внехрамовое 101, 108; *см. также* лития
 - воскресное 7, 8, 88, 287
 - восточное 9, 431
 - всенощное (ночное) 27¹, 36, 39, 59, 157, 158
 - греческое 202; *см. также* ИУ
 - евхаристическое 7, 287
 - Египетского региона 9; *см. также* ИУ
 - ежедневные утренние и вечерние 13
 - иерусалимское 34, 151, 263; *см. также* «на месте пастырей», патриаршее; *см. также* ИУ
 - иудео-христианское 146; *см. также* ИУ
 - константинопольское 75, 151, 160–161, 199; *см. также* патриаршее; *см. также* ИУ
 - Малоазийского региона 9
 - «на месте пастырей» 36–39, 158–160; *см. также* иерусалимское; ИУ
 - Палестинского региона 9
 - пасхальное 16³, 141, 175–176
 - патриаршее 133¹
 - — иерусалимское 102; *см. также* ИУ
 - — константинопольское 131, 134, 136–139; *см. также* ИУ
 - Поместных Церквей 147
 - Православного Востока 383, 392; *см. также* ИУ

- православное послеюстиниановской эпохи 103; *см. также* ИУ (Юстиниан I)
- праздничное 16, 81, 88, 287
- — в праздник Рождества Богородицы 141
- — в праздник Рождества Христова (Богоявления) 38, 39, 156–158
- предрассветное (Laudatio Auroraе) 329, 396
- римское 166сн.
- св. Василия Великого 27, 167; *см. также* ИУ
- св. Иоанна Златоуста 27–31, 160, 233–234, 353–354; *см. также* ИУ
- святогробское иерусалимское 151–156; *см. также* ИУ
- синагогальное (иудейское) 8⁽¹⁾, 30, 32, 152
- синаксис 8–9, 14, 16–19, 21, 23–25, 31–34, 39, 57, 76–77, 92, 104–105, 109, 146, 225, 235, 236, 275, 330
- Сирийского региона 9; *см. также* ИУ
- современное 128
- субботнее 88
- Тмуиса 33–34; *см. также* ИУ
- III–V столетий 8
- XIV столетия и далее 180
- утреннее 35, 329 (Collaudatio finalis), 396
- христианское 18, 76, 275
- — апостольского времени 307
- — раннехристианское 8¹, 220, 394
- энарксис 143
- Божественная литургия (служба) *см.* литургия

Великий вход *см.* вход

великий халлел *см.* халлел

вечерня 235

- Великой Пятницы 52, 190
- Великой Субботы 188, 190, 208
- иерусалимская 13, 39, 152, 158
- константинопольская 73, 95, 97
- Недели вайй (Субботы цветной) 262–263

— песенная 127

вечеря 234

— Господня 305–309, 311–313

— коринфская 306

— пасхальная 292–296

— *см. также* Тайная вечеря

вкусение

— агнца (ветхозаветного, пасхи, ягненка) 297–298, 300, 303, 304, 415

— афикомана 297–298

— благословенных хлебов 188, 226

— вина 296, 298–301, 304, 305, 313, 363¹, 413, 433

— пищи (в т. ч. хлеба, опресноков, «евлогий») 296–298, 300, 304, 305, 312, 363¹, 413, 433

вход 126

— в алтарь

— — епископа (архиерея, священника, предстоятеля, священнослужителей, игумена) 57, 61–62, 76–77, 101, 128–132⁽¹⁾, 142, 145, 163, 167, 168, 206, 208–210, 212–213, 233

— — императора (царя) 138–139, 199–202

— — патриарха 68–69, 110, 132⁽¹⁾, 139, 142

— великий 3, 77, 136, 138, 142, 145, 146, 163–165, 173, 174, 176, 180–182, 195–196, 198–203, 205, 206, 209–215, 269, 378

— вечерний 119

— в пещеру Гроба Господня епископа с клиром 13

— в храм 88, 91, 94

— — епископа (архиерея, предстоятеля) 29, 76–77, 106–107, 125–126, 146, 208

— — императора 4, 81, 138–139

— литии 69, 99, 101

— литургии 111–112, 139

— малый 3, 74, 76, 77, 80–81, 102, 111, 120–127, 131–133, 142, 199, 401; *см. также* вход: с Евангелием

— Святых Таин (Святых Даров) 77, 163, 180

- с Евангелием 102, 126, 131–132, 143–144, 180, 206; *см. также* малый вход
- Гимн(ы) 79, 162, 173, 353, 355
- Богородице (в честь Богородицы) 385, 396⁽¹⁰⁾
- «Вечери Твоя тайная» 173, 174⁽¹⁾, 182–185, 194; *см. также* причастен (причастный стих), тропарь, Херувимская песнь
- вечерний 20
- в честь Христа 312; *см. также* молитвы (евхаристические) «Дидахэ»
- «Да молчит всякая плоть человека» 4, 163, 173, 186–188, 194; *см. также* стихира(ы), тропарь(и), Херувимская песнь
- «для алтаря» 166, 173, 187
- «Достойно есть» 394, 396–397
- «Достойно и праведно» 16, 17, 330, 394, 397⁽⁹⁾, 431
- «Единородный Сыне» (вероучительный, христологический) 4, 71, 73, 78–79, 102–103, 106, 107, 109–111, 113, 115–117
- «Иже херувимы тайно образующе» 4, 163, 173, 179, 186–188, 193–196, 198, 211; *см. также* Херувимская песнь
- ко дню освящения храма Святой Софии Павла Силенциария 138
- Нарсаи 171²; *см. также* ИУ
- ночные 85–86, 353
- «Ныне силы небесныя» 162, 173, 174, 181, 182, 186, 187, 194, 211; *см. также* Херувимская песнь
- «О Тебе радуется» 397; *см. также* тропарь(и)
- «Санктус» 26, 321, 330, 340, 346, 355–357, 368, 369, 374–375, 408, 410
- «Свете тихий» 209
- «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его» (Серафимский гимн) 58, 222, 307, 358, 394, 395; *см. также* Серафимская песнь
- «Святой Боже» *см.* Трисвятое
- Севира 158⁶; *см. также* ИУ
- «Слава в вышних Богу» 69
- таинственный 165
- «Тебе поем, Тебе благословим» 358, 387–389, 394, 396
- утренний 20
- хвалебные Христу 18
- Херувимский (Херувимские гимны, Херувимская песнь, Херувимские песни; *см. также* «Вечери Твоя тайная», «Да молчит всякая плоть человека», «Иже херувимы», «Ныне силы небесныя») 50, 106, 145, 146, 163, 165, 173, 174¹, 176, 178–183, 186, 187, 192–194, 196–198, 209, 211, 275, 276
- гобала (трехпсалмие) 153–156
- Евхаристия 4, 6, 8, 12, 14, 15, 17, 19²–21, 24, 27, 28, 32, 33, 40, 48, 49, 59, 77, 108, 114, 116, 117, 126, 127, 135, 143–146, 162, 167, 170, 171², 175, 179, 181, 183, 192, 211–212, 220, 226, 235–237, 272, 274–276, 280, 287–291, 293, 300, 304–313, 315, 317–319, 328–342, 344, 345, 347, 348, 353, 363¹, 376, 378, 391, 392, 394–396, 410, 411, 413, 414, 417–419, 422, 424–428, 430, 431, 433–443, 445; *см. также* трапеза Господня
- в Армянской Церкви 382; *см. также* причащение в Армянской Церкви; ИУ
- Евхологион(ы) 74, 81, 131, 133⁽¹⁾
- Барбериновский (Ватиканский, Гоара) 52, 54, 74, 103, 110, 112, 113, 116, 164, 182, 198, 377, 380, 383, 395, 362², 396, 444; *см. также* ИУ (Гоар)
- Василия Фаляски *см.* Кристоферратский
- византийские 155¹, 165
- греческий(ие) 110, 196, 213, 390–393
- Димитрия Дуки 396
- Кристоферратский (евхологион Василия Фаляски) 178, 390

- лавры преп. Саввы Освященного 131; *см. также* ИУ
- Порфирьевский (ЛПБ) 74, 107–109, 111, 113, 115, 116, 126, 170сн., 380, 386, 395; *см. также* ИУ
- Сарапиона Тмуитского 21–23, 33, 378, 379; *см. также* ИУ
- Севастьяновский 134, 380, 381², 385, 387, 394, 395
- Синайский 383
- ектения(и) 88, 95, 106, 111, 119, 121, 128, 197, 208, 238, 239, 242, 275, 334
- богослужения «на месте пастырей» 38, 157–158
- великая 3, 68, 69, 89–91, 108–109, 111–113, 127, 136, 242–243
- из нескольких прошений с надписанием «Этисис Трисвятого» 111; *см. также* Трисвятое
- краткая 53
- малая(ые) 3, 112–113
- мирная 237
- об оглашаемых 50, 54, 113¹, 197
- обычная 91
- о верных 113⁽¹⁾
- о просвещаемых 50
- просительная 136
- «Прости примше» 381²
- сугубая 17¹, 113¹, 136, 183
- «Трисвятого» 127

Звон 208

зиммун *см.* благословения еврейские, «молитва троих»

Икос

- Великой Субботы «Бездну заключивый» 188
- Крестопоклонного воскресенья «Три кресты водрузи на Голгофе» 189
- «Содержай вся на крест вознесися» 208
- интерцессио 26, 328, 345–347, 355, 356, 365, 369, 381, 397, 407, 410
- ипакои 38–39, 97, 157–158, 160
- ирмос 208, 396, 397

Каждение 32, 80, 113, 114, 116, 126, 129, 132, 139–142, 145, 160, 165, 169¹, 195–201, 204, 206, 208, 209, 212–214, 263, 269

канон(ы) 70, 81, 97, 177

— Божией Матери (Богородицы) 79, 122

— Великой Субботы 188

— воскресных служб Великого поста 191

— греческие 229

— Евхаристический 130

— Крестопоклонного воскресенья 189

— мессы 402–405

— Пасхальный Иоанна Дамаскина 306

— перенесения плащаницы 207–208

— Феодора Студита 177; *см. также* ИУ

канонарь: Иерусалимский 38, 39, 102, 147, 157–160, 174, 175, 178, 193

киддуш *см.* молитва прославления святости Бога

киновия *см.* монастырь: киновиальный
киноник 194

кондак(и) 126, 129сн., 132, 189, 401

— «Бездну заключивый» 208

— Богородицы 122

— Великой Субботы 188

— «Взбранной воеводе» 91, 123, 124

— «В молитвах неусыпающую» 124

— «Всех Господь обрезание терпит» 123

— «Иоаким и Анна» 123

— малого входа 3

— «На престоле на небеси» 121

— праздника 120–122

— «Пречистый храм» 123

— св. Романа Сладкопевца 174²; *см. также* ИУ

— — «Мария и волхвы» 386

— — «Мария у Креста» 386

— — на праздник Благовещения (две) 386; *см. также* акафист

— — на праздник Крещения Господня 81

— — на праздник Рождества Христова 81

— — «На рождество Девы Марии» 386

- «Торжество Креста» (Романа Сладкопевца) 189
- «Утробу девичу» 123
- крестный ход (крестные ходы ночные, общегородские) 3, 86–87, 97–98, 143, 208, 353; *см. также* лития
- круг
 - богослужения суточный 39, 152, 155¹, 159, 441
 - минейный церковного года 176–177
- Лавра (лавра) *см.* монастырь
- лекционар(ы) 153
 - Ереванский 154
 - Иерусалимский 81, 154–156, 158, 160
 - Иерусалимского армянского патриархата 35, 37–39; *см. также* ИУ
 - лавры преп. Саввы Освященного 186–187; *см. также* ИУ
 - Парижский 35, 37–39, 154, 156, 158–160
- литания 69, 161
- лития («прилежное моление», «три антифона») 68, 69, 88, 99, 101, 111, 127, 128, 263; *см. также* внехрамовое богослужение, крестный ход, моление, молитва, прошение
 - вечерняя 88, 89
 - дневные 88
 - константинопольская 92, 108, 110
 - «на месте пастырей» 36, 39, 157
 - на рассвете 88
 - ночные (целнощные) 86, 88, 99, 101
 - после утрени 88
 - праздничные 88–91, 97–98
 - с остановками
 - — двумя 88, 89–90
 - — одной 88, 89
 - — тремя 88, 90–92, 94–95
 - с тремя антифонами *см.* антифон: триада антифонов
 - утренняя 88, 89
- литургия(и) (Божественная литургия (служба)) 3, 35, 38, 39, 51, 53², 61, 69, 75–77, 80, 81, 88–91, 101–102, 104, 106–108, 111–116, 121, 124⁴, 126, 128, 131, 133, 136, 140, 143, 145–147, 158, 159, 165, 168–169, 170сн., 187–188, 198, 206, 207, 209, 211, 226, 260¹, 269, 346, 350–354, 431, 439, 441–442
 - александрийские 270; *см. также* литургия ап. Марка, св. Василия Великого, св. Григория Богослова; *см. также* ИУ
 - — коптская 274; *см. также* ИУ
 - ап. (св.) Иакова 102⁽⁴⁾, 170сн., 186, 192, 238–242, 244–246, 270, 271, 273, 349, 352, 379, 382, 384, 386, 387, 396⁽¹⁰⁾, 397; *см. также* ИУ
 - — иерусалимская 4, 5, 50, 111; *см. также* ИУ
 - — сирийские 271; *см. также* ИУ
 - ап. Марка 102⁽⁴⁾, 271, 273, 346, 349, 352, 384, 395–397; *см. также* ИУ
 - — александрийская 4, 5, 50, 111, 269; *см. также* ИУ
 - — александрийская греческая 274; *см. также* ИУ
 - — египетская 269; *см. также* ИУ
 - — коптская 269; *см. также* ИУ
 - — сирийская 269; *см. также* ИУ
 - ап. Петра 4, 106, 271, 397; *см. также* литургия итало-греческая
 - апостольские Восточной Церкви 242–243; *см. также* ИУ
 - ап. Фаддея и Мария 396, 397; *см. также* ИУ
 - арабские 270
 - армянская 102⁴; *см. также* ИУ
 - архиерейская 76, 114, 126, 145, 197, 203, 209
 - в Александрии 5; *см. также* ИУ
 - в Вифлеемской пещере 35–37, 39; *см. также* ИУ
 - Великой константинопольской церкви 76, 80, 131, 138 (патриаршая); *см. также* ИУ
 - Великой Субботы 188, 193, 204
 - верных 23, 161
 - византийская 4, 5, 9, 77, 102, 111, 142–143, 401; *см. также* ИУ
 - воскресная 7, 12–14, 117, 145

- восточные 270; *см. также* ИУ
 - в праздник (праздничная) 110, 117
 - — Вознесения Господня 12, 14
 - — Пятидесятницы 13, 14, 193
 - — Рождества Богородицы 121
 - — Рождества Христова (Богоявления) 39, 59, 157
 - — Сретения Господня 12, 14
 - в связи с крещением неопита 145—146
 - галликанская 350; *см. также* ИУ
 - Германа, патр. Константинопольского 115, 162²; *см. также* ИУ
 - греческие (*англ.*) 4, 270, 391; *см. также* ИУ
 - древние 3—5, 352, 355, 382
 - египетские *см.* литургия ап. Марка, св. Василия Великого; *см. также* ИУ
 - заупокойные 441, 442
 - иерейская 197, 209
 - иерусалимская 5, 38, 147(*фр.*), 152; *см. также* литургия ап. Иакова; *см. также* ИУ
 - итало-греческая 106; *см. также* литургия ап. Петра
 - Климентова (VIII книги «Постановлений апостольских») 20, 21, 33, 270, 351, 352, 369, 378, 379, 383, 387, 388, 395, 396, 443; *см. также* ИУ
 - константинопольская 114, 120, 200—202; *см. также* ИУ
 - коптские 269, 270; *см. также* литургия-александрийские, ап. Марка, св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Кирилла Александрийского; *см. также* ИУ
 - местные 5
 - неизвестного города 114
 - оглашенных (= литургия слова) 3
 - пасхальная 102, 138, 208
 - патриаршая *см.* литургия Великой константинопольской церкви; *см. также* ИУ
 - первых веков христианства 3
 - полная 135
 - поместных Церквей 348—349
 - Преждеосвященных Даров 50, 53, 162—163, 186, 257, 271, 382, 383
 - римская (григорианская, римско-католическая) 106, 346, 350, 383
 - русская 113
 - св. Василия Великого 3, 9, 50, 74, 103, 112, 116, 124⁴, 130, 170сн., 172, 187, 194, 270, 272—275, 288, 349, 352, 354, 378—380, 382—383, 386—387, 392—395, 397⁽⁹⁾, 431, 444; *см. также* ИУ
 - — александрийская 25, 274 (греческая); *см. также* анафора доникейская Капподокийской Церкви; ИУ
 - — в Великую Субботу (великосубботняя) 193
 - — египетская 269; *см. также* ИУ
 - — греческая 275¹, 397; *см. также* ИУ
 - — латинский перевод 114, 115, 180
 - — коптская 25, 274; *см. также* ИУ
 - св. Григория Богослова 269, 274, 277; *см. также* ИУ
 - — александрийская греческая 274—275; *см. также* ИУ
 - — египетская 269; *см. также* ИУ
 - — коптская 274; *см. также* ИУ
 - св. Иоанна Златоуста 3, 9, 50, 74, 103, 107—108, 112, 116, 126, 173, 194, 196, 209, 270, 271, 275, 352, 378, 380—385, 392—397⁽⁹⁾, 444; *см. также* ИУ
 - св. Кирилла Александрийского *см. также* ИУ
 - — коптская 274, 346; *см. также* ИУ
 - сирийские 49—50, 102⁴, 269; *см. также* литургия ап. Иакова, ап. Марка; *см. также* ИУ
 - слова (= литургия оглашенных) 3
 - современные 3, 126, 145, 334
 - с чином крещения 397
 - IV века 15
- Малый вход *см.* вход
моление(я) 88, 430; *см. также* лития
- анафоры 346
 - архиерея 129, 130

- евхаристические 288, 373, 388
- за народ 345–346, 410–411
- за папу, епископа и клир 410
- к Богу Отцу 344, 374
- к Святой Троице 334, 344
- «Молитвы о епископе и о Церкви» из Евхологиона Сарапиона 23; *см. также* ИУ
- над хлебом 328
- над чашей 328
- о благодатном освящении евхаристических приношений 333
- об обуреваемых 49–50
- об оглашаемых 49–51
- об отсутствующих в храме 381
- о восстановлении Иерусалима 299
- о Вселенской Церкви 384
- о глоссалах 320
- о городе и живущих в нем 384
- о духовных нуждах тех, над кем читались главопреклонные молитвы 381
- о епископе 18
- о кающихся 50
- о ниспослании Святого Духа 369; *см. также* молитва о ниспослании Святого Духа
- о плодородии земли 384
- о предстоятеле Поместной Церкви 384
- о пресвитерах, диаконах и других служителях церкви 384
- о просвещаемых 49, 51
- о том, чтобы Бог принял приношение Церкви 20
- о Церкви (за Церковь) 321, 345–346 (в «Дидахэ»)
- о членах Церкви 321
- «прилежное» 77; *см. также* лития
- при посещении святых мест в Иерусалиме 38; *см. также* ИУ
- «Трисвятого»; *см. также* молитва входа древняя «Благодетелю и всея твари Создателю»
- молитва(ы) 6, 7, 14, 17, 20, 35, 38, 47, 72–73, 88–90, 97, 98, 112, 114, 116, 130, 145, 152, 153, 155, 157, 158, 162, 169, 208, 216, 236, 259², 320, 321, 326, 329, 331–332, 345, 353, 381, 388, 391, 407, 430, 437, 438; *см. также* лития
- антифонов 95; 103–105, 136; *см. также* молитвы верных (о верных); молитвы св. Василия Великого древние; триада антифонов
- — 1-го «Господи Боже наш, Егоже держава несказанна» 103–105, 109–110, 113, 114
- — 2-го «Господи Боже наш, спаси люди Твоя» 104, 105, 109–110, 113
- — 3-го «Иже общия сия и согласныя» 104, 105, 107, 109–110, 114
- ап. Иакова «Иже всяческим Бог и Владыка еси» 240; *см. также* ИУ
- благодарения
- — над дарами 146, 272, 347–348; *см. также* анафора
- — над хлебом 311–312
- — над чашей 311–312
- благодарственная по причащении
- — монахов «Благодарим Тя, Господи Боже наш, яко сподобил еси нас причаститися» 260
- — VII книги «Постановлений апостольских» 235
- благодарственная пророка Даниила 302
- «Благодетелю всех, твари всякия Создателю» 198; *см. также* «молитва за входящая в церковь»
- «Благословен Бог, хотящий всем человеком в разум истинный приити» 55; *см. также* благословение Бога
- благословения 104, 161; *см. также* молитва главопреклонная
- «Блаже и Человеколюбче Господи Боже наш, ради пришествия» 245–246
- «Боже, помилуй меня, грешного» 259
- «Боже Святый, Иже во святых почиваяй» 61–62, 126, 128, 173
- «Боже, Спасителю наш, Иже всем хотяй спастися» 53, 57

- — литургии св. Василия Великого 104; *см. также* ИУ
- бракоблагословения (бракосочетания)
- — «Господи Боже наш, Иже славою и честью венчав» 135⁽⁸⁾
- — «Господи, Господи, призри с небесе и виждь» 134
- — «Призри с небесе, Боже» 135–136
- великого водоосвящения 337
- «Владыко Господи, животворяй» 199
- входные (входа) 4, 109, 115, 126, 131, 172
- — «Благодетелю и всея твари Создателю» (древняя) 107, 109; *см. также* «моление Трисвятого»
- — Божественной литургии 139
- — «Владыко Господи, Боже наш» 128
- — «Владыко Господи, уставивый на небесех» 106
- — священнослужителей 3, 114
- главопреклонная (главопреклонения, главопреклоненная) 105, 109, 381; *см. также* молитва благословения, молитвы (литургии) св. Василия Великого и Иоанна Златоуста, Климентовой литургии; *см. также* ИУ
- — древние 381
- «Горе имеим сердца» 377–378
- «Господи Боже мой, ниспошли мне силу свыше» 195, 196
- «Господи Боже наш, освятивый воды Иорданския» 198
- «Господи Боже сил, призри с небесе и виждь» 129
- «Господи, Ты видишь скорбь мою» 259
- Господня («Отче наш») 134, 136, 163, 259–261, 307–308, 313
- Деинцепс (deincept fiat oratio) 17, 18
- «Дидахэ»
- — в «Постановлениях апостольских» 316–318, 332, 336, 355
- — — перед причащением 315–317
- — — после причащения 315–317
- — евхаристические 20, 311–313, 315, 317, 321–329, 332–335, 345–346; *см. также* благословения застольные христианских агап, гимны в честь Христа; «эллинизированные» молитвы евреев
- — над хлебом 313, 317–318
- — над чашей 313, 317
- — третья («по насыщении», далее — «по причащении») 313, 315, 318–319
- «для причащения» монахов 260
- евреев (еврейские) 321, 334
- — старые александрийских евреев 320⁽²⁾
- — утренние (в т. ч. тефиллах) 307, 329–330, 407, 410, 411; *см. также* евхаристическая молитва
- — христианизированные (VII книги «Постановлений апостольских») 320⁽²⁾
- — «эллинизированные» 312; *см. также* молитвы (евхаристические) «Дидахэ»
- евхаристическая(ие) 3, 20, 272, 287, 306, 307, 319, 328–330, 336, 351–354, 376, 394, 407, 410, 411, 441; *см. также* анафора, молитвы «Дидахэ», молитва «по насыщении», молитвы св. Василия Великого, молитвы св. Иоанна Златоуста; молитвы утренние евреев тефиллах; *см. также* ИУ
- — доникейские 327–328, 333; *см. также* ИУ
- — древние 320⁽²⁾
- — из списка Дейр-Бализэ 327, 330, 332, 333; *см. также* ИУ
- — св. Ипполита Римского 338; *см. также* ИУ
- «Евхологиона Сарапиона, епископа Тмуитского» 21; *см. также* ИУ
- — [Молитва вторая] «По востании после проповеди» 23
- — «Молитва коленопреклонения» 23
- — «Молитва на руковозложение больных» (о болящих) 23, 33

- — «Молитва на руковозложение мирян» 23
- — «Молитва на руковозложение оглашаемых» 23
- — «Молитва об оглашаемых» 23, 33
- — «Молитва о болящих» 23
- — «Молитва о епископе и о Церкви» 23
- — «Молитва о народе» 23
- — «Молитва о плодоношении» 23, 33
- — «Молитва о Церкви» 23
- — «Молитва приношения епископа Сарапиона» 22, 23; *см. также* анафора; ИУ
- — «Молитвы Сарапиона, епископа Тмуиса» 22; *см. также* ИУ
- — «Первая молитва в воскресенье» 22–23
- «Единый Господи и Боже милостивый» 240–241
- ектении «Господи Боже наш, прилежное сие моление» 111
- епископа 154
- — «Господи, Господи, призри с неба и виждь» 133¹, 134сн.
- «жене родильнице по четырехдесятих днях» 241
- заамвонная; *см. также* литургии св. Иоанна Златоуста; *см. также* ИУ
- — для разных праздников года (24 молитвы) 380
- — на всенощном бдении 112
- — на литургии Преждеосвященных Даров «Владыко Вседержителю, Иже всю тварь» 263
- — особая 53
- — св. Василия Великого 104, 105; *см. также* молитва литургии св. Василия Великого; *см. также* ИУ
- «за входящая в церковь» 198; *см. также* молитва «Благодетелю всех, твари всякия Создателю»
- за народ, Иерусалим, Сион и храм (окончание зиммуна) 345
- за Церковь 346, 410
- кадила
 - — «Кадило приносим пред Тобою, Господи Боже наш» 116–117
 - — «Кадило Тебе приносим, Христе Боже наш» 169¹
- катапетасмы 277¹ *см. также* молитва литургии св. Григория Богослова «Никтоже достоин»
- киддуш (прославления святости Бога) 296, 307, 314, 373–374, 395
- Климентовой литургии (VIII книги «Постановлений апостольских») 351, 368; *см. также* ИУ
- — благодарственная по причащении 378
- — возношения 381
- — главопреклонная 378, 381
- — «Да милостивно призриши» 376
- — об оглашенных 378
- — о верных 378
- — перед преломлением хлеба 378
- литургии ап. Иакова; *см. также* ИУ
- — «молитва завесы» 379
- литургии (литургийные) св. Василия Великого 279, 378; *см. также* ИУ
- — «Благодарим Тя, Господи Боже наш» (благодарственная по причащении) 379
- — «Благодарю Тя, Господи Боже мой, яко не отринул мя еси грешнаго» (благодарственная по причащении) 379
- — «Благословляяй благословящая Тя, Господи» (заамвонная молитва; *см. также*) 25, 105, 380
- — «Боже, Боже наш, небесный хлеб» 103, 116
- — «Боже наш, Боже спасати» (молитва ко причащению, перед причащением) 378, 379
- — «Вем, Господи, яко недостойне причащюся» 379
- — «Владыко Господи, Иисусе Христе, Спасителю наш» (заамвонная молитва; *см. также*) 380
- — «Владыко Господи, Отче щедрот» (молитва главопреклонная) 378, 379

- — «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш» (молитва возношения, перед возношением агнца) (*предпол. не его*) 25, 378–379
- — «Господи Боже наш, создавший нас» (молитва приношения) 25, 172–173, 334, 378, 379
- — «Исполнися и совершися» (молитва на потребление Святых Даров) 379
- — «Святой Боже, уставивый естество страшных херувимов» (заамвонная молитва; *см. также*) 380
- — «Ты удовли нас Силюю Святаго Твоего Духа» (молитва верных первая) 172
- — «Ты укрепи нас силюю Святаго Твоего Духа» (молитва верных вторая) 172
- литургии св. Григория Богослова; *см. также* ИУ
 - — 1-я (без надписания) 275, 276
 - — 2-я («Молитва по приготовлении святого жертвенника») 275, 276
 - — 3-я («Молитва святого Евангелия») 275, 276
 - — 4-я («Никтоже достоин», молитва катапетасмы *см.*) 275–278; *см. также* молитва «Никтоже достоин»
 - — молитвы целования святых 275
- литургии (литургийные) св. Иоанна Златоуста 378, 383; *см. также* ИУ
 - — главопреклонная 381
 - — «Господи Боже Вседержителю... прими и нас грешных моление» (молитва приношения) 173, 378
 - — «Господи Боже наш, предложи-вый Себе Агнца» 116
 - — заамвонная 381²
 - — об оглашаемых «Господи Боже наш, на высоких живый» 112
 - — «О, всепетая Царице, родившая нам» 385
 - — «Паки, и многажды Тебе припадаем» (молитва верных вторая) 173
- — «Прими, Боже, моление наше» (молитва верных первая) 173
- — проскомидии (по перенесении даров на престол) «Господи Боже, Вседержителю» 112
- литургийные 284, 355; *см. также* молитвы литургии (литургийные) св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста; *см. также* ИУ
 - монаха в пустыне 258–259
 - «Никтоже достоин» 145, 195, 197, 215, 269, 270, 279¹, 435; *см. также* молитвы литургии св. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста; *см. также* ИУ
 - об оглашаемых (оглашенных) 13, 14, 24, 31, 39, 41, 49–50, 53–54, 111, 112, 381
 - об одержимых от духов нечистых (обуреваемых) 31, 45, 47, 49–50, 381, 438–439
 - об (за) умерших 161, 409–410, 441
 - об Иерусалиме 315; *см. также* ИУ
 - об участвовавших в обряде целования святых 237
 - общие (совместные) 6, 7, 13–14, 33, 40, 76, 105, 133¹, 146, 216–217, 233, 275, 346, 353, 377, 378
 - обычные 89
 - о верных (верных) 3, 14, 21, 24, 31, 104, 109, 112, 165, 381; *см. также* молитвы антифонов, молитвы литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста; *см. также* ИУ
 - о готовящихся к святому просвещению (крещаемых) 57
 - о кающихся (падших) 24, 31, 45, 49–50, 381
 - о начале евхаристического богослужения 31
 - о ниспослании Святого Духа 394; *см. также* моление о ниспослании Святого Духа
 - о поминаемых 164
 - о просвещаемых 49, 53, 381

- — «Владыко Господи Боже наш, призиви рабы Своя ко святому Твоему просвещению» 53
- освящения
- — вайй 112, 259²
- — вина 235
- — даров 7, 426
- — хлеба 235
- — хлеба и вина 235
- особые чина венчания 136
- о содействии усвоению причастниками плодов Евхаристии (у католиков) 338, 339
- о спасительном усвоении святой Евхаристии приступающими к причащению 394
- о том, чтобы Бог соделал молящихся наследниками апостолов и причислил к пророкам 18
- отпуста 21
- патриарха о царе, духовных и государственных чинах 200—201
- перед причащением 427
- перенесения (на перенос) Святых Даров 146, 174
- — «Агнец Божий, вземляй грехи мира» 177
- — «Видеша Тя воды, Боже» 177
- — «Во время славнаго пришествия Твоего» 177
- — «Иже херувимы тайно образующе» 177, 269
- — «Лики архангел и ангел непрестанным гласом» 177
- — «Тебе страшному и незримому» 177—178
- — «Тебя, Христе, от раба Своего Иоанна во Иордане крестившагося» 177
- «по насыщении» 20, 234; *см. также* евхаристическая
- по окончании евангельского чтения 36
- по причащении монахов «Прях Тело Твое честное и Кровь твою честную» 260
- «Посетивый нас милостями и щедротами» 275¹
- по совершении обряда целования святых «Яко хвалю и поклоняемо имя Твое» 240—241
- поставления 47
- «предложения» 145
- предстоятеля 146, 411
- приношения (проскомидии) 114, 164—165, 172—173; *см. также* молитвы литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста; *см. также* ИУ
- — тайная священника перед престолом 196
- при святом крещении «Велий еси, Господи» 272, 348
- протесиса «Боже, Боже наш, небесный хлеб пищу всему миру» 116—117, 169¹
- св. Василия Великого 24—25, 273, 382, 392; *см. также* ИУ
- — главопреклонная 381
- — «Дай, Господи, силу и покров» 365
- — древние 104; *см. также* молитвы антифонов
- — евхаристические 351, 352, 354
- — заамвонная 104, 105
- — «Никтоже достоин» 279¹
- св. Ефрема Сирина 261; *см. также* ИУ
- св. Иоанна Златоуста 273, 382; *см. также* ИУ
- — «Благодарим Тя, Владыко Человеколюбче» (молитва благодарственная по причащении) 381⁽²⁾
- — главопреклонная 380—381
- — «Господи Боже, Вседержителю, едине Святе» (молитва приношения) 380
- — евхаристические 351—353, 380, 382
- — «Никтоже достоин» 279¹
- — «Тебе предлагаем живот наш» (молитва перед причащением) 380
- св. Климента Римского 313; *см. также* ИУ

- св. Сарациона Тмиутского; *см. также* ИУ
- — благодарственная 378
- — «Да придет, Боже правды» 376
- — на раздробление хлеба 378
- — руковозложения для народа 378
- совершительная 431–433
- сослужащих за царя и патриарха 201
- «Спаси люди Твоя, Господи, и благослови достояние Твое» 237
- «герзаясь совестью» 236, 237
- трех антифонов 103–104, 131
- трехсуточная в споре ариан и православных (моление) 58–59; *см. также* ИУ
- Трисвятого *см.* Трисвятое
- «троих» (зиммун) 298–299, 301–303, 307, 313, 315, 318, 321, 328, 345
- «Троице святая, призри с небесе и виждь» 129
- «Ублажи, Господи, благоволением Твоим» 199
- утренние христиан 346
- хиротонии во епископа 20
- хлебоблагословения на всенощном бдении 112
- ходатайственные 385, 406
- «Царю Небесный, вождю мудрости» 195, 209
- Шемы (евр. религ. практика) 320²
- эпохи св. Василия Великого 103–104, 378 (восточные); *см. также* ИУ
- эпохи св. Иоанна Златоуста 103–104; *см. также* ИУ
- монастырь(и) 98, 99, 101, 128¹, 198, 250, 256, 438–440; *см. также* Лавра
- афонские 212
- — афонские греческие 115
- — Афанасия Афонского, преп., лавра 21
- — Афонский Ватопедский 212
- — Афонский Дохиарский 202
- — Афонский Есфигменский 115
- — Афонский Иверский 202
- — Афонский Пантелеимонов русский 75, 115, 127, 212
- Богородицы Пречистой Успенская обитель русская 205
- Богородицы Пресвятой Одигитрии в Россано (греческий) 105, 241, 245, 271
- «Древняя Петра» 90–92
- Василия Великого, св., Папский в Риме 178
- Венедикта Нурсийского, преп., в Монте-Кассино (Монтекассинский) 9, 10
- Гептастом (Семиустная) лавра 256, 259
- Дия, св. *см.* Константинопольские
- Евсторгия, близ Сиона 254
- Евфимия, преп., киновия 256; *см. также* ИУ
- Екатерины, св., Синайский 389
- женские в Испании 11
- Заннова киновия 256
- Каталламона лавра 254, 255
- Кастеллий, киновия 256
- Крестный (Святого Креста) Иерусалимский 74, 88
- Иосифо-Волоколамский 205
- Иоанна, св., Смирнский на Патмосе 47, 113
- итало-греческий в Мили 112
- келиотские 248
- киновия (киновияльные, общежительные) 248, 250, 254–259, 262
- Константинопольские
- — Дия, св. 100
- — Евергетидский *см.* Типикон
- — женский 100
- Марии, св., в Ареццо 9
- Михаила Архистратига (на горе преп. Авксентия) 194
- Новая Лавра преп. Саввы Освященного 256
- палестинские 248, 254–257
- Пантелеимона, вмч., *см.* Афонский
- Пещерная киновия 256
- Саввы Освященного, преп. Великая Лавра 75, 131, 176, 186–187, 255–261, 264; *см. также* ИУ

- Сарациона Тмуитского монашеская община 22; *см. также* ИУ
- Святого Града (Иерусалима), монастыри около 250
- Свято-Спасителей в Мессине 186, 241
- Сийский Антониев 204
- Синайский *см.* Екатерины, св.
- Смирнский *см.* Иоанна, св.
- Схолариева киновия 256
- Троице-Сергиева лавра 206; *см. также* ИУ (Сергий Радонежский, преп.)
- Фаранская лавра 253–254
- Феодосия, преп. 256, 264; *см. также* ИУ
- Феоктиста, преп., киновия 256; *см. также* ИУ
- Харитона, преп. 264
- Хузивская лавра Пресвятой Богородицы 255
- монахи (монашество, монашествующие) 10, 11, 98, 248–265, 389, 393, 440–441

Непорочны 204

Обитель *см.* Лавра, монастырь освящение

- антиминос 238
- вина 3, 7, 76, 235, 339, 341, 346, 426
- воды 7, 336–337
- даров (Евхаристических Даров) 7, 25, 167, 170сн., 215, 234, 339, 342, 344, 377, 378, 391, 393, 424–426, 429–432
- престола 167, 209
- участников целования святых 241
- хлеба 3, 7, 76, 235, 339, 341, 346, 411, 426
- храма 167, 209
- царских одежд и знаков отличия 53²
- человека Духом Святым в таинстве крещения 61

Панихида 95, 241

паремия(и) 39, 119, 158, 204, 209

- пассовер (*англ.* passover) *см.* еврейская пасхальная трапеза; *см. также* ИУ
- Пасха (новая, Христова) 44, 63, 162, 167, 175, 294–296, 304, 312, 345
- «Пасха страдания» 149, 151, 175, 188, 292, 305
- пасха еврейская (ветхозаветная, иудейская, пассовер) 149, 175, 188, 207, 291–297, 303
- полунощница 188, 207
- префацио 26, 328–330, 340, 346, 355, 357, 362, 368, 375, 401, 407, 410–412, 432, 443
- причастен (причастный стих)
 - «Вечери Твоя тайныя днесь» 182, 183; *см. также* гимн
 - «Вкусите и видите» 182
 - «Воста яко спя Господь» (новый) 187
 - «Телом Божественной трапезы» 182–183
 - «Хвалите» (древний) 187
 - «Чашу спасения» 68
- причащение
 - в Армянской Церкви 270, 274, 382; *см. также* Евхаристия; ИУ
 - мирян (народа) 4, 6, 7, 146, 166, 378
 - молоком (а также хлебом и водой и Святой Кровью) 225–226, 228, 229
 - новобрачных 134
 - самопричащение 259, 260¹, 261
 - св. Василия Великого 25; *см. также* ИУ
 - Святых Таин (Евхаристических Даров) 28, 49, 76, 77, 137сн., 146, 179–181, 211, 237, 241, 258–260⁽¹⁾, 272, 288, 312, 331, 335, 336, 348, 378, 379, 413–421, 436–442
 - священнослужителей 4, 306, 378
- прокимен 38–39, 89, 108, 122, 158–160; *см. также* антифон
 - «Буди имя Господне благословено» 208
 - «Господь крепость людям» 68
 - «Господь пасет мя» 38, 158
 - «Ныне воскресну, глаголет Господь» 208

- «Хвали, Иерусалиме, Господа» 209;
см. также ИУ
- прошение(я) 17¹, 88, 104, 111, 162; см.
также лития
- «Господи Вседержителю, не хотяй
смерти» 111
- диаконские 112
- «Заступи, спаси, помилуй» 112–114,
196
- молитвы Деинцепс
- — об апостолах 18
- — о епископе 18–19
- — о пророках 18
- молитвы об оглашаемых (диако-
нское) 31
- «О благоверных царях наших» 56
- «О благорастворении» 111
- «О благочестивейших и богохрани-
мых» 107, 109
- «Об отце и епископе» 107, 109, 111
- «О вселенском устроении и благо-
стоянии святых Церквей» 56
- «О всех требующих» 111
- «О избавитися и покорити» 111
- «О избавитися нам» 106, 107, 109, 113
- «О избавлении душ наших, и о еже» 56
- «О мире всего мира» 107, 109, 242–243
- «О милости и мире» 111
- «О небесной жизни и помиловании
от Бога... католикоса Картли Симо-
на» 238
- «О пособити и покорити под нозе их
всякаго» 111
- «О предложенных и освящаемых»
113
- «О предложенных честных дарех»
145, 195, 196
- «О принесенных и освященных че-
стных Дарех» 334
- «О приходивших и приходящих хри-
стианах поклониться» 239, 242
- «О свышнем мире» 107, 108
- «О святем храме сем» 111, 113
- «О Святем граде Христа Бога нашего
(Бога нашего)» 242, 243
- «О святой обители сей» 243
- «О спасении и помощи преподобно-
му отцу нашему» 242
- «Паки и паки» 113
- «Помилуй нас, Боже, по велицей» 111
- «Помолитесь, оглашаемые» 50
- «Пресвятую, Пречистую» 112–113
- «Рцем вси» 108, 111
- Седален(ьны) 191
- «Гроб Твой, Спасе» 188
- Серафимская песнь (Серафимский
гимн) 70, 181, 307, 321, 328, 329, 340,
343, 395–396, 432; см. также гимн
«Свят, свят, свят»
- славословие 16, 68, 69, 89–91, 95, 99,
104, 108, 121, 127–129, 132–133, 259,
395, 443–444
- бераках (благословения еврейские)
15, 296–297, 302, 328; см. также ИУ
- Богу 61, 62, 163, 180, 431
- великое 127, 128, 204–207
- вседневное 17
- конечное 16
- малое 89
- утреннее 161
- стихира(ы) 70, 176, 177 191
- «Воскресение Твое, Христе Спасе,
ангели поют на небесех» 208
- «Да молчит всякая плоть человека»
(литургии Великой Субботы) 188,
191–193, 211–212; см. также гимн(ы)
- «Днесь благодать Святаго Духа нас
собра» 262
- «Днесь Владыка твари» 192
- «Днесь неприкосновенный сущест-
вом» 192
- евангельские 79
- на «Господи, воззвах»
- — «Вся тварь изменяешся страхом»
(1-я вечерни Великой Пятницы)
190–192
- — «Днешний день тайно великий
Моисей» (славник вечерни Великой
Субботы) 190–192; см. также ИУ
- — «Душеполезную совершивше Че-
тыредесятницу» 261

- — за славником в пятницу Недели вайи 261
- — «Людие злочестивии и беззаконнии» (2-я вечерни Великой Пятницы) 190–192
- — «О, како беззаконное сонмище» (славник вечерни Великой Пятницы) 190–192
- на стиховне
- — «Вся тварь изменяшеся страхом» (1-я вечерни Великой Пятницы) 190–192
- — «Господи, восходящу Ти на крест» (славник утрени Великой Пятницы) 190–192
- — «Людие злочестивии и беззаконнии» (2-я вечерни Великой Пятницы) 190–192
- — «Тебе одеющагося светом яко ризою» (на «Слава, и ныне» в Великую Пятницу) 190–192
- на хвалитех
- — «Днесь содержит гроб» (1-я в Великую Субботу) 190–192
- — «Днешний день тайно великий Моисей» (славник в Великую Субботу) 190–192
- — «Приидите, видим живот наш во гробе лежащ» (3-я в Великую Субботу) 190–192
- — «Проси Иосиф тело Иисусово» (4-я в Великую Субботу) 190
- — «Что зримое видение» (2-я в Великую Субботу) 190–192
- на часах 202
- «Преблагословенна еси, Богородице Дева» 205
- «Приидите, людие, Трипостасному Божеству поклонимся» (в день Святой Троицы) 79
- самогласны
- — воскресных служб Великого поста 191
- — «Днесь ад стена вопиет: уне мне бяше» (вечерни Великой Субботы) 189
- — «Днесь ад стена вопиет: пожерта бысть моя держава» (вечерни Великой Субботы) 190
- — «Днесь ад стена вопиет: разрушися моя власть» (вечерни Великой Субботы) 190
- «Светися, светися, Новый Иерусалиме» 208–209; *см. также* ИУ
- Тайная вечеря 117, 150, 153, 181, 183, 211, 216, 226, 288, 291–295, 300–310, 314, 315, 341, 411, 413, 418, 432–435; *см. также* пасхальная вечеря
- тефиллах *см.* молитвы утренние евреев; *см. также* ИУ
- Типикон (Устав) 73, 81, 188, 206, 207, 257, 261
- Великой константинопольской церкви (храма Святой Софии Премудрости Божией) 67–69, 74, 75, 87–88, 96, 99, 101, 113, 117, 120, 135, 136, 182, 183, 187, 193; *см. также* ИУ
- греческий 202; *см. также* ИУ
- древнейшие 74, 88
- Иерусалимской Церкви (иерусалимские) 193, 207, 383; *см. также* ИУ
- итало-греческого монастыря в Мили 112
- Константинопольского Евергетидского монастыря 74, 111, 117, 119–121, 123
- монастыря Архистратига Михаила на горе преп. Авксентия 194
- печатные 206
- преп. Саввы Освященного 188, 194; *см. также* ИУ
- рукописные афонских греческих монастырей 115; *см. также* ИУ
- св. Василия Великого 271; *см. также* ИУ
- Святогробский 182, 264
- Свято-Спасителя монастыря в Мессине 186
- собора в Бово (Калабрия) 112
- Студийский 205; *см. также* ИУ (Феодор Студит, преп.)

- Филофеевский 212–213; *см. также* ИУ трапеза
- вечерняя 312, 317–319
- вседневная 313
- Господня 116, 117, 192, 291, 303, 305, 313; 442–443; *см. также* Евхаристия
- пасхальная
- — еврейская (пассовер) 291, 296–298, 300–301, 303, 313; *см. также* ИУ
- — (новозаветная) 151, 184, 292
- праздничная (шабурах) 291, 293, 313
- субботняя еврейская 313; *см. также* ИУ
- Триодь
- венецианская 284
- греческая 282
- иерусалимские 177
- постная 8, 191, 207
- рукописи ЛПБ (Порфирьевское собрание) 176–177; *см. также* ИУ
- современные 177, 284
- студийские (времен Феодора Студита) 177; *см. также* ИУ
- Трисвятое (гимн «Святой Боже», ектения из нескольких прошений с надписанием «Этисис Трисвятого», молитва Трисвятого, Трисвятая песнь) 57, 59–64, 67–74, 76, 86, 89–90, 95, 101, 107, 108, 111–112, 119, 121, 122, 126–135, 141, 142, 144, 167, 173, 204–206, 211, 395
- Троицен 121
- тропарь(и) 3, 39, 58, 88, 91, 94, 95, 99, 121, 126, 128, 156, 158, 166, 174–177, 260, 261, 264, 275, 401
- Авксентий, преп., творец тропарей *см. ИУ*
- «Ангельския лики Тебе славу» 174
- Анфима 174²
- «Апостолов первопрестольницы» 95
- «Благообразный Иосиф» 195, 196, 198, 199, 212, 213; *см. также* ИУ
- «Благословен еси, Христе Боже наш» 110
- «Благоутробне и долготерпеливе» (Господу, нарочитый) 91
- «Бог Господь» 204
- «Божественно и истинно, Богородице» 89
- «Вечери Твоя тайныя» 187, 194, 211, 397; *см. также* гимн(ы)
- «Вознеслся еси во славе» 110
- «Вознесу Тя, Господи Боже мой» 209–210
- «Вознесыйся на крест волею» 121
- воскресный 117, 122, 124
- «В рождестве девство сохранила еси» 122–124
- «Вышняго освященное» 213
- «Город Богородицы благочестно» 89
- «Город Твой, Господи» 89
- «Господи Боже мой, исходную песнь» 207
- «Да исполнятся уста наша» (отпустительный литургии) 182, 183
- «Да молчит всякая плоть человека» 397; *см. также* гимн(ы)
- «Днесь благоволения Божия преображение» 123
- «Днесь спасения нашего главизна» 122, 123
- дня 132, 397
- «Елицы во Христа крестистеся» 135
- «Иже херувимы тайно образующе» 174
- «Какая темница не имела тебя узником» 95, 97
- «К Богородице прилежно» 90
- «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко» 111, 121
- «Кто Бог велий» 174, 175; *см. также* тропарь «на перенос Святых Даров»
- «Людие предстоят» 174
- «Мати Божия, Пречистая» 91
- «на перенос Святых Даров» (при перенесении Даров) 174², 175, 193; *см. также* тропарь «Кто Бог велий»
- — «Агнец Божий, вземляй грехи мира, днесь жертву приносит Отцу» (в Великий Четверг) 191

- «Лики архангел и ангел непрестанным гласом» (в Неделю мясопустную) 191
- «Тебе страшному и великому» (во все великие праздники) 191–192
- нарочитые 91, 98, 99
- «Непоколебимое основание» 91
- «Образ неизменно человеческий принявший» 123
- «Общее воскресение» 110, 121
- особые 119
- «О Тебе радуется, обрадованная» 91; см. также гимн(ы)
- Пасхального канона Иоанна Дамаскина «О, Пасха велия» (2-й) 306
- «Плоть Господня и кровь» 174
- «Помилуй нас, Господи» (литийный, покаянный) 90, 91
- «Помяни нас, Господи» 121
- «Пославый, Господи, день» 68, 69, 89–90
- праздника 117, 119–122
- «Проблагословенна еси, Богородице Дево» 110
- «Предстательство христиан» 91
- «Преобразился еси на горе, Христе Боже» 111, 121
- «Пречистому образу Твоему» 124
- «Радуйся, благодатная Богородице Дево» 122, 123
- «Рождество Твое, Богородице Дево» 122–123
- «Святейшую херувим» 110
- святого (святых) 117, 174
- — великомученику Феодору Тирону «Великие веры завершения!» 332
- — «Во всю землю» 123
- — святого храма 123
- «Святой Боже, Святой Бессмертный, помилуй нас» 128, 130
- «Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвале» 98
- «Спаси, Господи, люди Твоя» 121
- «Стена непобедимая» 91
- «Страшное и славное» 174
- «Тебе жертву принесем» 174

- «Тогда возложат на алтарь Твой» 213
- 3-го часа «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа» 389–391
- трипеснца Великого Четверга Андрея Критского 296; см. также ИУ
- трипеснца Великой Среды Андрея Критского 295–296; см. также ИУ
- «Тя, стену нерушимую» 91
- «Тя хвалят воинства» 174
- «Удивишася» 174
- храма 124
- «Христос воскрес» 209
- «Что Тебе принесу» 174
- «Чудеса святых Твоих мучеников» 90
- «Яко Живоносец, яко рая» 213

Устав см. типикон

- «Устав Божественных служб» патриарха Филофея 131; см. также ИУ
- утреня 8, 68, 69, 73, 90, 95, 111, 235
- Великой Пятницы 190
- Великой Субботы 204, 206–207
- воскресная 20, 152–153
- пасхальная 207
- 5-й седмицы Великого поста 386

Хаггада 297, 320

халлел 298, 299

— великий халлел 151, 300

Херувимская песнь (Херувимские) см. гимн(ы)

Шабурях см. праздничная трапеза

Энарксис см. богослужение

эпиклезис 328, 332–339, 362², 393, 394, 423

— в анафоре ап. Марка 407–408; см. также ИУ

— в анафоре ап. Фаддея и Мария 339, 346; см. также ИУ

— в анафоре «Двенадцати апостолов» 374, 375

— в анафоре «Завещания» 338, 374

— в анафоре (литургии) ап. Иакова 368, 340–341; см. также ИУ

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> — в анафоре (литургии) св. Василия Великого 362, 391, 394; <i>см. также ИУ</i> — в анафоре (литургии) св. Иоанна Златоуста 377, 391, 394; <i>см. также ИУ</i> — в анафоре св. Ипполита Римского 26, 338–339, 355–356; <i>см. также ИУ</i> — в анафоре св. Сарациона Тмуитского (анафоре Тмуитской Церкви) 339–340, 367; <i>см. также ИУ</i> — восточный 338; <i>см. также ИУ</i> — восходящий 334, 344, 374, 376, 408, | <ul style="list-style-type: none"> 410, 429, 432 — в палимпсесте Монэ 333; <i>см. также ИУ</i> — в посленикейских анафорах 376; <i>см. также ИУ</i> — в римской анафоре 407–408, 410, 432 — Климентовой литургии 338; <i>см. также ИУ</i> — нисходящий 26, 334, 336, 338, 339, 344–345, 355, 356, 376, 408, 429 — Кирилла Иерусалимского, свт. 340; <i>см. также ИУ</i> |
|---|--|



СОКРАЩЕНИЯ¹

Серийные и периодические издания, справочная литература

- БВ** — Богословский вестник (М.)
БТ — Богословские труды (М.)
ЖМП — Журнал Московской Патриархии (М.)
ИАБ — Исихазм: Аннотированная библиография. М., 2004 (указываются номера раздела и библиографического описания)
ПМА — Писания мужей апостольских / Перев. прот. П. А. Преображенского, доп. под ред. А. Г. Дунаева. М., 2003 (всюду указана нижняя пагинация)
Правила Православной Церкви, I–II
 — Правила Православной Церкви с толкованиями *Никодима, еп. Далматинско-Истрийского*. Т. 1–2. СПб., 1911–1912 (М., 1994^P и др.)
ПрТСО — Прибавления к «Творениям святых отцов в русском переводе...» (СТСЛ; М.)
ПС — Православный собеседник (Казань)
ТКДА — Труды Киевской духовной академии (Киев)
ХЧ — Христианское чтение (СПб.)
AASS — Acta sanctorum quotquot toto in orbi coluntur... / Ex Latinis et Graecis... monumentis collegit... I. Bollandus etc. ¹Antverpiae; P., etc. 1643–1931 (Bruxelles, 1965^r)
AB — Analecta Bollandiana (Bruxelles)
BHG — *Halkin Fr. Bibliotheca hagiographica Graeca*. Brux., 1957 (Subsidia hagiographica; 8a); *Auctarium*. Bruxelles, 1969 (Subsidia hagiographica; 47); *Novum auctarium*. Bruxelles, 1984 (Subsidia hagiographica; 65)
CPG — Corpus Christianorum. Clavis patrum Graecorum / Cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols. Vol. I, 1983 (№ 1000–1924); II, 1974 (№ 2000–5197); III, 1979 (№ 5200–8228); IV, 1980 (Concilia: № 8500–9444; Catenae: № C 1–179)
CPGS — CPG + Supplementum / Cura et studio M. Geerard et J. Noret, adiuvantibus F. Glorie et J. Desmet. Turnhout: Brepols, 1998
CPL — Corpus Christianorum. Series Latina. Clavis patrum Latinorum... / Commode recludit E. Dekkers... praeparavit et iuvit A. Gaar. Editio tertia aucta et emendata. ³Steenbrugis: Brepols, 1995
CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium (P.; Louvain)
Mansi — *Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...* Florentiae; Venetiis, 1759–1798 (Т. 1–31); etc.
OCA — Orientalia Christiana Analecta (R.)
OCP — Orientalia Christiana Analecta (R.)

¹ Не включены стандартные сокращения, слова с опущенными flexиями и сокращения, принятые в «Православном церковном календаре».

- PG — Patrologiae cursus completus <...> Series Graeca posterior <...> / Accurante J.-P. Migne. Vol. 1–161. [Parisiis,] 1857–1866 (Bruxelles^f; 'Αθήναι^f)
- PL — Patrologiae cursus completus <...> Series prima [Latina] <...> / Accurante J.-P. Migne. Vol. 1–221. Parisiis, 1844–1864
- SC — Sources chrétiennes (P)
- TLG — Thesaurus linguae Graecae, electronica versio E (CD-ROM). Номера описаний согласно TLG Canon, bibliography...
- TLG* — Thesaurus linguae Graecae, addenda ad electronicam versionem E, on-line only (<http://www.tlg.uci.edu/>)

Города и монастыри

- К. — Киев
- Л. — Ленинград
- М. — Москва
- Серг. П. — Сергиев Посад
- СПб. — Санкт-Петербург
- СТСЛ — Свято-Троицкая Сергиева Лавра
- L. — London
- NY — New York
- P. — Paris
- R. — Roma

Прочие условные обозначения

- ИУ — именной указатель
- ПУ — предметный указатель
- пер. — перевод
- р. п. — русский перевод
- 4¹ — упоминание на странице (4) только в сноске (1)
- 6⁽¹⁾ — упоминание и на странице (6), и в сноске (1)
- 170сн. — упоминание на странице (170) только в сноске, продолжающейся с предыдущей страницы
- 170(сн.) — упоминание и на странице (170), и в сноске, продолжающейся с предыдущей страницы
- 1901² — год (1901) повторного (² — в данном случае второго) издания
- р — репринт
- г — gerint
- п — переиздание
- * [] — астериск обозначает, что автором допущена ошибка (обычно в сносках при ссылках на первоисточники); правильное указание приводится в квадратных скобках
- [] — редакционные вставки в текст (при первом издании в БТ и в настоящем издании)
- (... — Н. У.) — дополнения Н. Д. Успенского в цитируемых им текстах

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (диакон М. С. Желтов)	V
Н. Д. Успенский.	
ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ: ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ	
ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ГЛАВА ПЕРВАЯ. ЛИТУРГИЯ ДО ШЕСТОГО ВЕКА (условно)	6
ГЛАВА ВТОРАЯ. АНТИФОНЫ, МАЛЫЙ ВХОД И ТРИСВЯТОЕ	74
Источники исследования	74
Антифоны, Малый Вход и Трисвятое	76
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ВЕЛИКИЙ ВХОД	145
Ранние иерусалимские источники	147
Константинопольские источники	160
Херувимская песнь	173
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ЦЕЛОВАНИЕ СВЯТЫХ (ПОЦЕЛУЙ МИРА)	215
ГЛАВА ПЯТАЯ. ИЗ ИСТОРИИ МОЛИТВЫ «НИКТОЖЕ ДОСТОИН»	269
Молитва по приготовлении Святого Жертвенника	276
Молитва Святого Евангелия	276
Молитва Катапетасмы	277
АНАФОРА: ОПЫТ ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА	
ПРЕДИСЛОВИЕ	287
ГЛАВА ПЕРВАЯ. ЕВХАРИСТИЯ В ВЕК АПОСТОЛЬСКИЙ	291
ГЛАВА ВТОРАЯ. АНАФОРА В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД	311
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. АНАФОРА ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО, ИОАННА ЗЛАТОУСТА И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ	351
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЕВХАРИСТИИ И ВОЗ- НИКНОВЕНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ РАСХОЖДЕНИЙ	413
СПРАВОЧНЫЙ АППАРАТ	
Указатель цитат из Священного Писания	449
Указатель произведений древних авторов	455
Апокрифы	455
Сочинения древних авторов	455
Канонические тексты	474
Жития святых	477
Цитированная литература	479
Именной указатель	493
Предметный указатель	517
Сокращения	537

Николай Дмитриевич Успенский
ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТУРГИЯ:
ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
Религиозно-просветительское издание

Редактор *М. И. Крапивин*
Младший редактор *Н. В. Ивкина*
Технический редактор *З. С. Кондрашова*
Корректоры *А. Б. Григорьев, М. Н. Недзельский*
Верстка *И. И. Покидова*

Подписано в печать 23.08.2006. Формат 60 x 90/16. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Физ. печ. л. 37,0. Тираж 3000 экз. Заказ № 0613250.

Издательский Совет Русской Православной Церкви.
119435, Москва, Погодинская ул., д. 20, корп. 2.

Отдел реализации: (495) 246–20–85

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97



В серии
«ЛИТУРГИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА»
готовится к изданию третий том трудов

Н. Д. Успенского
«СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ»

В первый раздел «Православная литургия: историко-богословские исследования» войдут следующие статьи:

- Тайная вечеря и трапеза Господня
- Молитвы Евхаристии святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого в чине православной литургии
- Литургия Преждеосвященных Даров: историко-литургический очерк
- Спасаящие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужениях и Таинствах
- О служении двух литургий
- К вопросу о «Православной литургии западного обряда»
- Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке
- Участие верных в истории русского богослужения до Петра Великого

Во второй раздел «Праздники. Тексты. Устав» войдут статьи:

- История и значение праздника Рождества Христова
- Святая Четырдесятница: историко-литургический очерк
- Чин Воздвижения Креста
- Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике
- Святой Роман Сладкопевец и его кондаки
- Устав пения тропарей и кондаков по входе на литургии
- Еще несколько слов «О пении на утрене Недели крестопоклонной ирмосов Пасхального канона»
- Богослужебные отпусы

В ИЗДАТЕЛЬСКОМ СОВЕТЕ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

вышла книга

**«БОГОСЛОВИЕ И ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ:
Аннотированный указатель статей
центральных периодических изданий
Русской Православной Церкви
(1947–2000)»**

Указатель является одним из первых после 1917 г. опытов составления систематической библиографии православных публикаций, учитывает статьи на русском языке в 24 периодических изданиях учреждений Русской Православной Церкви за период с 1947 по 2000 г., содержит 3 196 позиций, вспомогательные указатели: именной, предметный, учтенных изданий и сокращений.

Издание адресовано священнослужителям, преподавателям богословских и церковно-исторических дисциплин, специалистам в гуманитарных областях, библиотечным работникам, всем читателям православной литературы.

