



Совместный научно-издательский проект
Синодальной Библейско-богословской комиссии
Русской Православной Церкви,
Культурного центра «Духовная библиотека» (Москва)
и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

*Печатается по благословию
Митрополита Волоколамского ИЛАРИОНА,
Председателя Синодальной Библейско-богословской комиссии
Русской Православной Церкви*

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Рене Борнер

Византийские толкования
VII—XV веков
на Божественную литургию



Москва

Издательство ПСТГУ

Культурный центр «Духовная библиотека»

2015

УДК 27-5
ББК 86.37
Б82

René Bornert o. s. b.

LES COMMENTAIRES BYZANTINS
DE LA DIVINE LITURGIE
DU VII^e AU XV^e SIÈCLE
INSTITUT FRANÇAIS
D'ÉTUDES BYZANTINES
PARIS
1966

Книга издана при финансовой поддержке Фонда «Kirche in pot»

Перевод с французского: *Анастасия Гояль*
(под редакцией *свящ. Михаила Желтова*)

Дизайн обложки: *Ирина Свиридова*

*При создании обложки использована
миниатюра из Афонской книги образцов конца XV в.
«Причащение апостолов»*

Борнер Р.

Б82 **Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию / Рене Борнер.** — М.: Изд-во ПСТГУ; Культурный центр «Духовная библиотека», 2015. — 384 с.

ISBN 978-5-7429-0980-4

В совершении Божественной литургии, как и в иконопочитании, византийская Церковь проявила свою душу. Однако литургия — это больше, чем совокупность обрядов и формул, завещанных Преданием. Для Византии, наверное, больше, чем для какой-либо другой страны, литургия — это прежде всего жизнь.

Совершение Божественной литургии действительно определяло религиозный облик христианских народов, следующих византийскому обряду, и оно запечатлело в них особую черту, которая отличает эти христианские сообщества от всех других. Эта подчеркнута литургическая духовность породила обширную литературу, памятники которой можно объединить общим заглавием «Толкования на Божественную литургию». Упомянутый жанр остается малоизученным и малоизвестным. Книга, которую мы выносим на суд читателя, имеет цель заполнить этот пробел.

УДК 27-5

ББК 86.37

ISBN 978-5-7429-0980-4

© Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015

© Культурный центр «Духовная библиотека»
(для русского издания), 2015

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, которую читатель держит в руках, продолжает серию изданий «Христианское богословие. XX век», осуществляемых в рамках совместного научно-издательского проекта Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви и Культурного центра «Духовная библиотека».

Исследование Рене Борнера имеет большое значение для развития православного богословия. В нем автор воссоздает и осмысливает важнейшую духовную традицию Византии – традицию мистических и символических толкований Божественной литургии. Он прослеживает истоки этой традиции в творениях древних Отцов Церкви, а затем подробно останавливается на каждом из наиболее известных византийских литургических комментариев.

Хотя традиция символических литургических толкований оказала большое влияние на миросозерцание православных христиан в Средние века, в современной научно-богословской литературе крайне редко можно встретить попытки ее систематического изучения. Поэтому книга Рене Борнера, несмотря на отдельные неточности в характеристике некоторых источников, остается весьма полезной и сохраняет свою научную значимость.

В то же время книга Борнера – это не только академическое исследование, которое может быть интересным лишь специалистам. Это также опыт богословского размышления. Сказанное Борнером о различных путях созерцания и восприятия вечной тайны христианства побуждает нас вновь задуматься над давно знакомыми текстами и увидеть в них ранее не замеченную глубину. Поэтому книгу можно рекомендовать не только литургистам, патрологам и историкам Византии, но и всем, кто стремится открыть для себя сокровища древней церковной традиции.

Председатель
Синодальной библейско-богословской комиссии
Русской Православной Церкви
Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

Посвящается преподобнейшему отцу настоятелю
и монахам Клервосского монастыря

Книга Рене Борнера «Византийские толкования VII—XV веков на Божественную литургию» посвящена одной из ключевых тем православной духовности — переживанию и осмыслению византийцами евхаристического чина и, шире, церковного богослужения как такового. Восприятие литургии как глубоко символического действия было настолько свойственно средневековому восточному христианству (как, впрочем, и западному — хотя и в несколько ином ключе), что в византийских рукописях символические литургические комментарии представлены значительно более широко, чем богословские рассуждения о таинстве Евхаристии как таковом¹. В современном православном мирозерцании традиция символических толкований литургии уже не только не занимает того же места, что в Средние века, но и начинает подвергаться забвению², однако как для органичного

¹ Обзор последних см. в коллективной статье «Евхаристия» из «Православной энциклопедии» (М., 2008. Т. 17. С. 533–695).

² Или оценивается и вовсе негативно — так, прот. А. Шмеман полагал, что необходимо уйти от этой традиции, для того чтобы пережить «в некотором смысле духовное освобождение» (a kind of spiritual liberation — *Schememann A. Symbols and Symbolism in the Orthodox Liturgy // Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects. Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday / D. J. Constantelos, ed. Brookline (MA), 1981. P. 91–102*). В других работах Шмеман высказывал аналогичное отношение к традиции символических толкований литургии, а в своих «Дневниках» прямо отозвался о них как о «духовном убожестве»: «Чтение вчера книги R. Bornert о византийских литургических комментариях (в связи с лекцией для Dumbarton Oaks). Лишний раз убеждаюсь в своей отчужденности от Византии, если не в некоей даже враждебности к ней. В Библии — “масса воздуха”, в Византии какой-то вечно “спертый воздух”. Все тяжеловесно, и все как-то изнутри неподвижно, окаменело. И, как только спускаешься с “высот” — Палама и др., немножко глупо. Комментарии к Литургии Германа Константинопольского — это какое-то духовное убожество... Нагромождение символов, пустых объяснений, липкого “благочестия”. Дьяконы — ангелы; пресвитеры — Авраам, Исаак и Иаков и т.д. Зачем все это нужно...» (*Шмеман А., прот. Дневники (1973–1983)*. М., 2005. С. 452).

восприятия духовного наследия Византии, так и для его адекватной оценки знание этой традиции — необходимо.

Но даже просто познакомиться с текстами византийских литургических комментариев современному русскоязычному читателю будет весьма непросто. Единственное собрание русских переводов этих комментариев вышло в середине XIX века³ и с тех пор полностью не переиздавалось (не говоря уже о том, что существующие переводы комментариев на русский язык в большинстве своем — слишком неточны, а некоторые комментарии доньше остаются и вовсе непереведенными). Невелико в отечественной историографии и число научных работ об этих комментариях. После серии блестящих публикаций Н. Ф. Красносельцева, одного из самых значительных литургистов своего времени⁴, русскоязычные исследователи обращались к этой теме лишь спорадически.

В западной науке тема византийских литургических комментариев поднималась рядом ученых, но представляемая ныне русскоязычному читателю книга Борнера выделяется среди прочих публикаций своим универсальным характером — это единственная попытка рассмотреть традицию византийских толкований на Божественную литургию во всей ее полноте⁵. Борнер начинает свое изложение

³ Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855–1857. Т. 1–3.

⁴ *Красносельцев Н. Ф.* «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII в.: Библиографический обзор // Православный собеседник. Казань, 1878. Вып. 2. С. 142–183; *он же.* Памятник древнерусской письменности, относящийся к истории нашего богослужения в XVI в. // Там же. 1879. Вып. 2. С. 93–108; *он же.* Объяснение литургии, составленное Феодором, епископом Андидским: Памятник византийской литературы XII в. // Там же. 1884. Вып. 1. С. 370–415; *он же.* Древние толкования литургии как источник ее истории // *Он же.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки... Казань, 1885. С. 305–375; *он же.* О древних литургических толкованиях // *Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете.* Одесса, 1894. Т. 4. [= Византийское отделение. Т. 2]. С. 119–213; *он же.* Addenda к изданию А. Васильева *Graeco-Byzantina A. Васильева* // Там же. 1899. Т. 7. С. 1–5, 13–18, 98–104.

⁵ Нельзя, впрочем, не упомянуть еще об одной работе обобщающего характера — монографии Ханса Иоахима Шульца (*Schulz H. J.* *Die byzantinische Liturgie: Vom Werden ihrer Symbolgestalt.* Freiburg i. Br., 1964; 3-е изд., переработанное и

с рассмотрения возможных истоков этой традиции, а затем подробно рассматривает содержание ключевых византийских комментариев: «Мистагогии» прп. Максима Исповедника; «Церковной истории», приписываемой перу свт. Германа Константинопольского; «Протеории» Николая и Феодора Андидских; трактатов св. Николая Кавасилы и свт. Симеона Солунского. Помимо анализа богословской стороны комментариев, Борнер обращается и к их значению для истории литургии; разделы о «Церковной истории» и «Протеории» также содержат значительный материал о рукописной традиции этих памятников и об их текстологии⁶.

Не со всеми научными установками и выводами Борнера можно согласиться. Им практически не были проанализированы сирийские толкования литургии, хотя их влияние на византийские было, как представляется современным исследователям, весьма велико. Критике подвергались взгляды Борнера на место, занимаемое трактатом «О церковной иерархии» из «Corpus Aegrepticum» в общей картине развития византийской мистагогической традиции⁷. Аргументы Борнера в пользу авторства свт. Германа I Константинопольского для «Церковной истории», несмотря на их кажущуюся многочисленность, — неубедительны и не перевешивают аргументы против этой атрибуции (главные из которых — ряд противоречий между богословием подлинных произведений свт. Германа и «Церковной истории» и отсутствие имени Германа в ранних списках комментария, о чем пишет и сам Борнер)⁸. В книге совершенно не рассмотрена целая линия византийских комментариев визионерского характера,

дополненное: Trier, 2000), — но она, в отличие от работы Борнера, не посвящена специально литургическим комментариям.

⁶ Необходимо отметить, что уже после выхода в свет представляемой ныне книги Борнер опубликовал в серии «Sources chrétiennes» (№ 4 bis) подготовленный им критический греческий текст Толкования на Божественную литургию св. Николая Кавасилы, также сопровождаемый подробной текстологической справкой (Р., 1967).

⁷ См.: *Hieromonk Auxentios, Thornton J. Three Byzantine Commentaries on the Divine Liturgy: A Comparative Treatment // Greek Orthodox Theological Review. Brookline (MA), 1987. Vol. 32. P. 285–308.*

⁸ См.: *Пентковский А. М. «Иерусалимизация» литургического пространства в византийской традиции // Новые Иерусалимы: Иеротопия и иконография сакральных пространств / А. М. Лидов, ред. М., 2009. С. 58–77.*

хотя их влияние на литургическое богословие и практику православных греков и славян — неоспоримо⁹.

Тем не менее, книга Рене Борнера — вопреки тому, что она была опубликована почти полвека назад, — это все еще крайне важная и актуальная работа. Написанная католиком, она донныне остается одним из ключевых исследований по истории православной духовности. Как и другие переводы, выходящие в серии «100 книг», она, вне всякого сомнения, входит в число самых классических богословских и церковно-исторических монографий XX века.

свящ. Михаил Желтов

⁹ См., напр.: *Zhelтов M. The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought // Issues in Eucharistic praying in East and West: essays in liturgical and theological analysis / M. E. Johnson, ed. Collegeville (MN), 2010. P. 263–306, здесь p. 293–303.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

В совершении Божественной литургии, как и в иконопочитании, византийская Церковь выразила свою душу. Однако литургия — это нечто большее, чем только совокупность обрядов и молитвословий, освященных почтенной традицией. Для Византии — наверное, в большей степени, чем для какой-либо другой страны, — литургия есть, прежде всего, жизнь. Совершение Божественной литургии действительно определяло религиозный облик христианских народов, следующих византийскому обряду, и оно запечатлело в них особую черту, которая отличает эти христианские сообщества от всех других. Эта подчеркнута литургическая духовность породила обильную литературу, памятники которой можно объединить общим заглавием «толкований на Божественную литургию». Упомянутый жанр остается малоизученным и малоизвестным. Книга, которую мы выносим на суд читателя, имеет цель — может быть, несколько амбициозную — заполнить этот пробел.

Наша работа обращена, в первую очередь, к историку, изучающему византийские литературу, литургическую традицию и богословие. Но нам бы хотелось, чтобы она равно послужила и диалогу, и сближению Церквей. Декрет об экуменизме, провозглашенный II Ватиканским Собором, напоминает нам, что в вопросах богослужения и духовной традиции контакт и, будем надеяться, литургическое общение могут осуществиться гораздо проще и быстрее, чем в других областях. Однако необходимо помнить, что мышление и восприятие литургии в Византии и Риме неодинаковы. Литургии свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого сформировали тип христианского народа, отличающийся от того, которому соответствуют римские или галликанские Сакраментарии и *Ordines*. Признание такого различия — необходимое условие для его осмысления. Мы считали бы себя полностью вознагражденными за нашу работу, если бы она соответствовала желанию отцов II Ватиканского Собора. Поэтому единственной целью нашего скромного труда было сделать более «известным, почитаемым, сохраненным, раскрытым» это богатое литургическое и богословское достояние Востока, чтобы

действительно сохранить полноту христианского предания и осуществить примирение между христианами Востока и Запада».

* * *

Настоящее исследование было предпринято и успешно завершено благодаря помощи Dom Henri de Sainte-Marie, аббату Клервосского монастыря, который великодушно уделил нам необходимое время и средства. Поэтому справедливо, что эта работа посвящается ему в знак почтения и сыновней любви.

Также нашей приятной обязанностью является искренняя благодарность глубокоуважаемому Dom Cyprien Vagaggini O.S.B. Он самоотверженно и совершенно бескорыстно руководил этим исследованием, тему которого он сам нам предложил, и согласился принять нашу работу в качестве докторской диссертации на Богословском факультете римского Университета св. Ансельма. Мы приносим нашу благодарность также Dom Emmanuel Lanne O.S.B. и Dom Jean Gribomont O.S.B., которые любезно согласились прочесть наш труд и указать на необходимые исправления.

Мы также выражаем признательность всем специалистам, у которых мы могли консультироваться, за их внимание, советы и содействие. Среди них — Префект Ватиканской библиотеки о. A. Raes S.J., о. R. J. Loenertz O.P. и о. M.-J. Le Guillaie O.P., а также о. J. Darrouzès A.A., предложившие свои ценные замечания и различные дополнения.

Мы также не можем обойти молчанием персонал разных библиотек, в которых нам пришлось работать. Мы особенно благодарим за предупредительное содействие библиотекарей Ватиканской библиотеки, Парижской Национальной библиотеки, Амброзианской библиотеки (Милан), Бодлейской библиотеки (Оксфорд) и библиотеки Британского музея (Лондон); также нельзя не упомянуть и о библиотекаря монастыря Шеветонь, который оказал нам многие ценные услуги.

Мы должны вернуть долг братской благодарности и монахам Клервосского монастыря, которые как предоставили нам поддержку в воодушевлении личным примером, так и оказали помощь в подготовке рукописи и правке гранок.

Наше исследование никогда бы не увидело свет без великодушной поддержки директора Французского института Византийских

исследований о. V. Laurent A. A., который согласился издать нашу работу в серии «Archives de l'Orient Chrétien». Мы охотно повторяем ему все слова благодарности за его вклад в этот труд. Равным образом, мы хотели бы поблагодарить Национальный центр научных исследований за поддержку в издании нашей работы. Пусть каждый, кто нам помогал в подготовке и публикации книги, найдет здесь выражение нашей искренней благодарности за свой вклад.

Монастырь Клерво, 8 сентября 1965 года

БИБЛИОГРАФИЯ

В библиографии отражено актуальное состояние ситуации с изданиями источников и исследованиями, имеющими отношение к мистагогическим толкованиям на евхаристическую литургию византийского обряда. Из трудов, затрагивающих прочие вопросы (история византийской литургической традиции, святоотеческое и византийское богословие, богословие богослужения вообще), здесь отмечены лишь наиболее важные исследования. Шифры рукописных источников приводятся по ходу работы. В библиографии сознательно не приведены ссылки на:

- словари и грамматики греческого языка древнегреческого и византийского периодов;
- каталоги греческих рукописей;
- словарные и энциклопедические статьи (за исключением тех, которые имеют монографический характер).

Публикации тематически классифицированы согласно следующему плану:

I. Список сокращений названий периодических изданий, серий и крупных собраний источников.

II. Издания источников:

1. Мистагогические толкования на Божественную литургию:
 - а) оригинальные тексты;
 - б) переводы.
2. Византийский чин Божественной литургии:
 - а) оригинальные тексты;
 - б) переводы.
3. Важнейшие святоотеческие источники.
4. Сирийские толкования.

III. Исследования:

1. Общие работы.
2. Мистагогические толкования на Божественную литургию.
3. История византийского чина Божественной литургии.
4. Богословие богослужения в целом.

5. Святоотеческое и византийское богословие.

6. Прочие цитируемые или использованные работы.

IV. СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ ПОСТОЯННО ЦИТИРУЕМЫХ ПУБЛИКАЦИЙ.

Сокращения названий библейских книг соответствуют стандарту «Православной энциклопедии»¹.

I. СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ НАЗВАНИЙ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ, СЕРИЙ И КРУПНЫХ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- AC = *Dölger F. J. Antike und Christentum*, Münster i. W., 1929–1941.
 ALW = *Archiv für Liturgiewissenschaft*. Ratisbonne, 1950–.
 ASSS = *Pitra J. B. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*.
 Frascati; Venetia; Paris; Monte-Cassino, 1876–1888.
 Bessarione = Bessarione. *Publicazione periodica di studi orientali per
 l'unione della chiesa*. Roma, 1896–1923.
 BG = *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*.
 Grottaferrata, 1929–.
 Biblica = *Biblica*. Roma, 1920–.
 Biserica = *Biserica ortodoxa romana*, Bucarest, 1882–.
 BKV = *Bardenhewer O., Weyman C., Schermann K. Bibliothek der
 Kirchenväter*. Kempten, 1911–1931.
 BLE = *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Toulouse, 1899–.
 BM = *Benediktinische Monatsschrift*. Beuron, 1919–.
 BZ = *Byzantinische Zeitschrift*. München, 1892–.
 CSCO. SS = *Corpus scriptorum christianorum orientalium*.
Scriptores syri. Paris, 1903–.
 DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.
 Paris, 1907–1953.
 DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*.
 Paris, 1912–.
 DS = *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, 1937–.
 DTC = *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1903–1950.
 EL = *Ephemerides lilurgicae*. Roma, 1887–.

¹В оригинале — Иерусалимской Библии (*Прим. ред.*).

- EO = Échos d'Orient. Paris, 1897–1940.
- ETL = Ephemerides theologiae Iovanienses, Louvain, 1924–.
- GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, 1897–. (*Примечание:* в настоящей работе номера томов будут цитироваться согласно нумерации подсерий, а не серии в целом).
- ГП = Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη, 1917–.
- Irénikon = Irénikon. Amay; Chevetogne, 1926–.
- JDT = Jahrbücher für deutsche Theologie. Stuttgart, 1856–1878.
- JLW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster i. W., 1921–1941.
- JTS = The Journal of Theological Studies. London, 1899–.
- Летопись = Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете: Византийско-славянское отделение. Одесса, 1890–1916.
- LJ = Liturgisches Jahrbuch. Münster i. W., 1951–.
- LTK = Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg/Brsg., 1930–1938. 2-е изд.: 1957–1968.
- Muséon = Le Muséon. Louvain, 1881–.
- NE = Λάμπρος Σ. Νέος Ἑλληνομνήμων. Τριμηνιαῖον περιοδικὸν σύγγραμμα. Ἀθῆναι, 1904–1930.
- NRT = Nouvelle revue théologique. Tournai; Louvain; Paris, 1879–.
- Or Chr = Oriens christianus. Wiesbaden e. a., 1901–.
- OC = Orientalia christiana. Roma, 1923–1934.
- OCA = Orientalia christiana analecta. Roma, 1935–.
- OCP = Orientalia christiana periodica. Roma, 1935–.
- OKS = Ostkirchliche Studien. Würtzburg, 1952–.
- PG = *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca. Paris, 1857–1866. (*Примечание:* в настоящей работе мы будем указывать номера тома, колонки, раздела [A, B, C, D], а в некоторых случаях — и номер строки, отсчитывая от буквы раздела).
- PNB = *Mai A., Cozza-Luzzi J.* Patrum nova bibliotheca. Roma, 1852–1905.
- POC = Proche-Orient chrétien. Jérusalem, 1951–.
- QLP = Questions liturgiques et paroissiales. Louvain, 1921–.
- RAM = Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1921.
- RB = Revue bénédictine. Maredsous, 1884–.
- REB = Revue des études byzantines. Paris, 1943–.
- Rech SR = Recherches de science religieuse. Paris, 1910–.

- Rev SR = Revue des sciences religieuses. Strasbourg, 1921—.
 RHE = Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1909—.
 RHR = Revue d'histoire des religions. Paris, 1880—.
 RAC = Reallexikon für Antike und Christentum.
 Stuttgart, 1950–2006.
 RO = Roma e l'Oriente. Grottaferrata, 1910–1921.
 ROC = Revue de l'Orient chrétien. Paris, 1896–1946.
 RPTK = Realencyclopädie für protestantische Theologie.
 3-е изд.: Leipzig, 1896–1913.
 RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques.
 Paris, 1907—.
 RT = Revue thomiste. Paris, 1893—.
 SC = Sources chrétiennes. Paris, 1942—.
 Scholastik = Scholastik. Freiburg/Brsg., 1926—.
 SLTCP = Slavorum litterae theologiae conspectus periodicus.
 Prague, 1905—.
 SS = *Mai A.* Spicilegium romanum. Roma, 1839–1844.
 SR = *Pitra J. B.* Spicilegium Solesmense. Paris, 1852–1858.
 ST = Studi e testi. Città del Vaticano, 1900—.
 Θ = Θεολογία. Ἀθήναι, 1923—.
 TG = Theologie und Glaube, Paderborn, 1906—.
 Traditio = Traditio. Studies in Ancient and Medieval History,
 Thought and Religion. New York, 1943—.
 TSK = Theologische Studien und Kritiken. Gotha, 1828—.
 TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen
 Literatur. Leipzig; Berlin, 1882—. (*Примечание:* в настоя-
 щей работе номера томов приводятся согласно общей
 нумерации, а не по отдельным сериям).
 TWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
 Stuttgart, 1933–1979.
 VS = La vie spirituelle. Paris, 1919—.
 VS. Sup = La Vie spirituelle. Supplément.
 ZAM = Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik.
 Würzburg, 1926—.
 ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie. Wien, 1877—.

II. ИЗДАНИЯ ИСТОЧНИКОВ

I. Мистагогические толкования на Божественную литургию

а) Оригинальные тексты

- Borgia N.* La 'Εξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario // RO. 1911. Vol. 2. P. 144–156, 219–228, 286–296, 346–354.
- idem.* Il commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione Latina di Anastasio Bibliotecario. Grottaferrata, 1912.
- Brightman F. E.* The Historica Mystagoga and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // JTS. 1908. Vol. 9. P. 248–267, 387–397.
- Combefis F.* Sancti Patris nostri Maximi Confessons opera omnia. Paris, 1675 [здесь — Mystagogia: Т. 2. P. 489–527 = PG. 91. Col. 657–717].
- Cordier B.* Maximi scholia in librum de Ecclesiastica Hierarchia // S. Dionysii Areopagitae Opera omnia. Anvers, 1634. Т. 2. 2-е изд.: Venetia, 1756. P. 51–91 = PG. 4. Col. 116–184. (См.: *Balthasar H. U.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. 2-е изд.: Einsiedeln, 1961. P. 644–672).
- Dobschütz E., von.* Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende // TU. Bd. 18. Leipzig, 1899. S. 107**–114** [= Der liturgische Traktat].
- Doucas D.* Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ ἡ τῶν προηγιασμένων. Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία. Roma, 1526.
- Δουβουνιώτης Κ.* Ἐπιτομὴ τῆς ἐρμηνείας τῆς λειτουργίας τοῦ Γερμανοῦ Α' Κωνσταντινουπόλεως // Θ. 1950. Ν. 21. Σ. 258–268.
- Fronton du Duc.* Germani rerum ecclesiasticarum contemplatio // Bibliotheca veterum Patrum. Paris, 1624. Т. 2. P. 131–166.
- idem.* Sancti Maximi, De ecclesiastica Mystagogia // Ibid. P. 166–197.
- idem.* Nicolai Cabasilae liturgiae expositio // Ibid. P. 200–272 = PG. 150. Col. 368–492.
- Galland A.* Germani archiepiscopi Constantinopolitani Historia ecclesiastica et mystica contemplatio // Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum. Venetia, 1779. Т. 13. P. 203–230 = PG. 98. Col. 384–453.
- Gass W.* Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo.

- Greifswald, 1849. Tl. 2. P. 1–209 [= De vita in Christo] = PG. 150. Col. 493–725.
- Joannou P.* Aus den unedierten Schriften des Psellos: Das Lehrgedicht zum Messopfer und der Traktat gegen die Vorbestimmung der Todesstunde // BZ. 1958. Bd. 51. S. 1–14.
- Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885. С. 23–375 [= Толкование на Божественную литургию, приписываемое свт. Герману Константинопольскому].
- он же.* Одревних литургических толкованиях // Летопись. 1894. № 4. С. 178–257. *Примечание:* см. подготовленное E. Kurtz резюме статьи: BZ. 1895. Bd. 4. S. 617–618.
- Mai A.* Sophronii Palriarchae Hierosolymitani commentarius liturgicus // SR. 1840. T. 4. P. 31–48 = PG. 87γ. Col. 3981–4001.
- idem.* Theodori Episcopi Andidorum brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis // PNB. 1853. T. 6. P. 545–584 = PG. 140. Col. 413–468.
- Milles T.* Sancti Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. Oxford, 1703. P. 325–332 [= Sancti Cyrilli historia ecclesiastica et mystagoga].
- Μόλιβδος Ϊ, Πατρ. Δοσίθεος Ἱεροσολύμων.* Συμεῶν τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης... Τῶν τε ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας διάλογος. Περί τε τοῦ θείου ναοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. Ἀρχιερέων τε καὶ ἱερέων καὶ διακόνων, καὶ τῶν ὧν ἕκαστος τούτων στολῶν ἱερῶν περιβάλλεται. Καὶ περὶ τῆς θείας μυσταγωγίας... Καὶ τελευταῖον περὶ ἱερωσύνης. Ἐν Γασίῳ τῆς Μολδοβίας, 1683 = PG. 155.
- Pétridès S.* Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire // ROC. 1905. Vol. 10. P. 289–313, 350–363.
- Pitra J. B.* Joannis Jejunatoris De sacra liturgia // SS. 1858. T. 4. P. 440–442.
- idem.* Historia mystica Ecclesiae catholicae quam transtulit Anastasius // Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Paris, 1868. T. 2. P. 287–290, 297–298.
- idem.* Excerptum a sancto Germano Constantinopolitano Anastasio Bibliothecario interprete // ASSS. 1884. T. 2. P. 208–210.
- Rocchi A.* Expositionis liturgicae de sacris graece obeundis textus sincerus sancti Patris nostri Germani Patriarchae Constantinopoleos // PNB. 1905. T. 10, pars 2^a. P. 3–28.

[*Sainctes C., de*] Τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία // Λειτουργία τῶν ἀγίων πατέρων. Paris, 1560. P. 145–179.

б) Переводы

Balthasar H. U., von. Die Mystagogie // *Idem.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. 2-е изд.: Einsiedeln, 1961. S. 366–407.

Broussaleux S. Nicolas Cabasilas, La vie en Jésus-Christ. Отдельный оттиск из: *Irénikon.* Amay, 1932. 2-е изд.: Chevetogne, 1960.

Cantarella R. S. Massimo Confessore, La Mystagogia ed altri scritti // Testi cristiani. Vol. 4. Florence, 1931.

Hervet G. Nicolai Cabasilae liturgiae expositio. Venetia, 1548 = PG. 150. Col. 367–491.

Hoch G., Ivanka E., von. Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas. Klosterneuburg; München, 1958.

Hussey J. M., McNulty P. A. Nicholas Cabasilas, A Commentary of the Divine Liturgy, with an Introduction by R. M. French. London, 1960.

Lot-Borodine M. Mystagogie de saint Maxime // *Irénikon.* 1936. Vol. 13; 1937. Vol. 14; 1938.

Sainctes C., de. Sancti Patris nostri Germani archiepiscopi Constantino-politani Rerum ecclesiasticarum consideratio et mystica contemplatio dans Liturgiae sive missae sanctorum Patrum. Anvers, 1560. 2-е изд.: 1562. P. 86–106.

idem. Maximi Monachi De ecclesiastica Mystagogia // *Ibid.* P. 151–157.

Salaville S. Nicolas Cabasilas, Explication de la divine liturgie. Paris; Lyon, 1943. (SC; 4).

2. Византийский чин Божественной литургии

а) Оригинальные тексты

Brightman F. E. Liturgies Eastern and Western, vol. I. Eastern Liturgies. Oxford, 1896.

Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1: Тулικά. Киев, 1895; т. 2: Εὐχολόγια. Киев, 1901; т. 3: Тулικά. Петроград, 1917.

Doresse J., Lanne E. Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint

- Basile. Louvain, 1960. (Bibliothèque du Muséon; 47). См. резюме этой работы в: RHE. 1961. Vol. 56. P. 496–498.
- Engberding H.* Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Münster i. W., 1931.
- Engdahl R.* Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Berlin, 1908.
- Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии свт. Иоанна Златоустого. [Ч. 1.] Казань, 1889. 2-е изд.: 1896.
- Орлов М., прот.* Литургия св. Василия Великого... Первое критическое издание. Санкт-Петербург, 1909.
- Strittmatter A.* «Missa graecorum», «Missa Sancti Johannis Crisostomi»: The Oldest Latin Version of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom // EL. 1941. Vol. 55. P. 2–73.
- Swainson C. A.* The Greek Liturgies chiefly from Original Authorities. London; Cambridge, 1884.
- Τρεμπέλας Π. Ν.* Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935.

б) Переводы

- Meester P., de.* La divine liturgie de Saint Jean Chrisostome. 2-е изд.: Roma; Paris, 1920.
- Mercenier F., Paris F.* La prière des Églises de rite byzantin. Amay, 1937. T. 1. P. 209–287.
- Storf R., Schermann Th.* Griechische Liturgien // BKV. 1912. Bd. 5. S. 205–294.

3. Важнейшие святоотеческие источники

- Ареопагитики* цитируются по 2-му изд. В. Cordier: Venetia, 1755 = PG. 3–4, а также:
- Gandillac M., de, Heil G.* La Hiérarchie céleste. Paris, 1958. (SC; 58).
Нами были также использованы французский перевод: *Gandillac M., de.* Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Paris, 1943, и индексы:
- Daele A., van den.* Indices pseudo-dionysiani. Louvain, 1941.
- свт. Григорий Нисский* цитируется по 2-му изд. Fronton du Duc: Paris, 1638 = PG. 44–46, а также:

- Jaeger W.* Gregorii Nysseni opera. Berlin, 1921; Leiden, 1952—.
- Daniélou J.* La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu. Paris, 1955. (SC; 1 bis).
- свт. Иоанн Златоуст* цитируется по изд. B. de Montfaucon: Paris, 1718—1738. Vol. 1—13 = PG. 47—63.
- Беседы свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея цитируются по изд. F. Field: Cambridge, 1839.
- Огласительные беседы свт. Иоанна Златоуста цитируются по: *Wenger A.* Jean Chrisostome, Huit catéchèses baptismales inédites: Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris, 1957. (SC; 50).
- свт. Кирилл Иерусалимский* цитируется по изд. A. Touttée: Paris, 1720 = PG. 33.
- Климент Александрийский* цитируется по изд. O. Stählin: GCS. Т. 1 (1936), 2 (1939), 3 (1909), 4 (1934/36).
- Ориген* цитируется по изд. GCS.
- Произведения, отсутствующие в GCS, цитируются по отдельным критическим изданиям, а в случаях отсутствия таковых — по изд. Sn. de La Rue, V. de La Rue: Paris, 1733—1759 = PG. 11—17.
- Также использовано изд.: *Schérer J.* Entretien d'Origène avec Héraclide. Paris, 1960. (SC; 67).
- Феодор Мопсуестийский* цитируется по изд. R. Tonneau, R. Devresse R.: Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste: Reproduction phototypique du Ms. Mingana 571, traduction, introduction, index. Città del Vaticano, 1949.
- Различные евхаристические и литургические тексты святоотеческой эпохи* собраны в работе: *Quasten J.* Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima = *Geyer B., Zellinger J., eds.* Florilegium patristicum. Bonn, 1935—1937. Fasc. 7, pars 1—7.

4. Сирийские толкования

- Connolly R. H.* The Liturgical Homelies of Narsai. Cambridge, 1909. (Texts and Studies; 8. 1).
- idem.* Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae. Paris, 1913—1915. (CSCO. SS; 91—92).
- idem.* Abraham bar Lipheh inlerpretatio officiorum. Paris, 1913—1915. (CSCO. SS; 92).
- Connolly R. H., Codrington H. W.* Two Commentaries on the Jacobite Liturgy

by George Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kepha, together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled the Book of Life. London; Oxford, 1913.

Labourt H. Denys bar Salibi, Expositio liturgiae. Paris, 1913. (CSCO. SS; 93).

Rahmani I. E. Sancti Joannis Chrysostomi commentarium super baptismum atque sanctae eucharistiae // I fasti della chiesa patriarcale antiochena. Roma, 1920. P. X–XIII.

idem. Commentarium (ineditum) in mysteria sacra auctore praeclaro Mar Jacobo episcopo Edessae // Ibid. P. XIX–XX.

idem. Epistola Jacobi Edessae in liturgiam eucharisticam // Ibid. P. XXI–XXV.

III. ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Общие работы

Altaner B., Chirat H. Précis de patrologie. Mulhouse, 1961.

Bardenhewer O. Patrologie, Freiburg/Brsg., 1910.

idem. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg/Brsg., 1913–1932. Bd, 1–5.

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.

Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft; 12. Abt., 2. Tl., 1. Bd.).

Ehrhard A. Geschichte der byzantinischen Literatur. Prosaische Literatur, 1: Theologie // *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. 2-е изд.: München, 1897. (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft; 9. Abt., 1. Tl.)

idem. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts. Leipzig, 1937–1938. (TU; 51–52).

Grumel V. La chronologie // *Traité d'études byzantines*, vol. 1. Paris, 1958.

Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Paris, 1926–1935. T. 1–5.

Ortiz de Urbina J. Patrologia syriaca. Roma, 1958.

Sauget J. M. Bibliographie des liturgies orientales. Roma, 1962.

Tatakis B. La philosophie byzantine. Paris, 1949.

Ueberweg F., Gayer B. Die patristische und scholastische Philosophie. 12-е изд.: Tübingen, 1951.

2. Мистагогические толкования на Божественную литургию

Biedermann H. M. Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolas Kabasilas // OKS. 1954. Bd. 3. S. 29–41.

Craig R. N. S. Nicolas Cabasilas: An Exposition of Divine Liturgy // Studia Patristica II. Berlin, 1957. (TU; 64). P. 21–28.

Dalmais J. H. Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine // Studia Patristica V. Berlin, 1962. (TU; 80). P. 277–283.

Dobschütz E., von. Coislianus 296 // BZ. 1903. Bd. 12. S. 534–567.

Drews P. Рецензия на: *Rietschl G.* Lehrbuch der Liturgik // TSK. 1910. Bd. 73. S. 480–488.

Gass W. Symbolik der griechischen Kirche. Berlin, 1872.

Gharib G. Nicolas Cabasilas et l'explication symbolique de la liturgie // POC. 1960. Vol. 10. P. 114–133.

Horn G. La «Vie dans le Christ» de Nicolas Cabasilas // RAM. 1922. Vol. 3. P. 20–45.

Jerphanion G., de. Les noms des quatre animaux et le commentaire liturgique du Pseudo-Germain // Bessarione. 1919. Vol. 35. P. 146–154 = La voix des monuments. Paris, 1930. P. 250–259.

Jugie M. De sensu epicleseos juxta Germanum Constantinopolitanum // SLTGP. 1908. Vol. 4. P. 387–391.

Kattenbusch F. Mystagogische Theologie // RPTK. 1903. Bd. 13. S. 612–622.

Lampen W. Die Eucharistie-leer van s. Maximus Confessor // Studia catholica: Nieuwe Reeks van «De Katoliek». Roermond, 1925–1926. N. 2. P. 373–382.

Laurent V. Le rituel de la proscomidie et le métropolitain de Crète Élie // REB. 1958. Vol. 16. P. 116–142.

Lot-Borodine M. Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle, Nicolas Cabasilas. Paris, 1958.

Popescu-Fierbinti J. Commentariu Liturgie al sf. Gherman I // Biserica. 1948. N. 66. P. 113–153.

Salaville S. Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas // EO. 1936. Vol. 35. P. 129–167.

idem. Studia orientalia liturgico-theologica. Roma, 1940.

- Schultz H. J.* Kultsymbolik der byzantinischen Kirche // *Hammerschmitt E.* Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. Stuttgart, 1962. S. 1–51.
- idem.* Die byzantinische Liturgie: Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Freiburg/Brsg., 1964.
- Steitz E.* Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung // *JDT.* 1864–1868. Bd. 9–13.
- Wunderle C.* Vom Wesen des Christseins: Gedanken zum Werke des Nikolaus Kabasilas «Über das Leben in Christus» // *ZAM.* 1948. Bd. 21. S. 371–386.
- idem.* Sakrament und Erlebnis in der liturgischen Frömmigkeit des östlichen Christentums unter besonderer Bezugnahme auf des Nikolaus Kabasilas († 1371) Werk über das «Leben in Christus» // *LJ.* 1951. Bd. 1. S. 122–137.

3. История византийского чина Божественной литургии

- Antoniadis S.* Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques. Leiden, 1938.
- Baumstark A.* Die Messe im Morgenland. Kempten; München, 1906.
- idem.* Die konstantinopolitanische Messliturgie vor dem IX. Jahrhundert // *Lietzmann H.* Kleine Texte, Tl. 35. Bonn, 1909.
- idem.* Zur Urgeschichte der Chrysoslomosliturgie // *TG.* 1913. Bd. 5. S. 299–313.
- idem.* Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. Freiburg/Brsg., 1923.
- idem.* Trisagion und Qeduscha // *JLW.* 1923. Bd. 3. S. 18–32.
- idem.* Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus // *Or Chr.* 1927. Bd. 24. S. 1–32.
- idem.* Liturgie comparée: Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. 3-е изд., с предисловием Dom B. Botte. Chevetogne, 1953.
- Bernardakis P.* Les ornements liturgiques chez les grecs // *EO.* 1902. Vol. 5. P. 129–139.
- Brinktrine J.* Duae denominationes quibus in liturgiis orientalibus particulae consecratae significantur // *EL.* 1936. Vol. 50. P. 31–35. То же в нем. пер.: *TG.* 1942. Bd. 34. S. 13–214.
- idem.* Ein auffallender Brauch der byzantinischen Messliturgie: Zum Ritus des Zeon // *TG.* 1937. Bd. 29. S. 637–643.
- Capelle B.* Les liturgies «basiliennes» et saint Basile // *Doresse J., Lanne*

- E.* Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile. Louvain, 1960. P. 45–74.
- Clugnet L.* Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque. Paris, 1895.
- Engberding H.* Zum formgeschichtlichen Verständnis des, ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος — ἐλέησον ἡμᾶς // *JLW.* 1930. Bd. 10. S. 168–174.
- idem.* Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Parallelexle, einander gegenübergestellt und mit neuen Untersuchungen zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie begleitet // *Or Chr.* 1937. Bd. 34. S. 213–247.
- idem.* Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomos und ihre Probleme // *Or Chr.* 1955. Bd. 39. S. 33–47.
- idem.* Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomosliturgie // *Or Chr.* 1961. Bd. 45. S. 20–29; 1962. Bd. 46. S. 33–60.
- idem.* Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie // *Or Chr.* 1963. Bd. 47. S. 16–52.
- idem.* Zum besseren Verständnis einer diakonaler Aufforderung des byzantinischen Ritus // *OKS.* 1964. Bd. 13. S. 3–14.
- idem.* Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomostiturgie an die byzantinische Basiliusliturgie // *OKS.* 1964. Bd. 13. S. 105–122.
- idem.* Zur Geschichte der Liturgie der vorgeweihten Gaben // *OKS.* 1964. Bd. 13. S. 310–314.
- Ferrari G.* Εἰλητόν ε ἀντιμήσιον presso i Bizantini // *BG.* 1956. Vol. 10. P. 105–111.
- Gillet L.* Le génie du rit byzantin // *QLP.* 1924. Vol. 9. P. 81–90.
- Grumel V.* L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ Μονογενῆς // *EO.* 1923. Vol. 22. P. 398–418.
- Hanssens M.* Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. Roma, 1930–1932. T. 2, 3, Indices.
- Jacob A.* Une version géorgienne inédite de la liturgie de saint Jean Chrysostome // *Muséon.* 1964. Vol. 77. P. 65–119.
- Janéras V.* La partie vespérale de la liturgie byzantine des présanctifiés // *OCP.* 1964. Vol. 30. P. 193–222.
- Jugie M.* La messe en Orient du IV^e au IX^e siècle. La messe dans l'Église byzantine après le IX^e siècle // *DTC.* 1929. T. 10. Col. 1317–1346.
- Khoury-Sarkis G.* La liturgie de saint Jean Chrysostome et son origine syrienne. Fontenay-le-Gomte, 1962 [отдельный оттиск из журнала L'Orient Syrien. Paris, 1962. Vol. 7. P. 3–68].

- Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926.
- Lubatschivsky M.* Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus: Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie // ZKT. 1942. Bd. 66. S. 20–38.
- Lubeck K.* Die liturgische Gewandung der Griechen // TG. 1912. Bd. 4. S. 793–805; 1913. Bd. 5. S. 441–454.
- Mandalà P. M.* La protesi della liturgia nel rito bizantino greco. Grottaferrata, 1935.
- Matéos J.* Deux problèmes de traduction dans la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome // OCP. 1964. Vol. 30. P. 248–255.
- Meester P., de.* Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome // ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Roma, 1908. P. 245–357.
- idem.* Grecques (Liturgies) // DACL. 1925. T. 6. Col. 1591–1662.
- Ouspensky L.* Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone // *Hammerschmitt E.* Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. Stuttgart, 1962. S. 53–90.
- Peterson E.* ΜΕΡΙΣ: Hostien-Partikel und Opfer-Anteil // EL. 1947. Bd. 61. S. 3–12.
- Pétridès S.* La préparation des oblats dans le rit grec // EO. 1899–1900. Vol. 3. P. 65–78.
- idem.* L'antimension // EO. 1899–1900. Vol. 3. P. 193–202.
- idem.* Le couloir liturgique dans le rit grec // EO. 1901. Vol. 4. P. 321–325.
- Πολάκης Π.* Ὁ ἄμβων // ΓΠ. 1918. Ν. 2. Σ. 202–208, 295–300, 355–361.
- idem.* Ἡ ἀγία τράπεζα ἱστορικῶς καὶ ἀρχαιολογικῶς // ΓΠ. 1919. Ν. 3. Σ. 293–313.
- Puyade J.* Le tropaire Ὁ Μονογενής // ROC. 1912. Vol. 17. P. 253–258.
- Raes A.* Inlroductio in liturgiam orientalem. Roma, 1947.
- idem.* Antimension, tablit, tabot // POC. 1951. Vol. 1. P. 59–70.
- idem.* Le dialogue de la grande entrée dans la liturgie byzantine // OCP. 1952. Vol. 18. P. 38–51.
- idem.* L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome // OCP. 1958. Vol. 24. P. 5–16.
- idem.* L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile // REB. 1958. Vol. 16. P. 158–161.
- idem.* Un nouveau document de la liturgie de saint Basile // OCP. 1960. Vol. 26. P. 401–411.
- Salaville S.* Liturgies orientales: Notions générales. Éléments principaux. Paris, 1932.

- Salaville S.* Liturgies orientales: La messe. Paris, 1942. Vol. 1–2.
- Salaville S., Novack G.* Le rôle du diacre dans la liturgie orientale: Étude d'histoire et de liturgie. Paris, 1962.
- Strittmatter A.* The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar // *EL.* 1933. Vol. 47. P. 329–367.
- idem.* Notes on the Byzantine Synapte // *Traditio.* 1954. Vol. 10. P. 51–108.
- idem.* Ἦνυσται καὶ τετέλεσται // *Traditio.* 1955. Vol. 11. P. 395–400.
- Wilmart A.* La bénédiction romaine du lait et du miel dans l'eucologe Barberini // *RB.* 1933. Vol. 45. P. 10–19.

4. Богословие богослужения в целом

- Casel O.* Das Mysteriengedächtnis der Mess-Liturgie im Lichte der Tradition // *JLW.* 1926. Bd. 6. S. 113–204.
- idem.* Mysteriengegenwart // *JLW.* 1928. Bd. 8. S. 145–224.
- idem.* Das christliche Kultmysterium. 4-е изд.: Ratisbonne, 1960.
- idem.* Neue Zeugnisse für das Kultmysterium // *JLW.* 1936. Bd. 13. S. 96–126.
- idem.* Glaube, Gnosis und Mysterium // *JLW.* 1941. Bd. 15. S. 155–305.
- Dölger F. J.* Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum // *AC.* 1930. Bd. 1. S. 162–183.
- idem.* Der Altar als Sinnbild des Grabes Christi // *AC.* 1930. Bd. 2. S. 318.
- Filthaut T.* Die Kontroverse über die Mysterienlehre. Warendorf i. W., 1947.
- Hendrix P.* Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie // *BZ.* 1929. Bd. 30. S. 333–339.
- Jugie M.* L'épiclèse et le mot antitype de la messe de saint Basile // *EO.* 1906–1907. Vol. 9. P. 193–198.
- idem.* De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis. Roma, 1943.
- Koch L.* Zur Theologie der Christusikone // *BM.* 1937–1938. Bd. 19–20.
- Mayer A., Quasten J., Neunheusser B.* Vom christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB. Dusseldorf, 1951.
- Peterson E.* Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien // Festgabe für Adolf Deissman. Tübingen, 1927. S. 320–326.
- idem.* Himmlische und irdische Liturgie // *BM.* 1934. Bd. 16. S. 39–47.
- idem.* Das Buch von den Engeln: Stellung und Bedeutung der heiligen Engeln im Kultus, Leipzig, 1935.

- Renz F. S.* Die Geschichte des Mess-Opfer Begriffs. Freising, 1902.
Sallaville S. Épiclèse eucharistique // DTC. 1913. T. 5. Col. 194–300.
Söhngen G. Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium. Bonn, 1937.
idem. Der Wesensaufbau des Mysteriums. Bonn, 1938.
Spáčil T. Doctrina theologiae orientis separati de sanctissima Eucharistia // OC. 1928. Vol. 13. P. 189–280; 1929. Vol. 14. P. 1–171.
Tillard J. M. R. La triple dimension du signe sacramentel: A propos de Sum. Theol., III, 60, 3 // NRT. 1961. Vol. 83. P. 225–254.
Vagaggini C. Il senso teologico della liturgia. 2-е изд.: Roma, 1958.

5. Святоотеческое и византийское богословие

- Agnostopoulos B.* Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damaskus // Studia Patristica II. Berlin, 1957. (TU; 64). P. 164–174.
Balthasar H. U., von. Le mystère d'Origène // Rech SR. 1936. Vol. 26. P. 513–526; 1937. Vol. 27. P. 38–64. Новое изд.: *idem.* Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957.
idem. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner. 2-е изд.: Einsiedeln, 1961.
Betz J. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I, 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg/Brsg., 1955.
Bouларand E. L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite // BLE. 1957. Vol. 58. P. 193–217; 1958. Vol. 59. P. 121–169.
Camelot P. Th. L'Eucaristia nella scuola alessandrina // *Piolanti A.* Eucaristia. Roma, 1957. P. 131–145.
Crouzel H. Origène et la «connaissance mystique». Bruges, 1961.
idem. Origène et la structure du sacrement // BLE. 1962. Vol. 63. P. 81–104.
Dalmais I. H. L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur: Notes sur son développement et sa signification // VS Sup. 1951. Vol. 5. P. 216–226.
idem. La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le liber asceticus // Irénikon. 1953. Vol. 26. P. 17–39.
Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. 2-е изд.: Paris, 1954.
idem. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église // La Messe et sa catéchèse. Paris, 1947. P. 33–72.
idem. Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive // ETL. 1948. Vol. 24. P. 119–126.

- Daniélou J.* Origène. Paris, 1948.
idem. Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950.
idem. Bible et liturgie. Paris, 1951.
idem. Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai; Paris, 1958.
idem. Message évangélique et culture hellénistique. Tournai; Paris, 1961.
Fittkau G. Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos: Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des «Kultmysteriums» in der Lehre Odo Casels. Bonn, 1953.
Fruytier J. C. M. Hel word μυστήριον in de catechesen van Cyrillus van Jerusalem. Nijmegen, 1950.
Grumel V. L'iconologie de saint Germain de Constantinople // EO. 1922. Vol. 21. P. 165–175.
Guillet J. L'exégèse d'Alexandrie et d'Antioche // Rech SR. 1947. Vol. 34. P. 257–302.
Hanson R. P. C. Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959.
Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Paris, 1958.
Hausherr I. Les grands courants de la spiritualité orientale // OCP. 1935. Vol. 1. P. 114–138.
Lécuyer J. Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste // Rech SR. 1949. Vol. 36. P. 481–517.
idem. L'Eucaristia nella scuola di Antiochia // *Piolanti A.* Eucaristia. Roma, 1957. P. 143–163.
Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1954.
Lot-Borodine M. La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle // RHR. 1932–1933. Vol. 105–107.
eadem. Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient // RSTP. 1935. Vol. 24. P. 664–675.
Lubac H., de. Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950.
idem. Typologie et allégorisme // Rech SR. 1947. Vol. 34. P. 180–226.
idem. A propos de l'allégorie chrétienne // Rech SR. 1959. Vol. 47. P. 5–43.
Marsh H. G. The Use of μυστήριον in the Writings of Clement of Alexandria with Special Reference to his Sacramental Doctrine // JTS. 1936. Vol. 37. P. 64–80.
Menges H. Die Bildlehre des hl. Johannes von Damaskus. Münster i. W., 1938.
Meyendorff J. Noies sur l'influence dionysienne en Orient // Studia Patristica II. Berlin, 1957. (TU; 64). P. 547–552.

- idem.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.
- Mondésert C.* Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie // Rech SR. 1936. Vol. 26. P. 158–180.
- idem.* Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944.
- Paulin A.* Saint Cyrille de Jérusalem catéchète. Paris, 1959.
- Reine F. J.* The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystical Catecheses of Theodor of Mopsuest. Washington, 1942.
- Roques R.* Significations et conditions de la contemplation dionysienne // BLE. 1951. Vol. 52. P. 44–56.
- idem.* Denys le Pseudo-Aréopagite // DHGE. 1951. T. 14. P. 265–286.
- idem.* L'univers dionysien. Paris, 1954.
- idem.* Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys // Bulletin de l'Association G. Budé. Paris, 1957. P. 244–318.
- idem.* Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques. Paris, 1962.
- Roques R., Sherwood P., Wenger A.* Denys l'Areopagite (Le Pseudo) // DS. 1957. T. 5. Col. 244–318.
- Semmelroth O.* Die θεολογία συμβολική des Pseudo Dionysius Areopagita // Scholastik. 1952. Bd. 27. S. 1–11.
- Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Roma, 1952.
- idem.* The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor. Roma, 1955.
- idem.* Exposition and Uses of Scripture in St. Maximus as Manifest in the «Quaestiones ad Thalassium» // OCP. 1958. Vol. 24. P. 202–207.
- Stiglmayer J.* Über die Termini Hierarch und Hierarchie // ZKT. 1898. Bd. 22. S. 180–187.
- idem.* Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius // ZKT. 1898. Bd. 22. S. 383–385.
- Swaans W. J.* A propos des catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille de Jérusalem // Muséon. 1942. Vol. 55. P. 1–43.
- Ternant P.* La θεωρία d'Anlioche dans le cadre des sens de l'Écriture // Biblica. 1953. Vol. 34. P. 135–158, 354–384, 456–486.
- Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.
- Tyciak J.* Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. Freiburg/Brsg., 1937.
- Vaccari A.* La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia // Biblica. 1920. Vol. 1. P. 13–36.

- Vaccari A.* La «theoria» esegetica antiochena // *Biblica*. 1934. Vol. 15. P. 94–101.
- Viller M.* Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: Les oeuvres d'Évagre le Pontique // *RAM*. 1930. Vol. 11. P. 156–184, 239–268, 331–336.
- Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931.
- idem.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. (TU; 57).
- idem.* Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955.
- idem.* Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden, 1958.
- idem.* Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, E. Klosslermann zum 90. Geburtstag dargebracht. Berlin, 1961. (TU; 77). S. 331–350.
- idem.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965.
- Vries W., de.* Der «Nestorianismus» Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre // *OCP*. 1941. Vol. 7. P. 91–148.
- idem.* Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten. Roma, 1940. (OCA; 125).
- idem.* Sakramententheologie bei den Nestorianern. Roma, 1947. (OCA; 133).
- Woolcombe K. J.* Le sens de «type» chez les Pères // *VS Sup*. 1951. Vol. 5. P. 84–100.

6. Прочие цитируемые или использованные работы

- André-Vincent J.* Pour une théologie de l'image // *RT*. 1959. Vol. 59. P. 320–338.
- Capelle B.* Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem // *EL*. 1949. Vol. 63. P. 5–25.
- Darrouzès J.* Une oeuvre peu connue de Syméon de Thessalonique // *REB*. 1963. Vol. 21. P. 235–242.
- Eltester F. W.* Eikon im Neuen Testament. Berlin, 1958.
- Grondijs L. H.* L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la Croix. 2-e изд.: Bruxelles, 1947.
- Jugie M.* Syméon de Thessalonique // *DTC*. 1939. T. 14. Col. 2976–2984.
- Kittel G., von Rad G., Kleinknecht H.* Ἐιχών // *TWNT*. 1950. Bd. 2. P. 378–396.

- Kohlhaas R.* Jakobitische Sakramententheologie im XIII. Jahrhundert. Münster i. W., 1958.
- Λάμπρος Σ.* Αναγραφή ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνῆ ἐν τῷ Paris. κώδικι 1213 // NE. 1905. N. 2. Σ. 299–323.
- Laurent V.* La liste épiscopale du Synodikon de Thessalonique // EO. 1933. Vol. 32. P. 300–310.
- Lietzmann H.* Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia // Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Berlin, 1933. Bd. 23. S. 915–936.
- Loenertz R.* Chronologie de Nicolas Cabasilas (1345–1354) // OCP. 1955. Vol. 21. P. 205–231.
- Petit L.* Les évêques de Thessalonique // EO, 1901. Vol. 5. P. 90–97.
- idem.* Le Synodikon de Thessalonique // EO. 1916. Vol. 18. P. 236–254.
- Salaville S.* Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas // Actes du 9^e Congrès d'Études byzantines. Athènes, 1958. T. 3. P. 215–226.
- Scheppens P.* La liturgie de Denys le Pseudo-Aréopagite // EL. 1949. Vol. 63. P. 357–375.
- Stefanescu J. D.* L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient. Bruxelles, 1936.
- Stiglmayer J.* Das Aufkommen der pseudo-dionysianischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateran-Konzil 649. Feldkirch, 1895.
- idem.* Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten // ZKT. 1909. Bd. 33. S. 383–385.
- Willms W.* Εἰκῶν: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil, Philo von Alexandrien. Münster i. W., 1935.

IV. СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ ПОСТОЯННО ЦИТИРУЕМЫХ ПУБЛИКАЦИЙ

- Borgia.* Ἐξήγησις = *Borgia N.* La Ἐξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario // RO. 1911. Vol. 2. P. 144–156, 219–228, 286–296, 346–354.
- Brightman.* Commentaries = *Brightman F. E.* The Historica Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // JTS. 1908. Vol. 9. P. 248–267, 387–397.
- Brightman.* Liturgies = *Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western, vol. I: Eastern Liturgies. Oxford, 1896.

- Дмитриевский*. Описание = Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1: Τυπικά. Киев, 1895; т. 2: Εὐχολόγια. Киев, 1901; т. 3: Τυπικά. Петроград, 1917.
- Goar*. Εὐχολόγιον = *Goar J.* Εὐχολόγιον sive Rituale graecorum... 2-е изд.: Venetia, 1730.
- Красносельцев*. Сведения = *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885.
- Красносельцев*. Толкования = *Красносельцев Н. Ф.* О древних литургических толкованиях // *Летопись*. 1894. № 4. С. 178–257.
- Péridès*. Traités liturgiques = *Péridès S.* Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire // *ROC*. 1905. Vol. 10. P. 289–313, 350–363.
- Τρεμπέλας*. Αί τρεῖς λειτουργίαι = *Τρεμπέλας Π. Ν.* Αί τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθῆναι, 1935.

Таинство — видимый знак, одновременно являющий и сокрывающий духовную реальность, — требует посвящения. В этом и состоит задача *мистагогии* (*тайноводства*) — ввести в таинство. В греческом языке святых отцов термин $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$ имеет множество значений. Помимо основного значения, *введение в таинство*, можно также выявить два других: во-первых, *совершение священнодействий* (в частности, таинств посвящения — Крещения и Евхаристии); во-вторых, *устное или письменное объяснение тайны*, сокрытой в Священном Писании и актуализируемой за богослужением¹.

¹ Мы выражаем благодарность отцу Ф. Л. Кроссу и мисс М. Д. Т. Гросвенор, которые любезно познакомили нас с выписками из картотеки *Patristic Greek Lexicon*, что дало нам возможность осуществить филологическое исследование значений терминов $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$, $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\epsilon\omega$ в святоотеческую эпоху. Нами были получены следующие результаты:

I. В своем основном значении $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$, $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\epsilon\omega$ имеют смысл посвящения в тайну.

1) Иногда из контекста неясно, какая именно тайна имеется в виду: *Athanasius Alexandrinus*. Expositio in Ps. 111. 5 (PG. 27. Col. 465 C); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 36. 2 (PG. 36. Col. 268 A); *Modestus Hierosolymitanus*. In Dormitione 10 (PG. 86. Col. 3301 C); *Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber 67 (PG. 91. Col. 1401 D).

В других случаях контекст ясно указывает на:

2) тайну Бога: *Clemens Alexandrinus*. Stromata V. 11 (GCS. 2. P. 375, 22); *Eusebius Caesariensis*. Demonstratio evangelica I. 5 (GCS. 6. P. 22, 18); *idem*. Quaestiones evangelicae as Stephanum I. 1 (PG. 22. Col. 881 B); *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii 14 (PG. 26. Col. 864 C); *Gregorius Nyssenus*. Commentarium in Canticum Canticorum 8 (PG. 44. Col. 940 D); *idem*. De oratione Dominica 2 (PG. 44. Col. 1136D); *idem*. In S. Stephanum I (PG. 46. Col. 713 B); *idem*. De Vita Moysis I. 49 (SC. 1 bis. P. 22); *Maximus Confessor*. Centuria 5. 94 (PG. 90. Col. 1388 D); *idem*. Epistula 31 (PG. 91. Col. 625 A);

3) одну из тайн христианского откровения: *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate 2. 6 (PG. 39. Col. 524 B) [сошествие Святого Духа]; *Gregorius Nyssenus*. Adversus Apollinarium 21 (PG. 45. Col. 1165 C) [Воплошение];

4) Сшмч. Иринея Лионский и авторы, от него зависящие, используют термин $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$ в значении посвящения в гностические тайны: *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses I. 21. 3 (PG. 7. Col. 661 A) и *Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica IV. 7. 9 и IV. 11. 4 (PG. 20. Col. 220 A и 329 A).

До нас дошли огласительные циклы святоотеческой эпохи, которые были обращены к оглашенным и неофитам. А на заре византийской и средневековой эры в Церкви — как на Востоке, так и на Западе — происходит зарождение нового литературного жанра: *мистагогического комментария*. В отличие от огласительного цикла, он не ограничивается таинствами христианского посвящения, но

II. В более специальном смысле эти два термина обозначают совершение какого-либо священнодействия:

1) богослужения вообще: *Cyrillus Alexandrinus*. Explanatio in Lucae Evangelium 20. 2 (PG. 72. Col. 884 A); [*Pseudo-*] *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia I. 1 (PG. 3. Col. 372 A); *Maximus Confessor*. Mystagogia 2 (PG. 91. Col. 669 A);

2) служения священства: *Athanasius Alexandrinus*. Apologia contra Arianos 17 (PG. 22. Col. 881 B); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 21. 19 (PG. 35. Col. 1104 B); *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam Prophetam 5. 1 (PG. 70. Col. 1158 A);

3) Божественной литургии: *Theodorus Studita*. Epistulae I. 28 (PG. 99. Col. 1001 C); *Germanus Constantinopolitanus*. Epistula 3 (PG. 87. Col. 184 A);

4) рукоположения в священный сан: *Isidorus Pelusiota*. Epistulae I. 26 (PG. 78. Col. 200 A);

5) Крещения Христа на Иордане: *Severianus Gabalensis*. Oratio in Dei apparitionem (PG. 65. Col. 21 B).

III. Очень часто термины $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\upsilon\iota\varsigma$, $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\upsilon\acute{\epsilon}\omega$ применяются для обозначения христианского посвящения через преподание Крещения и Евхаристии уверовавшим:

1) христианского посвящения в целом: *Origenes*. Contra Celsum 3. 20 (GCS. 1. P. 255, 1); *Ioannes Chrysostomus*. Catecheses 5. 18. 9 (SC. 50. P. 209); *idem*. Homiliae in Ioannem 85. 3 (PG. 59. Col. 463 B);

2) преподания таинства Крещения: [*Pseudo-*] *Athanasius Alexandrinus*. De ancta Trinitate Dialogus III. 27 (PG. 28. Col. 1245 A); *Cyrillus Hierosolymitanus*. Catecheses 19. 11 (PG. 33. Col. 1076 A); *Basilius Magnus*. Homilia 13. 16 (PG. 31. Col. 436 D); *idem*. Liber de Spiritu Sancto 29 (PG. 32. Col. 209 A); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 40. 1 (PG. 36. Col. 372 C); *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium II (PG. 45. Col. 881 C); *idem*. In baptismum Christi (PG. 46. Col. 584 C); *Ioannes Chrysostomus*. Ad illuminandos I. 2 (PG. 49. Col. 225); *Theodoretus Cyrrensis*. In Canticum Canticorum Liber I. 2 (PG. 81. Col. 60 C); *Palladius*. Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi 5, 9 и 15 (PG. 47. Col. 18, 33 и 52); *idem*. Historia lausiaca 45 (113) (PG. 34. Col. 1218 A);

3) преподания таинства Евхаристии: *Epiphanius*. Adversus haereses 48. 15 (PG. 41. Col. 880 B); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 25. 2 (PG. 35. Col. 200 B); *idem*. Oratio 40. 30 (PG. 36. Col. 401 B); *Gregorius Nyssenus*. In Hexaemeron 10 (PG. 44. Col. 98 B); *Ioannes Chrysostomus*. De baptismo Christi 4 (PG. 49. Col. 370); *idem*. In diem Natalem D. N. Iesu Christi 7 (PG. 49. Col. 360D); *idem*. Homiliae in Epistolam I ad Corinthios 30. 2 (PG. 61. Col. 251).

4) Глагол $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\upsilon\acute{\epsilon}\omega$ также мог применяться для обозначения посвященности в тайну через иноческую жизнь (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 6. 2 (PG. 35.

говорит и о других священнодействиях — например, таинстве Священства или освящении храма. Произведения этого жанра обращены уже не к неопитам, но к клирикам, священникам, верным вообще. Комментарии ставят своей целью научить первых правильному исполнению своих обязанностей, а последним предложить осмысление таинств, в которых они призваны со-участвовать. Все эти комментарии предполагают, что священные обряды и тексты установлены навсегда. Они свидетельствуют о том, что богослужение начало пониматься уже не буквально, исходя из содержащихся в самих обрядах и текстах смыслов, и что получившая бурное развитие символическая трактовка богослужения постепенно начала посягать на активное участие общины верных в актуализируемом за богослужением деле Божиим.

Col. 724 B) и монашеского посвящения через обет девства (*Methodius Olympius. Convivium decem virginum* 6. 5 (PG. 18. Col. 120 C).

IV. В ином специальном значении эти два термина обозначают устное или письменное объяснение тайны, сокрытой в Священном Писании и актуализируемой за богослужением. Это значение встречается не только у Оригена и «александрийцев», но и у Диодора Тарсийского и «антиохийцев».

1) Иногда $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$, $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\epsilon}\omega$ обозначают просто возведение (чтение и проч.) Евангелия: *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica* 32 (PG. 45. Col. 81 B); *Ioannes Chrysostomus. Ad populum Antiochenum homiliae* 1. 11 (PG. 49. Col. 32 A); *Asterius Amasenus. Homilia* 8 (PG. 40. Col. 272 C); *Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Lucae Evangelium* 20. 2 (PG. 72. Col. 545 B);

2) Конкретнее, $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ означает разъяснение духовного смысла Священного Писания: *Origenes. Contra Celsum* 6. 23 (GCS. 2. P. 93, 29); *idem. In In.* 13. 50 (GCS. 4. P. 277, 11); *Diodorus Tarsensis. In Ps.* 68. 14 (PG. 33. Col. 1604 B); *Cyrillus Alexandrinus. In Is.* 4. 4 (PG. 70. Col. 1052 B);

3) Кроме того, $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ объясняет глубинный смысл чинов Крещения и Евхаристии:

а) вместе: *Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses* 20. 1 (PG. 33. Col. 1077 A);

б) Крещения: *Origenes. In In. fragm.* 36 (GCS. 4. P. 512, 5); *Didymus Alexandrinus. De Trinitate* 2. 1 (PG. 39. Col. 448 C);

в) Евхаристии: *Maximus Confessor. Mystagogia* (PG. 91. Col. 657 B); *Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica.* (JTS. 1908. Vol. 9. P. 257).

4) Кроме того, этот термин применялся по отношению к раскрытию содержания богослужений определенных праздников: *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 40. 30 (PG. 36. Col. 401 B) [Пасха]; *idem. Oratio* 24. 3 (PG. 35. Col. 1175 A) [мученическая память].

5) В более общем значении, мистагогия вводит в понимание прообразов

Во всех этих мистагогических комментариях всегда выделяется один аспект: толкование Божественной литургии, центра христианского богослужения. В византийской Церкви *мистагогические толкования*² на *Божественную литургию*³ пользовались определенной популярностью и были широко распространены. Они были, прежде всего, выражением и одновременно источником литургической духовности. Запад был знаком с «Толкованием на Божественную литургию» Николая Кавасилы⁴ и, в меньшей степени, с «Мистагогией» преподобного Максима Исповедника⁵. Но прочие комментарии едва ли известны кому-либо, кроме ограниченного круга историков, исследующих византийское богослужение. С другой стороны, не существует и исследования всей совокупности толкований, которое выявило бы не только индивидуальные особенности, но и сущность мистагогической традиции греческой Церкви. Наша работа должна в некоторой степени заполнить этот пробел.

Данная тема, безусловно, очень широка и отчасти вовсе не изучена. Предварительные исследования отсутствуют если не для всего изучаемого периода, то, по крайней мере, для большей его части. Уместна ли в таких обстоятельствах предпринятая нами попытка синтеза? Не было бы предпочтительнее подождать, пока монографии по частным вопросам подготовят почву для синтетического исследования? Знакомство с источниками убедило нас в том, что изучение

Ветхого Завета, исполненных в Новом Завете, или обозначает эсхатологическую действительность, предвозвещаемую Церковью: *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* I. 2. 22 (PG. 20. Col. 65 A); *Cyrellus Alexandrinus*. In Is 2. 1 (PG. 70. Col. 340 B); *Maximus Confessor*. *Thalassii abbatis centuria* 4. 75 (PG. 91. Col. 1465).

V. Наконец, необходимо упомянуть очень редкие случаи, когда *μυσταγωγία* тождественно *μυστήριον*: *Epiphanius*. *Adversus haereses* 69. 63 (PG. 42. Col. 308 B); *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Ioannem* 26. 1 (PG. 59. Col. 153); *Photius Constantinopolitanus*. *Liber de Spiritu Sancti mystagogia* (PG. 102. Col. 263).

² Если судить по их заглавиям, эти толкования суть *буквальные объяснения* (ιστορία, ἐξήγησις, ἀφήγησις, ἐρμηνεία) или *духовные созерцания* (μυστική θεωρία, προθεωρία).

³ Под *Божественной литургией* мы понимаем, разумеется, таинство Евхаристии.

⁴ См. *Salaville S. Nicolas Cabasilas, Explication de la divine liturgie // SC. 4. P. 13–16.*

⁵ Французский перевод выполнен М. Lot-Borodine (Irénikon. 1936–1938. Vol. 13–15). См. *Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie // Idem. Weltbild Maximus' des Bekenners, 2-е изд.: Einsiedeln, 1961. S. 313–330, 336–407.*

целого необходимо для выяснения того, в каких точках должны быть предприняты отдельные исследования в дальнейшем. Перед тем, как производить раскопки в определенных районах, необходимо составить общий план, хотя бы предварительный. Это тем более верно потому, что многие из упомянутых комментариев — в том состоянии, в котором они до нас дошли — сложным образом связаны друг с другом. Практически невозможно вычлениить их из той традиции, которая их создала и питала. Исходя из этого, целью нашей работы является в первую очередь *изучение традиции*. Мы задержимся на индивидуальных отличиях тех или иных текстов только для того, чтобы показать разные примеры преломления этой традиции. Мы осознаем, что эта попытка синтеза основана на наших современных познаниях в области византийской литературы, литургики и богословия, и, как и любой синтез, она остается неточной. Поэтому она нуждается в дальнейшем усовершенствовании — и даже исправлении — в более детальном исследовании.

І. ИЗМЕРЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ

Исходя из современного состояния исследований и изданий текстов, можно указать на несколько аспектов задачи исследования поставленной нами темы.

Проблема истории литературы

В своей совокупности литургические комментарии прежде всего ставят вопрос об истории этого жанра церковной литературы. Некоторые тексты донныне не изданы, издания ряда других неудовлетворительны. Взаимосвязь памятников часто неясна, а их подлинность — сомнительна. Поэтому хоть начальная и заключительная фазы истории этой литературы и позволяют нам идти по сравнительно проторенным тропам, в промежутке мы вынуждены блуждать по путям неисследованным и порой скользким. Так, аутентичность «Мистагогии» прп. Максима Исповедника (580—662), «Толкования на Божественную литургию» св. Николая Кавасилы (XIV в.), трактатов блж. Симеона Солунского († 1429) «О святой литургии» и «Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных» не вызывает почти никаких сомнений, поэтому следует просто постараться выявить источники, которыми пользовались их авторы, и оценить их влияние на последующую традицию.

Но о других комментариях нельзя сказать то же самое. Особенно сложен случай с памятником под названием «Церковная История», или «Точное изъяснение и мистическое созерцание храма и литургии». Дошедший до нас текст имеет множество вставок, а его авторство остается неясным. Рукописная традиция приписывает его то свт. Кириллу Иерусалимскому, то свт. Василию Великому, то свт. Герману, патриарху Константинопольскому. Далее, среди Константинопольских первосвятителей были три патриарха с именем Герман, и исследователи связывают текст с именем свт. Германа I (715—730), другие — Германа II (1222—1240). Некие Николай и Феодор, епископы Андидские, одинаково малоизвестные, оспаривают друг у друга авторство «Протеории». Полное название этого памятника подчеркивает, что в нем содержится «краткое созерцание символов и тайн Божественной литургии». Когда-то ученые полагали, что общим источником обоих этих толкований является «Трактат, содержащий

полное объяснение Церкви и детальное изложение всех обрядов Божественной литургии», опубликованный кардиналом Анджело Маи под именем свт. Софрония Иерусалимского (†638). Но затем исследования русского литургиста Н. Ф. Красносельцева показали, что в действительности последний трактат, наоборот, сам является компиляцией из двух предыдущих комментариев.

Поэтому наша первоочередная задача заключается в том, чтобы внести бóльшую ясность в эту особенно запутанную литературную проблему.

Проблема истории чина Божественной литургии

Во вторую очередь, изучение мистагогических толкований связано с исследованием истории чина Божественной литургии.

Обе анафоры, используемые в рамках византийского обряда, возникли раньше первых комментариев. Согласно последним исследованиям, анафора, известная под именем свт. Василия Великого, действительно является произведением этого епископа Кесарии Каппадокийской (†379)⁶. Но поскольку текст анафоры известен в двух существенно различных редакциях, краткой и пространной, остается вопрос, автором какой из них был святитель Василий. Существует двойная тенденция: то его считают автором как краткой редакции, так и значительно дополненной пространной⁷, то его перу

⁶ За годы, прошедшие со времени публикации монографии Р. Борнера, научный консенсус относительно авторства анафоры литургии свт. Василия Великого в целом не изменился (см.: *Fenwick J. R. K. The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin. Roma, 1992. (OCA; 240); Stuckwisch D. R. The Basilian Anaphoras // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Bradshaw P. F., ed. Collegeville (MN), 1997. P. 109—130*); впрочем, высказываются и сомнения в правильности атрибуции анафоры святителю Василию (см.: *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. Roma, 2005. (Anaphorae Orientales 1: Anaphorae Armeniacaе; 2)* — здесь же подчеркивается не всегда принимавшаяся исследователями во внимание важность армянской анафоры свт. Григория Просветителя [или, что то же, 1-й Василия] для исследования евхаристических молитв, носящих имя Василия Великого). — *Прим. ред.*

⁷ Таково мнение о. А. Раэса: «Итак, не имеет ли это затруднение простого решения? ... Можно предположить — и даже настаивать на этом, — что Василий является автором обеих редакций: и краткой, которая под его именем получила

приписывают только литературную и доктринальную переработку краткой редакции, которую в этом случае датируют более ранним временем⁸. Напротив, атрибуция так называемой литургии свт. Иоанна Златоуста этому знаменитому оратору не имеет, согласно критическим исследованиям, достаточных оснований⁹. Анафора, которую непрерывная традиция, постепенно формировавшаяся с VIII или IX века, приписывает свт. Иоанну Златоусту, заметно близка к сирийской анафоре [Двенадцати] Апостолов. Два текста, вероятно, имеют общую основу, «греческую по происхождению, вышедшую из сирийской области и восходящую, возможно, к IV веку»¹⁰.

Эпоха, которая охватывает период времени с VI по XV века (и к которой и относятся рассматриваемые в книге толкования.— *Ред.*), — это время уже не становления византийской литургии, а ее фиксации. В VI веке уже существовали формуляры (записанные тексты.— *Ред.*) литургий, предназначенные для совершения

распространение в Египте, и пространной (переделки первой), которая в Кесарии заменила собой первоначальную версию, очень рано распространилась у армян и сирийцев и проникла туда, куда позднее пришел византийский обряд» (*Raes A. L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile // REB. 1958. Vol. 16. P. 161*).

⁸ Эту точку зрения категорично отстаивал И. Энгбердинг (*Engberding H. Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Münster i. W., 1931. S. LXXXV*); о. Б. Капелль высказывал ее более осторожно (*Capelle B. Les liturgies "basiliennes" et saint Basile // Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile / Doresse J., Lanne E. éd. Louvain, 1960. P. 47–74*).

⁹ За годы, прошедшие со времени публикации монографии Р. Борнера, научный консенсус по этому вопросу — в отличие от вопроса об авторстве анафоры свт. Василия, — наоборот, изменился. Основываясь на обширной статье Р. Тафта (*Taft R. F. The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited: Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer // OCP. 1990. Vol. 56. P. 5–51*), можно уверенно утверждать, что анафора свт. Иоанна Златоуста не зря носит имя этого святителя: хотя в основе анафоры лежит древняя антиохийская анафора апостолов, переработка последней принадлежит, с большой степенью вероятности, перу самого Златоуста. — *Прим. ред.*

¹⁰ *Raes A. L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome // OCP. 1958. Vol. 24. P. 14*. Фундаментальное исследование в этой области было проделано И. Энгбердингом: *Engberding H. Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte, einander gegenübergestellt und mit neuen Untersuchungen zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie begleitet // Or. Chr. 1937. Bd. 34. S. 213–247*. Также см. его же статью: *Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomos und ihre Probleme // Or. Chr. 1955. Bd. 39. S. 33–47*.

богослужений. Впрочем, они еще были очень близки к своим архетипам. Следующие века принесли нововведения и преобразования, сформировавшие к XV веку окончательный вид литургии. В наибольшей степени эти изменения касаются чина протесиса (проскомидии. — *Ред.*). Приготовление хлеба для Евхаристии превратилось, в конце концов, в особое последование в начале литургии.

Мистагогический комментарий сохранил очень тесный контакт с литургическим текстом. Следовательно, он является важным свидетелем изменения обрядов. Совокупность толкований составляет, таким образом, первостепенный источник информации для изучения литургии византийского обряда. С другой стороны, поскольку символизм — это важнейший фактор развития литургии, некоторые из этих комментариев могли предопределить ее позднейшие изменения (степень этого влияния еще предстоит уточнить). Таким образом, изучение этих трактатов в их влиянии на чин богослужения должно преследовать двоякую цель. Во-первых, необходимо обобщить те сведения о чине литургии, которые содержатся в каждом комментарии, связать между собой эти последовательные этапы и затем использовать полученные данные о развитии чина в качестве дополнения к материалу собственно Евхологиев. Во-вторых, следует выявить случаи вероятного влияния того или иного толкования на введение какого-либо нового (или изменение старого) священнодействия или евхологической формулы.

Наше исследование ограничится толкованиями на евхаристическую литургию в узком смысле слова. Мы не будем останавливаться на трактатах, посвященных литургии Преждеосвященных Даров. Происхождение и сущность этой литургии составляет самостоятельную проблему¹¹. Кроме того, византийские трактаты о ней — важнейшими из которых следует признать сочинения прп. Феодора Студита (†859)¹², одного из Константинопольских патриархов по имени

¹¹ О самой литургии Преждеосвященных Даров, см. *Μωραΐτος Δ.* Ἡ λειτουργία τῶν Προηγιασμένων. Θεσσαλονίκη, 1955; *Janéras V.* La partie vespérale de la liturgie bysantine des présanctifiés // *ОСР.* 1964. Vol. 30. P. 193–222; *Engberding H.* Zur Geschichte der Liturgie der vorgeweihten Gaben // *OKS.* 1964. Bd. 13. S. 310–314.

См. также: *Карабинов И. А.* Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров // *Христианское чтение.* Санкт-Петербург, 1915. № 6. С. 737–753; № 7–8. С. 953–964. — *Прим. ред.*

¹² См. *PG.* 99. Col. 1687–1690.

Михаил¹³ и митрополита Критского Илии¹⁴ — существенно отличаются от мистагогических комментариев: основной целью этих трактатов является доказательство древности литургии Преждеосвященных Даров, поэтому хотя в них и приводится ее детальное описание, духовное значение ее обрядов в них не раскрывается¹⁵.

Проблема литургического богословия (и его содержания)

Здесь мы достигаем самой сути проблемы. Не является ли та символика, которую объясняли толкователи богослужения, попросту надуманной? Не заслуживает ли она и в самом деле того невнимания, если не пренебрежения, с которым к ней зачастую относятся? Или же, напротив, она действительно выражает, своим уникальным способом, богословие литургического священнодействия? Символические интерпретации были общим местом толкователей богослужения на протяжении многих веков истории христианства, поэтому они по праву привлекли внимание историков, которые занялись исследованием вопросов их происхождения, реконструкцией этапов их развития, демонстрацией оказываемого тем влияния. Итак, прежде чем делать какие-то выводы о ценности символического подхода, нужно приложить усилия, чтобы его понять, а уже одно это предполагает наличие интереса к нему.

¹³ Издано М. Гедеоном (Μ. Γεδεών) в Ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. 1911. Т. I. Σ. 31–35. Этот трактат атрибутируют либо Михаилу Керуларию (†1058) (*Alladius L. De missa praesantificatorum* № XIX // *Idem. De Ecclesia occidentalis atque orientalis perpetua consensione*. Cologne, 1648; *Andrieu M. Immixtio et Consecrario*. Paris, 1924. P. 202), либо Михаилу II Окситу (*Γεδεών Μ. Цит. соч.; Devresse R. Codices Vaticani graeci*. Т. II. P. 152; Т. III. P. 60, 421).

¹⁴ Издано М. Гедеоном (Μ. Γεδεών) в Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1916. Т. 36. Σ. 18. П. Трембелас опубликовал два других анонимных толкования на литургию Преждеосвященных Даров (*Τρεμπέλας, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι*. Σ. 195–198).

¹⁵ Мы также не принимаем во внимание и «Tractatus de traditione Divinae missae», который в PG. 65. Col. 849 В – 852 В приписывается свт. Проклу Константинопольскому (434–446), но который, согласно последним исследованиям, является подделкой известного фальсификатора Константина Палеокаппы (†1574); см.: *Leroy F. J. Proclus, «de traditione divinae missae»: un faux de С. Paleocappa* // *ОСР. 1962. Vol. 28. P. 288–299*. К тому же этот «Tractatus...» не относится к категории мистагогических толкований.

Но этим дело не ограничивается. Церковное предание — не только удел историков, оно входит и в компетенцию богословов. Мистагогические комментарии, рожденные из святоотеческой катехетической традиции, пережили всю византийскую эпоху. Априори можно предположить, что посредством устаревших приемов и несвойственных нашему времени сопоставлений они выражали истинное предание. Несмотря на свои различия, эти комментарии единодушно утверждают, что литургическое действие несет в себе духовный смысл. К тому же тайна, совершаемая за богослужением, тождественна той, которая была явлена в Священном Писании — следовательно и методы интерпретации одного и другого могут быть достаточно сходны. Ниже в нашем исследовании будет показано, что мистагогия заимствует свой метод у духовной экзегезы, применяя ее в своих собственных целях¹⁶. Поэтому наша работа будет ориентироваться на замечательную работу его преподобия профессора Анри де Любака о святоотеческой и средневековой экзегезе. Учение о четырех смыслах применялось не только по отношению к Священному Писанию, но распространялось также и на богослужение¹⁷. Как

¹⁶ О соотношении духовной экзегезы и мистагогии прекрасно сказал Ж. Даниэлу (J. Daniélou) в *Le symbolisme des rites baptismaux* (Dieu-Vivant. 1945. Vol. 1. P. 17): «Объект христианской веры один — тайна Христа, умершего и воскресшего. Но эта единственная тайна существует в разных образах: она была прообразована в Ветхом Завете, исторически исполнилась в земной жизни Христа, сокровенно присутствует в таинствах; мистическим образом живет в душах и получает эсхатологическое завершение в Царстве небесном. Таким образом, для выражения этой единой реальности христианам располагает многими возможностями, символизмом в разных измерениях... Использование этого метода применительно к Священному Писанию называется духовной экзегезой, а применительно к богослужению — мистагогией».

¹⁷ В своих работах по святоотеческой и средневековой экзегезе (*Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris, 1950 (здесь особенно P. 355—373) и *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, 1959—1964. Т. 1—4. Passim) о. А. де Любак многократно затрагивает вопрос о духовном понимании Евхаристии и богослужения в целом. Очень показательны с этой точки зрения следующие его строки: «Таким образом, не только теория мистического понимания в целом, но также теория четырех смыслов иногда применима и к богослужению. Тем самым даже перечень наиболее искусственных аллегоризмов она помещает в устойчивое положение и объединяет разные виды духовного знания, заставляя их звучать в одном ритме» (*Exégèse médiévale... Т. 1. P. 155*. Об использовании трехчастного и четырехчастного смысла таинств и богослужения

и Библия, литургия — это воспоминание произошедшего в прошлом, образ настоящего и прообраз того, что свершится в будущем. Литургическая тайна включена в историю спасения и содержит в себе множество отсылок к различным стадиям ее осуществления. Эти связи сокрыты от взгляда непосвященных; они открываются в свете веры и откровения Святого Духа. В задачу мистагогии как раз и входит их изложение.

Этот богословский аспект нашей темы усложняется еще тем, что в византийской Церкви библейская типология получала осмысление в свете греческой философии. Понятия «образа» и схожих с ним «символа», «фигуры» и «прообраза» имеют ключевое значение в духовном толковании Священного Писания и богослужения. В зависимости от того, в какой философской системе эти термины получали свое определение (в одних случаях это очевидно, в других — завуалировано), экзегеза и мистагогия приобретали ту или иную направленность. Свои определения предлагали две противоположные традиции. Для аристотелизма образ — это перемещение чувственной реальности в категорию невещественных понятий, позволяющих его выразить. Для платонизма, напротив, образ — это явление невещественной реальности в чувственном мире, который для нее создает необходимую опору. Именно платоновскому идеализму, как правило, и обязана византийская мистагогия своими определениями образа и символа. Аристотелевский реализм порой находил себе последователей, но его влияние всегда оставалось вторичным.

Распознать различные течения, обнаружить за их многочисленными способами применения единый вдохновляющий принцип этого символизма, выявить содержащееся во всех мистагогических комментариях литургическое богословие — вот тот историко-богословский угол зрения, под которым будет рассматриваться поставленный вопрос.

в греческой и особенно оригенистской традиции см.: *Balthasar H. U., von. Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957. P. 79–109. idem. Kosmische Liturgie. Einsiedeln, 19612. P. 313–330).*

*Проблема византийского богословия*¹⁸

Наше исследование осталось бы незаконченным, если бы к литературному, литургическому и богословскому аспектам нашей темы мы не прибавили исследование первоисточников. Для того, чтобы понять происхождение византийской мистагогии, необходимо выявить ее святоотеческую основу. Изучение истоков византийской традиции позволит показать преемственность (и степень этой преемственности) святоотеческих тем в византийском богословии.

Прежде всего, необходимо ответить на один предварительный вопрос, обозначив хронологические рамки нашего исследования: какой критерий следует выбрать для того, чтобы отличать византийских авторов от авторов святоотеческой эпохи? В политическом отношении Византия не знала переходного периода между античным и новым временем. Следовательно, о византийском средневековье можно говорить только по аналогии с латинскими Средними веками. К тому же история политическая, как и церковная, не имеет точных границ. Развитие идей тем более не происходит внезапно. Введение схоластики вызывает к концу XI века изменение направления латинского богословия. Но византийское богословие, как и монашеское на Западе, сохраняло тесную связь со святоотеческими корнями. Не имея по-настоящему строгого критерия, мы будем довольствоваться практическим критерием различия. И предоставляет нам его именно появление нового литературного жанра. Поучительный трактат о литургии определенно отличается от тайноводственных катехизисов святых отцов. Трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии» — одно из первых произведений этого нового жанра. «Мистагогия» преподобного Максима Исповедника открывает серию византийских толкований на литургию. Следовательно, именно она знаменует тот хронологический рубеж, с которого начинается наше исследование. Блж. Симеон Солунский, чья деятельность и труды пришлось на последние десятилетия существования Византийской империи, естественным образом завершает его.

¹⁸ То есть выявления именно *византийской* составляющей в византийских мистагогических толкованиях — автор достаточно строго разделяет святоотеческую (древнюю) и византийскую (позднейшую) богословские традиции, что для современного русскоязычного читателя может быть не вполне очевидно. — *Прим. ред.*

Преемственность между воззрениями греческих отцов и богословием византийской Церкви обязывает нас начать с древнейших святоотеческих образцов для комментариев на Божественную литургию. Еще недавно считалось, что трактат «О церковной иерархии» из «Corpus Areopagiticum» был точкой отсчета для византийской мистагогии. Но легенда об «ученом мистике с Востока» и идея об определяющем влиянии «Ареопагитик» не выдержали исторической критики¹⁹. Последние исследования учения Оригена и святого Григория Нисского, напротив, привлекли внимание к важности александрийской интеллектуальной традиции и выявили ее первостепенную роль в формировании византийской мистагогии²⁰. Мало связанные с платонизмом, огласительные слова святителя Кирилла Иерусалимского (или его преемника Иоанна) и гомилии святого Иоанна Златоуста в большей степени основаны на библейской типологии. Наконец, публикация и перевод катехетических гомилий

¹⁹ Ф. Каттенбуш (*Kattenbusch F. Mystagogische Theologie // RPTK. 1903. Bd. 13. S. 0160613–615*) еще считал, что труды Псевдо-Дионисия были отправным пунктом для греческой мистагогии. Но уже И. Осэр так резюмировал влияние Дионисия на Востоке: «Дионисий повлиял на восточное богословие еще меньше, чем на западное... Его толковали лишь два комментатора, и то гораздо меньше, чем святого Фому. Один из них, Пахимер, — достаточно поздний толкователь. Второй и самый значительный — прп. Максим Исповедник, — несмотря на свое толкование трудов Дионисия, является, прежде всего, последователем Александрийской школы и Евагрия. Дионисий появился слишком поздно, в эпоху, когда восточное мистическое учение уже приобрело свою классическую форму, когда уже больше никто не мог рассчитывать на широкое распространение своих запутанно изложенных неочевидных теорий» (*Hausherr I. Les grands courants de la Spiritualité orientale // ОСР. 1935. Vol. 1. P. 125*). Это суждение подтверждено более современными трудами: *Rayez A., Sherwood P., Wenger A. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-) // DS. 1957. Vol. 5. P. 285–308* и *Meyendorff J. Notes sur l'influence dionysienne en Orient // Studia Patristica. 1957. Vol. 2. [= TU; 64.] P. 547–552*.

²⁰ Ж. Даниэлу писал: «Итак, для святителя Григория $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ — это созерцание тайны в ее вневременной сущности. И здесь мы очень близки к литургии, которая также представляет тайну. $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ литургическая, $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ библейская, $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ мистическая — это, в конечном счете, разные аспекты одной и той же действительности» (*Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1954. P. 172–173*). А по поводу Оригена А. Де Любак заметил: «Поскольку существует духовный смысл Священного Писания, то должен быть и духовный смысл Евхаристии, и если разобраться до конца, то будет ясно, что они между собою тождественны» (*Lubac H., de. Histoire et Esprit. P. 356*). Это, как мы увидим, центральные темы византийской мистагогии.

Феодора Мопсуестийского позволили в общих чертах описать происхождение одного из способов толкования, в дальнейшем имевшего большой успех, — объяснения обрядов как изображения истории земной жизни Христа²¹.

Таким образом, темы, используемые византийскими мистагогами, или прообразы этих тем следует искать в святоотеческом корпусе. Конечно, мы не будем описывать историю тайноводственных катехизисов святых отцов. У нас более скромная цель. Мы ограничимся выделением тех основных направлений святоотеческой мысли, которые положили начало византийской мистагогии.

* * *

Четыре аспекта проблемы, перечисленные выше, можно было бы рассмотреть последовательно. Однако такой подход не позволил бы раскрыть собственное своеобразие каждого комментария, поскольку при переходе от одного к другому проблематика несколько различается. Поэтому мы решили, что последовательный исторический подход более предпочтителен. Каждая из глав нашей книги будет посвящена тому или иному ключевому для своего времени трактату. В каждой из глав будет представлен наш анализ литературных проблем (текстологии и авторства — если имеют место какие-либо вопросы), проблемы легших в основу трактата источников, разбор содержания трактата как литургического источника и, наконец, анализ содержащихся в нем элементов литургического богословия. Менее значимые или производные комментарии будут рассматриваться в главах, посвященных тем сочинениям, от которых они зависят. В предварительной главе будет вкратце описана таинноводственная катехетическая традиция греческих святых отцов — особенно та ее часть, которая касается Евхаристии.

²¹ См. резюме издания *Tonneau R., Devresse R. Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano, 1949. (ST; 145), подготовленное Ж. Даниэлу и опубликованное в *Rech SR*. 1950. Vol. 37. P. 615–616.

II. ОПРЕДЕЛЕНИЕ МЕТОДА

Предмет нашего исследования, определенный нами выше, нуждается в использовании соответствующего ему метода. Мы рассматриваем нашу работу как научную, поэтому нам следует прибегнуть к историко-критическому методу, цель которого — объективная реконструкция прошлого. Но речь может идти только об объективности, свойственной историческому знанию. Ставить в один ряд историю, то есть науку о человеке, и точные науки, то есть науки о природе, а также требовать от историка абстрагироваться от его собственной принадлежности своей эпохе — практически невозможно. Каждое поколение смотрит на прошлое с точки зрения своих собственных категорий и с позиций новой проблематики. Осознание этой ограниченности тем настоятельнее заставляет нас строго следовать избранному методу²².

Два подводных рифа, которых следует избегать

Чтобы придерживаться этой относительной объективности, необходимо остерегаться двух подводных рифов. Первый — это *однобокий экуменизм*, который состоял бы в изучении греческой традиции с одной только целью — продемонстрировать ее родство с латинской традицией. Сравнение византийских мистагогических комментариев со средневековыми латинскими *Expositiones missae* действительно показывает, что эти параллельные направления вытекают из одного общего истока. Однако желание найти как можно больше сходств чревато риском не только недооценить имеющиеся глубокие различия, но также и оставить в тени самобытные богатства. Поэтому необходимо ставить вопросы и искать на них ответы в традиции самой греческой мысли.

²² Об объективности и субъективности истории см.: *Marrou H. I. De la connaissance historique*. Paris, 1954. P. 232: «Познание человеком человека, история — это захват прошлого активной, заинтересованной человеческой мыслью; совокупность, нерасторжимое смешение субъекта и объекта. Тому, кого эта зависимость беспокоит или раздражает, я могу только повторить: таков удел человечества, такова его природа».

Вторая опасность — это *литургический оппортунизм*, состоящий в исследовании комментариев исключительно с точки зрения их современной ценности, чтобы найти в них решения актуальных литургических проблем — богословских или практических, доктринальных или пастырских. Конечно, это вполне законно — искать в предании ориентиры для настоящего. Но проецирование наших современных интересов на прошлое не только обесценивает своеобразие минувшей эпохи, но и оставляет без внимания истинные черты традиции²³.

Эти замечания общего порядка должны предостеречь нас от предвзятостей. Объективный анализ текстов, больше утомительный, чем занимательный, представит более надежную основу для исследования. Однако этот подход необходимо дополнить двумя более позитивными методологическими принципами. Они вытекают из жанра этих комментариев и из их содержания — первый является литературным, а во втором большую роль играет идея символа.

Текстологическая, литературная и литургическая критика

Мистагогические толкования образуют литературный жанр, примыкающий к дидактическим трактатам и литургическим текстам. Поэтому при их изучении необходимо использовать наряду с приемами текстуальной и литературной критики прием критики «литургической».

Текстологическая и литературная критика изучают комментарий как текст и как литературный памятник. Первая посвящена, главным образом, традиции бытования текста, первоначальный вид которого она предполагает восстановить. В ряде случаев — для комментариев, изданных не вполне удовлетворительно, — мы были вынуждены обратиться непосредственно к рукописной традиции²⁴. Это обращение к рукописным источникам привело нас к выводам

²³ «Если исследование подчинено существующей необходимости и слишком направлено на современные проблемы, на вопросы, которые ставит перед историком и его современниками *hic et nunc*, то оно, преследуемое ожидаемым ответом, быстро потеряет свою плодovitость, достоверность, истинность» (Marrou. Op. cit. P. 215).

²⁴ Помимо греческих трудов по палеографии, мы широко использовали прекрасную работу Devresse R. Introduction a l'étude des manuscrits grecs. Paris, 1954.

двоякого сорта. Во-первых, мы убедились в том, что число сохранившихся рукописей комментариев весьма значительно, а в их текстах присутствуют существенные текстологические варианты — это свидетельствует о широком распространении и большой жизнеспособности комментариев. Во-вторых, разбор каталогов греческих рукописей позволил нам обнаружить некоторые неизданные тексты. В основном, это краткие версии или переделки других, уже опубликованных, комментариев. Несмотря на свое второстепенное значение и часто заурядную литературную ценность, эти краткие толкования успешно дополняют наше изучение источников. В частности, они свидетельствуют о том, что духовное понимание литургии предназначалось не только ученым и богословам, но было также пищей простых верующих.

Литературная критика занимается, в первую очередь, проблемой авторства текста и изучением имеющихся в нем тем. Кропотливый анализ словарного запаса, грамматики и синтаксиса часто является единственным средством, которое позволяет атрибутировать тот или иной трактат определенному автору или, напротив, заставляет это авторство опровергнуть. Одно слово может иметь значение! В свою очередь, обращение к темам подчеркивает своеобразие комментатора или выявляет его зависимость от традиции. Таким образом, изучение тем помогает поместить толкование в контекст общего направления мысли автора, если оно нам известно по другим источникам. Если же таковые отсутствуют, изучение тем способствует определению места трактата непосредственно в общей византийской мистагогической традиции.

Как литургический документ комментарий находится в ведении литургической критики²⁵, которая помещает его в контекст общего развития византийского евхаристического богослужения. Поскольку мистагогические комментарии и тексты Евхология развивались

²⁵ *Chavasse A.* Le sacramentaire gelasien. Tournai; Paris, 1957. P. XXVIII, следующим образом определяет литургическую критику. Под ней «мы понимаем тот угол зрения, который должен иметь первостепенное значение при изучении литургических текстов. Документ должен оцениваться в первую очередь с точки зрения литургической практики данной Церкви». Мы можем применить это определение для нашей собственной цели. Действительно, «оценивать» толкования «с точки зрения литургической практики данной Церкви» — это как раз и есть литургическое измерение изучаемой проблемы.

параллельно и подвергались взаимным влияниям, можно пролить свет на одни при помощи других. Сопоставление работает в обоих направлениях. С одной стороны, если авторство комментария несомненно, он составляет надежную веху (часто малоизученную) в развитии Евхология. С другой стороны, если авторство или датировка трактата сомнительны, содержащиеся в нем литургические сведения могут позволить определить эпоху или установить центр его происхождения. В первом случае комментарий — это точка отсчета для изучения Евхология. Во втором случае сведения из истории Евхология, указывают на происхождение комментария²⁶. Но важно действовать умело и осмотрительно. Главное, необходимо избегать той мысли, будто византийское богослужение на протяжении всей изучаемой нами эпохи развивалось одинаково в пространстве и времени. Кроме того, направляемое сверху развитие богослужения — это новая идея. Напротив, крайне важно не забывать о том, что богослужебная традиция развивалась по-разному в крупнейших византийских литургических центрах: в храме Святой Софии в Константинополе, прозванном «Великой церковью», на Святой горе Афон, в Иерусалиме, среди греков южной Италии. Но здесь наши сведения более чем скудны. Это должно нас предостеречь в наших действиях, ведь мы имеем в своем распоряжении далеко не все документы прошлого. Историческая действительность скрывает немало сокровищ, которые история не может охватить и учесть.

Богословие символа и литургическая типология

Такая тройственная критика — текстологическая, литературная и литургическая — позволяет исследовать нашу проблему в ее литературном и литургическом измерении. Изучение вероучительного содержания комментариев требует подхода в большей степени богословского.

В первую очередь речь идет о том, что необходимо понимать литургический символизм так же, как понимали его византийские комментаторы. Для это мы должны определить истинное место

²⁶ Для этой работы важнейшее значение представляет описание рукописей Евхология, выполненное Дмитриевским (*Дмитриевский. Описание. Т. 2*).

богословия символа²⁷, которое в византийской религиозной мысли играло более важную роль, чем в латинской. Отвергнуть, в пользу мышления понятийного, всю ценность символического мышления в вопросах приобщения к сверхъестественной истине — это значит признать, что подход мистагогических комментариев является полностью ошибочным. Тот факт, что эти толкования долгое время оставались *terra incognita*, вероятно связан с почти всеобщим пренебрежением, с которым исключительно рациональное богословие относилось к символизму. Сегодня значение символического богословия признается равным значению рационального. Более того, следует отметить, что в каком-то смысле символ даже лучше приспособлен к проникновению и выражению явленной истины, чем понятие. Открытый бесконечному и невидимому, символ представляет те же измерения, что и Божественная тайна. Если он не может определить истину, он представляет ее образ. Чисто рациональное мышление, сталкиваясь с трансцендентным, должно остановиться и признать свою ограниченность, тогда как символическое мышление, напротив, может продолжить свое движение и достигнуть действительность, оставшуюся недоступной для чистого разума.

Таким образом, обоснованный на смысловом уровне, символ в наибольшей степени является средством выражения *типологии*. В связи с одним событием из истории спасения он вызывает в памяти одно или несколько похожих событий. Он сразу постигает единство Божественного домостроительства, которое осуществляется в последовательных этапах. Разные эпизоды Откровения, которое, прежде всего, является историей, — это не мимолетные

²⁷ *Богословием символа* мы называем такое богословие, которое в толковании сверхъестественной тайны должное место отводит символу. Это определение не будет противоречивым, если не сводить — ошибочно — термин «богословие» к рациональному и систематическому объяснению открытых истин. См. Псевдо-Дионисия Ареопагита, Послание 9. 1: «К тому же необходимо знать, что наставления богословов бывают двух видов: один — невыразимый и мистический (ἀλόγητον καὶ μυστικόν), другой — явный и легко познаваемый (ἔμφανῆ καὶ γινώσιμότερον). Первый — символический и осуществляемый через посвящение (συμβολικόν καὶ τελεστικόν), второй — философский и наглядный (φιλοσοφικόν καὶ ἀλοειχτικόν), связывающий невыразимое с выразимым. Первый вид открывает (δρᾷ) Бога посредством непознаваемых посвящений (ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις), а второй приближает истину к словам и соединяет их» (PG. 3. Col. 1105D).

мгновения, независимые друг от друга. Они представляют собой допущенные Богом настоящие аналогии со сходными ситуациями, прошлыми или будущими²⁸. Соотношение между типом и антитипом соответствует отношению «тени» и «истины», прямые отношения существуют между каждым этапом истории спасения и совокупностью этой истории. Сопоставляя в одном образе настоящее и будущее, видимое и невидимое, символ гораздо лучше приспособлен для передачи разных обертонов Божественного промысла. Две основные области, где разворачивается типология, и, следовательно, два места ее основного применения — это Священное Писание и богослужение. Богослужение продолжает божественное действие, открытое нам в Священном Писании. Оно представляет определенный период истории спасения, так как являет тайну Христа в эпоху между Пятидесятницей и Вторым пришествием²⁹.

Поэтому следует рассматривать литургический символизм с позиций богословия символа и объяснять его в рамках библейской типологии. До сих пор наша задача была относительно легкой. Она усложняется, если речь идет о различении настоящей типологии и *искаженного аллегоризма*, в котором с полным правом обвиняют византийских и средневековых толкователей литургии. Затруднение происходит отчасти из-за того, что термин «аллегория» имеет, по меньшей мере, два значения. В традиционном экзегетическом языке аллегория обозначает одно из четырех значений Священного Писания, которое больше соответствует вере: *Quid credas allegoria*, говорит известное древнее двустишие³⁰. В современном обыденном

²⁸ К литургической типологии можно применить следующее высказывание о библейском прообразе: «Прообраз — это отношение сходства, утвержденного Богом между двумя последовательными этапами Его спасительного промысла: периодом подготовки, то есть Божественного наставления, и периодом осуществления этого спасения» (*Grelot P. Le sens chrétien de l'Ancien Testament. Tournai; Paris, 1962. P. 299*).

²⁹ *Vagaggini C. Initiation théologique à la liturgie. Bruges; Paris, 1959. P. 13–24* (§§ Le cadre général de la liturgie. La Révélation comme histoire du salut).

³⁰ Двустишие полностью:

Littera gesta doces, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tu tendas anagogia.

(*Lubac H., de. Sur un vieux distique. La doctrine du «quadruple sens» // Mélanges Cavallera F. Toulouse, 1948 P. 347*).

языке это значение, закрепленное долгим употреблением, уступает место другому, грамматическому, также очень древнему. Квинтилиан некогда определил аллегорию как «распространенную метафору». Согласно более современным определениям, аллегория — это «конкретный символ, который развивается во всей системе рассказа (изображения и т.п.), так что все элементы символизирующего соответствуют элементам символизируемого один к одному»³¹. Каким бы второстепенным ни был вопрос терминологии, слова остаются причиной неясности или, напротив, вносят определенность. Итак, следуя обычаю, который становится все более и более принятым³², мы будем отличать для большей точности *типологию* от *аллегии* и противопоставлять *аллегию* — *символу*.

Первое отличие относится к единству Божественного промысла спасения и его постепенному осуществлению. Библейская и литургическая типология объясняет Священное Писание или комментирует обряды, исходя из объективного соответствия, которое существует между разными этапами истории спасения. Типология может быть пророческой и предвозвещать эсхатологическое или воспоминаемое будущее и показывать свершение прошлого. Аллегория, напротив, толкует Священное Писание и богослужение, не считаясь

³¹ *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1926. Т. 1. Р. 31.

³² См., например: *Lubac H., de.* Typologie et allégorisme // *Rech SR.* 1947. Vol. 34. P. 180—226; *idem.* A propos de l'allégorie chrétienne // *Rech SP.* 1959. Vol. 47. P. 5—43; а также рецензии Ж. Даниэлу (J. Daniélou) на работы *Grant R. M.* The Letter and the Spirit. London, 1957 и *Hanson R. P. C.* Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959 (рецензии опубликованы в *Rech SR.* 1959. Vol. 47. P. 587—592). См. также определение Хэнсона: «Typology is the interpreting of an event belonging to the present or the recent past as the fulfillment of a similar relation recorded or prophesied in Scripture. Allegory is the interpretation of an object or person or a number of objects or persons as in reality meaning some object or person of a later time, with no attempt made to trace a relationship of "similar situation" between them» (*Hanson.* Op. cit. P. 7: «Типология — это интерпретация события, принадлежавшего к настоящему или недавнему прошлому, в смысле исполнения подобного отношения, которое засвидетельствовано или предсказано в Священном Писании. Аллегория — это такая интерпретация, которая заявляет, будто предмет, человек или группа предметов или людей в действительности указывает на предмет или человека более позднего времени, не предпринимая никаких попыток выявить отношение "схожести ситуации" между ними»).

с действительными отношениями между последовательными этапами истории и божественным домостроительством. Типология основывается на объективной истории. Аллегория, абстрагируясь от *аналогии* между различными этапами единого Божественного промысла, представляет собой произвольное нововведение. Именно сохранение похожих ситуаций, проистекающих из непрерывности Божественного действия, как нам кажется, в конечном счете отличает истинную типологию от искусственного аллегоризма³³. Из этого различия следует практический вывод: то, что в духовной экзегезе и мистагогии имеет исходной точкой типологию, всегда останется актуальным; то, что принадлежит к аллегории, имеет преходящее значение³⁴.

Второе отличие относится к понятийному аппарату. Символ «представляет объект в силу соответствия по принципу аналогии»³⁵. Своей целостностью он сразу вводит в понимание действительности, которую представляет. Единый образ, который дается в символе, аллегория дробит на множество частей, из которых каждая обладает собственным значением. Символ и аллегория, таким образом

³³ По мнению *Grelot P.* *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*. P. 299 и 300, «критерий различия истинных прообразов» дан в «сходстве между опытом веры в Ветхом и Новом Заветах ... тождественные по сути, эти два опыта в своей реализации описаны в разных, но подобных системах координат».

В свете принципов, изложенных выше, можно утверждать, что толкование малого входа как воспоминание выхода Христа на проповедь подчиняется типологии, поэтому вполне приемлемо. В совершении Евхаристии Бог открывает Себя людям *по аналогии* с явлением во плоти. Напротив, очевидно, что параллелизм между чином омовения рук и умыванием рук Пилата, не подкрепленный схожестью ситуации, является чистой аллегорией.

Несомненно, что, устанавливая те или иные конкретные священнодействия, Христос и Церковь придавали им вполне определенный смысл. Но вся полнота типологии шире этих конкретных смыслов. Поэтому необходимо установить более общий критерий.

³⁴ Здесь мы оставим без внимания *собственно религиозный символизм*, который, конечно, занимал законное место в богослужении, но в большей степени отражал религиозную психологию и историю религии, чем Откровение. К тому же в рамках христианского Откровения собственно литургический символизм может меняться в зависимости от культуры. Но настоящий типологический символизм, принадлежащий самому Откровению, неизменен и универсален.

³⁵ *Lalande A.* *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Т. 2. P. 844.

определенные, имеют право на существование в подлинной типологии. Поэтому в зависимости от обстоятельств можно будет говорить и о символической, и об аллегорической типологии. Они обе основаны на действительности, но первая являет соответствия целого, а вторая разъясняет детали.

Нам кажется, что эта точность в словоупотреблении поможет избежать неясности в рассуждениях.

Таким образом, установив границы проблемы и определив метод, мы можем взяться за изучение мистагогических толкований. Но невозможно сразу приступить к этому, не предварив исследование беглым обзором предыстории византийской мистагогии — катехетической традиции святых отцов первых веков.

ДУХОВНАЯ ЭКЗЕГЕЗА И ПОСВЯЩЕНИЕ В ТАИНСТВА
У ГРЕЧЕСКИХ ОTCОВ

Цель данной главы — указать на прообразы византийской мистагогии в творениях святых отцов первых веков. Эта область обширна и не исследована до конца, и мы обратимся к ней лишь в той степени, насколько это совершенно необходимо для нашей темы. Фактически мы ограничимся несколькими экскурсами и постараемся показать, что духовное изъяснение Священного Писания и мистагогическое толкование таинств и литургии связаны единством принципа и применения.

На бескрайнем просторе, который открывается для нашего исследования, мы легко можем различить три основных направления. В памятниках второй половины I века и начала II века христианская «Евхаристия», унаследованная от еврейского «благословения» (*berakah*), как и Священное Писание, именуется источником «гнозиса». Это — основа для мистагогии *гностического* (не в смысле принадлежности к каким-то направлениям гностицизма, а в смысле акцента на дарованном через Христа знании-«гнозисе». — *Ред.*) типа. Впоследствии от этой основы отделились две различные, но дополняющие друг друга тенденции. Обе они соотносятся с областями влияния определенных церковных центров, по имени которых условно называются Александрийской и Антиохийской школами. Первая усматривает в Церкви, в таинствах и, особенно, литургии образ небесной действительности, поэтому можно сказать, что александрийская мистагогия характеризуется *анагогией*. Вторая больше настаивает на соотношении таинств и литургии с событиями земной жизни Христа; иными словами, в антиохийской мистагогии преобладает *историчность*.

I. ИСТОКИ «ГНОСТИЧЕСКОЙ» МИСТАГОГИИ

При изучении непрерывной традиции сложно выбрать точку отсчета, которая не была бы произвольной. Мы начнем наше исследование с того начального периода осмысления христианского Откровения, который профессор о. Ж. Даниэлу некогда назвал *иудео-христианством*¹. Преимущество выбора именно этой точки отсчета заключается в том, что такой выбор выявляет существование в ранней Церкви духовного понимания Евхаристии, которое было унаследовано от иудаизма и которое предшествовало существенному развитию святоотеческой мысли. Последовавшее вскоре вхождение греческой философии в христианское богословие, конечно, повлияло на традицию, но не изменило ее заметным образом — по крайней мере в текстах II века в отношении интересующих нас тем это влияние почти не заметно. Поэтому мы можем объединить сведения, полученные из источников *иудео-христианского* периода, с первыми свидетельствами эпохи *эллинизированного христианства*. Разумеется, эта вводная часть будет весьма ограниченной, тем более что источников в нашем распоряжении имеется совсем немного, а содержащиеся в них идеи, часто архаические, формулируются лишь имплицитно. Поэтому одни тексты будут истолкованы посредством других, для чего нам придется не раз объяснять истоки традиции, обращаясь к результатам ее развития.

Священное Писание и «гнозис»

В противоположность гностическим измышлениям еретиков, первые христианские писатели дали определение православному гнозису. Это — «истинное и надежное ведение Бога»², «ведение Его тайн»³, или еще, в противовес ложному знанию, «наше знание»⁴.

¹ Daniélou J. *Théologie du Judéo-Christianisme*. Tournai; Paris, 1958. P. 17–21; о иудео-христианской экзегезе см. здесь P. 101–129, о Евхаристии — P. 387–393.

² *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* II. 28. 1 (PG. 7. Col. 804 B).

³ *Ibid.* II. 28. 2 (PG. 7. Col. 805 A).

⁴ *Ibid.* II. 28. 3 (PG. 7. Col. 805 C).

Его предметом является знание Бога⁵, открытое Иисусом Христом⁶. По своему строю оно определяется как религиозное знание, возвышающееся над простой верой⁷. Священное Писание и Евхаристия — два его основных и параллельных источника.

Согласно Первому посланию священномученика Климента Римского к Коринфянам, библейские слова заключают в себе глубину «божественного гнозиса»⁸, который открывается посредством осуществления Ветхого Завета в Новом⁹. «Послание Варнавы» свидетельствует более определенно: «Через пророков Господь нам предвозвестил (ἐγνώρισεν, букв. «дал познать». — *Ред.*) настоящие и будущие события»¹⁰. Это знание, передаваемое христианской экзегезой, открывает Христа в *образах* (τύπος) Ветхого Завета¹¹. У мученика Иустина Философа тема развивается глубже. Священное Писание — источник нашей веры и нашего знания¹². Пророчества становятся понятными (γυνωσθέν, букв. «познаваемыми». — *Ред.*) во Христе, Который является их исполнением¹³. Напротив, иудеи,

⁵ *Iustinus Philosophus*. *Dialogus cum Triphone* 69. 4 и 6 (*Archambault G*. *Textes et documents... publiés sous la direction de Hemmer H. et Lejay P.* Paris, 1909. Т. 1. P. 334 и 336).

⁶ *Didache* 11. 2 (*Audet J.-P.* *La Didachè, instruction des Apôtres*. Paris, 1958. P. 336); *Ignatius Antiochenus*. *Epistula ad Ephesios* 17. 2 (SC. 10. P. 62); *Clemens Romanus*. *Epistula II ad Corinthios* 3. 1 (*Funk F. X.* *Patres Apostolici*. Tübingen, 1901. Т. 1. P. 188); *Iustinus Philosophus*. *I Apologia* 63. 5 (*Pautigny L.* *Textes et focuments...* Paris, 1904. P. 132).

⁷ *Clemens Romanus*. *Epistula I ad Corinthios* 1. 2 (*Funk*. *Patres...* Т. 1. P. 98); *Barnabae* *Epistola catholica* 1. 5 (*Funk*. *Op. cit.* Т. 1. P. 40).

⁸ Ср. *Clemens Romanus*. *Epistula I ad Corinthios* 40. 1 (*Funk*. *Op. cit.* Т. 1. P. 150) с *Ibid.* 62. 3 (*Funk*. *Op. cit.* Т. 1. P. 180).

⁹ *Ibid.* 41. 4 (*Funk*. *Op. cit.* Т. 1. P. 152).

¹⁰ *Barnabae* *Epistola catholica* 1. 7 (*Funk*. *Op. cit.* Т. 1. P. 40). См. также: *Ibid.* 6. 9; 9. 8; 16. 2; 17. 2 (*Funk*. *Op. cit.* Т. 1. P. 54, 66, 86, 88).

¹¹ *Ibid.* 7. 3. 10 (*Funk*. *Op. cit.* Т. 1. P. 58, 60 и т. д.).

¹² *Iustinus Philosophus*. *Dialogus cum Triphone* 69. 1; 99. 3; 112. 3; 139. 5 (*Archambault*. *Op. cit.* Т. 1. P. 332; Т. 2. P. 116, 174, 300).

¹³ *Ibid.* 53. 2; 70. 1; 74. 2; 100. 2 (*Archambault*. *Op. cit.* Т. 1. P. 236, 340, 356; Т. 2. P. 120).

не признающие Христа, читают Писания, не понимая их¹⁴. Священномученик Иринеи Лионский дает наиболее ясную, в некотором смысле, формулировку этой богословской традиции: «Истинное знание заключается в понимании учения Апостолов ... сущности Священного Писания, дошедшей до нас без добавления или сокращения...»¹⁵. Также, согласно святому Иринею, именно типология открывает суть Писания¹⁶. В первоначальном христианском предании Священное Писание, объясняемое Церковью, является первым источником знания.

Евхаристия и «гнозис»

Евхаристия, совершаемая в Церкви, — второй источник знания. Соответствующие тексты источников следует разделить на имплицитные утверждения и эксплицитные свидетельства. Первые подчеркивают внутреннюю связь, которая существует между Евхаристией и знанием, а вторые свидетельствуют о том, что в евхаристической молитве мы благодарим за полученное знание.

Церковь унаследовала от синагоги не только базовую структуру чина Евхаристии, «благословение» (*berakah*) над хлебом и вином¹⁷, но также и значение этой структуры — по крайней мере, до той степени, до которой она не противоречила новой действительности. Совершенная во время Пасхи, последняя вечеря Христа с учениками была *воспоминанием* благодеяний Божиих, особенно избавления от Египетского плена¹⁸. К тому же, как и все еврейские трапезы, Тайная вечеря имела ярко выраженный эсхатологический характер¹⁹.

¹⁴ *Iustinus Philosophus*. I Apologia 31. 5; 33. 3; 36. 3; 63. 2 (*Pautigny*. Op. cit. P. 60, 66, 72, 132).

¹⁵ *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses IV. 33. 8 (PG. 7. Col. 1077 B).

¹⁶ *Ibid.* IV. 16. 1 и IV. 19. 1 (PG. 7. Col. 1015 B, 1030 A).

¹⁷ В настоящее время эта упрощенная схема (тексты иудейских «благословений» => тексты важнейших христианских молитв) в целом устарела; см., напр.: *Bradshaw P. F.* The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. London, 2002². P. 1–46, 118–143. — *Прим. ред.*

¹⁸ *Benoit P.* Les récits de l'institution de l'Eucharistie et de leur portée // Exégèse et théologie. Paris, 1961. T. 1. P. 210–239.

¹⁹ Лк 22. 16; 1 Кор 11. 26. Кумранские находки проливают свет на эсхатологический характер общих трапез; см.: *Vermès G.* Les manuscrits du désert de Juda.

Конечно, эта пасхальная трапеза, таинственным образом связанная со Смертью Господа, получила совершенно новое измерение. Но важно отметить, что Евхаристия Спасителя, как и еврейское благословение, была *благодарением*²⁰. Эта черта будет еще живо ощущаться в I и II веках. По словам святого Иустина Философа, Господь заповедал нам приносить «хлеб Евхаристии... в воспоминание страдания, подъятого Им за людей... 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 Он освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил начальства и власти через Того, Который сделался страждущим по воле Его»²¹. Эта двойная мотивация благодарения (сотворение мира, совершенное Богом Отцом, и искупление — Христом) составляет основу евхаристических анафор. Иудейские благодарения, особенно включавшие в себя духовное понимание и умозрение Божиих благодеяний, были по преимуществу выражением гнозиса²². В христианской Евхаристии предмет

Tournai, 1953. P. 145; *Milik J. T. Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*. Paris, 1957. P. 69. См. также: *Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris, 1960. P. 45.

²⁰ Мф 26. 26–27; Мк 14. 22–23; Лк 22. 17, 19; 1 Кор 11. 24.

²¹ *Iustinus Philosophus. Dialogus cum Triphone* 41. 1 (*Archambault*. Op. cit. Т. 1. P. 183–185). В сочинениях I и II веков термин *εὐχαριστία* чаще всего обозначает литургическое совершение жертвы Христа. «Дидахе» позволяет уловить момент перехода иудейской общей трапезы в христианскую Евхаристию: 9. 1; 10. 1 (малая Евхаристия) — 14. 1 (большая Евхаристия). У священномученика Игнатия Антиохийского термин Евхаристия уже имеет ясное сакраментальное значение. (*Epistula ad Smyrnaeos* 7. 1; 8. 1; *Epistula ad Ephesios* 13. 1; *Epistula ad Philadelphenses* 4. 1). То же — у святого Иустина Философа (*I Apologia* 65–67) и священномученика Иринея Лионского (*Adversus haereses* IV. 18. 4–5; V. 2. 2–3).

²² «Поэтому часто в воспоминании «благословения» присутствует поучительный оттенок, более или менее явный, чаще всего ощутимый в той снисходительности, с которой говорящий перечисляет и рассматривает все *mirabilia Dei*, являющиеся в Израиле по преимуществу предметом «знания» (*γνώσις*) и «умозрения» (последнее есть нечто вроде размышляющей *θεωρία*). Она очень отличается от греческой, так как всегда отстранена от времени, в котором вращаются вещи и люди)» (*Audet J. P. Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne // Revue biblique*. 1958. Vol. 65. P. 381–382). «В берахе сосредоточено все содержание “гнозиса”... Наиболее чистый иудейский “гнозис” — ее центральная тема» (*Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris, 1960. P. 44).

благодарения сформулирован очень точно. Хотя мы и благодарим Бога за сотворение мира, главным является воспоминание Смерти и Воскресения Господа, «дондеже приидет». Но общая направленность осталась той же. Взор веры созерцает в Евхаристии центральное значение Смерти и Воскресения Господа для дела спасения²³.

Очень рано и передача этого знания стала сама по себе предметом благодарения, о чем говорят ясные свидетельства²⁴. В первую очередь необходимо отметить, что слово *γνώσις* часто встречается в Первом Послании священномученика Климента Римского к коринфянам именно в богослужебных контекстах²⁵. В «Послании Варнавы» эта тема уточнена: мы должны благодарить (*ὕπερευχαριστέϊν*) за полученное нами знание (*ἐγνώρισεν*)²⁶. Но наиболее древнее и ясное подтверждение этому содержится в «Дидахе»:

Что касается Евхаристии (*περὶ τῆς εὐχαριστίας*), благодарите так.

Прежде о чаше: Благодарим Тебя, Отче наш, за святую лозу Давида, отрока Твоего, которую Ты явил нам (*ἐγνώρισας*) через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки!

О преломляемом же хлебе: Благодарим (*εὐχαριστοῦμεν*) Тебя, Отче наш, за жизнь и знание (*ὕπερ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως*), которые Ты открыл нам (*ἐγνώρισας*) через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки!²⁷

²³ «Христос пригласил учеников принять участие в Своей *εὐχαριστία*, чтобы навсегда дать им понимание решающего значения Его смерти и Воскресения» (*Audet. Esquisse historique... P. 390*).

²⁴ Здесь идет речь еще об одной иудейской теме, заимствованной Церковью: «Благодарение за получение знания — та тема, которой христианские Евхологии обязаны иудейским Евхологиям» (*Dupont J. Gnosis: La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul. Louvain; Paris, 1949. P. 38*). Тема «знания» и термин *γνώσις* вошли и в евхаристические анафоры — они присутствуют, например, в анафоре из Евхология Серапиона (*Funk F. X. Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Paderborn, 1905. T. 2. P. 172*) и в пространной версии анафоры свт. Василия Великого (*Brightman. Liturgies. P. 322*).

²⁵ *Clemens Romanus. Epistula I ad Corinthios 36. 2; 59. 2–4* (*Funk. Patres... T. 1. P. 146, 174–176*).

²⁶ *Barnabae Epistola catholica 5. 3* (*Funk. Patres... T. 1. P. 50*). См. также: *Ibid. 6. 10; 7. 1* (*Funk. Patres... T. 1. P. 54, 58*). Крещение является источником знания, как и Евхаристия: *Iustinus Philosophus. Dialogus cum Triphone 14. 1* (*Archambault. Op. cit. T. 1. 64*).

²⁷ *Didache 9. 1–3* (*Audet J.-P. La Didachè, instruction des Apôtres, Paris, 1958. P. 234–235*). Ж. Дюпон, однако, замечает, что «глагол *γινώσκω* имеет более

Этот отрывок, вероятно, принадлежит к первоначальной редакции «Дидахе» и восходит к первохристианской общине в Иерусалиме. Однако «Евхаристия», о которой идет речь, — это не совершение Евхаристии в строгом смысле, то есть «большая Евхаристия», а только разделение хлеба, то есть «малая Евхаристия», совершаемая во время вечера²⁸. Это ограничение не уменьшает ценности данного текста, остающегося важным звеном между еврейским «благословением» и христианской Евхаристией. Он показывает, что с обеих сторон возносилось благодарение за знание, полученное посредством воспоминания благодеяний Божиих, совершенных в истории спасения.

Итак, Евхаристия и гнозис с самого начала тесно связаны между собой. Как и Священное Писание, Евхаристия — это источник знания. В свою очередь, знание, таким образом полученное, упоминается среди благодеяний, за которые мы благодарим. Этот первый росток развивается впоследствии в двух абсолютно разных направлениях: «анагогической» мистагогии александрийцев и «исторической» мистагогии антиохийцев. Но не следует преувеличивать ни внутреннюю связь между этими двумя тенденциями, ни их различие. Зависимость какого-либо произведения от одной из этих традиций не исключает наличия у него индивидуального своеобразия, а с другой стороны, упорное отстаивание одной из этих точек зрения подразумевает, в сущности, глубинное согласие обеих направлений в их основе.

II. «АНАГОГИЧЕСКАЯ» МИСТАГОГИЯ АЛЕКСАНДРИЙЦЕВ

Определять александрийскую мистагогию (применительно к объяснению Священного Писания) как анагогическую — значит выделить лишь одно ее основное направление. Это не означает, что противоположное направление полностью исключено.

широкое употребление, чем существительное *γνώσις*, к которому он относится (Dupont J. Op. cit. P. 49).

²⁸ Audet. La Didachè. P. 187–210, 372, 402–407.

* Фактически отрицая сакраментальный характер молитв 9–10 глав «Дидахе», Борнер в данном случае воспроизводит концепцию ряда католических авторов середины XX века, которая, однако, к настоящему времени почти не пользуется поддержкой исследователей. — Прим. ред.

Александрийская *анагогия* основывается на *истории*. Анагогия не исключает историю, но выходит за ее пределы.

Ориген стал первым автором «мистических» толкований богослужения. Однако он был продолжателем предшествовавшей ему традиции, выявляемой у Климента Александрийского. Общецерковной традицией особый вклад Оригена был усвоен лишь постепенно. Переход от духовной экзегезы ветхозаветного богослужения к мистагогическому толкованию литургии произошел в Церкви очень медленно. Это движение получило свое завершение в трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита, который, несмотря на другие влияния, находился в рамках Александрийской школы.

§1. Духовное понимание Священного Писания и Евхаристии у Климента Александрийского

Подобно своим предшественникам, Климент Александрийский († ок. 215) оставил не более чем эскиз объяснения литургических священнодействий. Однако он объединил элементы традиции в достаточно связную систему и разработал такой подход к Евхаристии, которой предопределил будущие направления развития евхаристического богословия. В итоге, согласно Клименту, Священное Писание и Евхаристия представляют собой аналогичные структуры и являются объектами схожего толкования.

«Мистический» смысл и «символический» смысл Священного Писания и Евхаристии

Помимо своего первого значения, которое открывается при правильном понимании текста, Священное Писание обладает и вторым, или духовным, значением²⁹, которое Климент называет «мистическим» или «символическим». Объясняется первое и второе следующим образом. Терновый венец на голове Господа «пророчески указывал на тех, кто некогда был бесплоден, [а теперь], будучи в

²⁹ О духовной экзегезе Климента, см.: *Mondésert C. Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*. Paris, 1944. Не существует общего труда о его евхаристическом учении, поэтому см.: *March H. G. The Use of μυστήριον in the Writings of Clement of Alexandria with Special Reference to*

Церкви, облечен в Него [Христа.— *Ред.*], Главу той». Но этот евангельский отрывок может также иметь «другое, мистическое [толкование] (*καὶ ἄλλο μυστικόν*)»: некогда Господь явился Моисею в купине, а во время Своих Страстей Он «снова таинственно венчается тернием»; итак, Его пришествие во плоти напоминает Его прежнее схождение в неопалимой купине³⁰. В другом месте Климент называет мистическое значение Священного Писания «символическим» (*τὸ συμβολικὸν τῶν γραφῶν*). Небесный Иерусалим, о котором идет речь в Апокалипсисе, «символически» обозначает духовный град святых³¹. Выражения «мистическое значение» и «символическое значение» Священного Писания в некоторой степени являются равнозначными. Однако слово «мистический» более точно обозначает само духовное значение, в то время как слово «символический» передает это выражение описательно. Тайна Священного Писания проявляется в форме символа.

То же относится и к Евхаристической тайне. Помимо своей наличной действительности Евхаристия, как и Священное Писание, обладает «мистическим» и «символическим» смыслами. Достаточно двух примеров, чтобы подтвердить этот вывод. Евхаристический подтекст — как минимум, косвенный — следующих двух текстов представляется несомненным

Логос также называет Себя и «хлебом небес»... Здесь к «хлебу» присовокупляется и мистическое значение (*ἐνταῦθα τὸ μυστικὸν τοῦ ἄρτου παρασημαστέον*), ибо Он говорит о нем как о плоти — несомненно, воскресшей³².

Итак, в конечном счете, именно Логос является «мистическим смыслом» Хлеба жизни. Также у Евхаристии есть и «символический смысл»:

Логос всегда один и тот же, то жидкий и нежный как молоко, то твердый и плотный как [твердая] пища... А в другом месте Господь являет

His Sacramental Doctrine // *JTS*. 1936. Vol. 37. P. 64–80 и *Camelot P. Th. L'Eucharistia nella scuola alessandrina* // *Piolanti A. Eucharistia*. Roma, 1957. P. 216–226.

³⁰ *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* II. 8. 73. 3; 75. 1 (GCS. I. P. 202, 203). Ср. *Idem. Stromata* V. 6. 33. 4 (GCS. 2. P. 348).

³¹ *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* II. 12. 119. 2 (GCS. I. P. 228).

³² *Ibid.* I. 6. 46. 2–3 (GCS. I. P. 117).

эту пищу... посредством символов (ἐξήνεγκεν διὰ συμβόλων), сказав: «Едите Мою Плоть и пейте Мою Кровь» — очевидно, говоря аллегорически (ἀλληγορῶν) о пище и питии веры и обетования³³.

Таким образом, Климент использует одни и те же выражения, когда говорит о скрытом смысле Священного Писания и глубинном значении Евхаристии. Можно сделать вывод, что для Климента Писание и Евхаристия сходны — они не открывают полноту своего значения непосредственно, но заключают реальность под покровом символа.

Обычное понимание и духовное толкование Священного Писания и Евхаристии

Параллелизм в подходе к Священному Писанию и Евхаристии подтверждается и с точки зрения той темы, к которой они обращены. Глубинное значение Священного Писания доступно не всем, потому что не все могут его понять:

По многим причинам Писания скрывают свое значение (νοῦν): главным образом, для того, чтобы мы всегда были ревностны и неусыпны в исследовании спасительных слов; но также и для того, чтобы никто не думал, будто они могут быть понятны всем — чтобы не могли причинить себе вред неправильно толкующие спасительно сказанное Святым Духом. Поэтому-то сокрыты в притчах святые тайны пророчеств, предназначенные для людей избранных — тех, кто от веры был допущен к гнозису³⁴.

Евхаристия также может быть понята с большей или меньшей глубиной. Как и Священное Писание, она поддается пониманию простотой веры и гностическому пониманию:

Логос... сказал: «Едите Мою Плоть и пейте Мою Кровь». Такую домашнюю пищу подает нам Господь: протягивает Тело и наливает Кровь... Однако ты не хочешь принимать это объяснение, равно как и более простое (χοινώτερον)? Выслушай и такое: «плоть» для нас изображает (ἀλληγορεῖ) Святого Духа, ибо Им создана плоть. «Кровь» указывает (αἰνίττει) нам на Логос, ибо Логос, будто кровь, обильно растекается по жизни. Смещение же обоих, [плоти и крови,] — Господь, пища младенцев, Господь Дух и Логос³⁵.

³³ Ibid. I. 6. 37. 3 — 38. 2 (GCS. 1. P. 112–113).

³⁴ *Idem*. Stromata VI. 15. 126. 1–2 (GCS. 2. P. 495). Ср.: Ibid. 132. 3 (GCS. 2. P. 498). См.: *Origenes*. Homiliae in Leviticum. 13. 3 (GCS. 6. P. 468).

³⁵ *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus I. 6. 42. 3 — 43. 2 (GCS. 1. P. 115–116). В словопотреблении Климента χοινώτερον обозначает простого верующего, который

Этот «евхаристический» текст Климента ставит больше вопросов, чем разрешает. Но, по крайней мере, здесь удивительно сходство словоупотребления с текстами, относящимися к объяснению Священного Писания. И там, и здесь присутствуют такие слова, как *μυστικός*, *συμβολικός*, *αίνιττοιαι*, *ἀλληγορέω*, *νοέω*. Эта общность словоупотребления со всей очевидностью указывает на основополагающую взаимосвязь. Евхаристия, как и Священное Писание, доступна духовному пониманию, которое с обеих сторон соизмеримо с гнозисом.

§2. Тайна и ее понимание у Оригена

Заслуга Оригена († 253/254) состояла в том, что он гармонизовал унаследованные из традиции зачаточные элементы, объединив их в рамках обширного синтеза. Оригеново понимание *тайны* основывалось на эксплицитной связи Священного Писания, Церкви и Евхаристии. Эта связь оправдывала использование единого метода как для раскрытия разных значений Священного Писания, так и для исследования различных измерений сакраментального и литургического знака. Прежде чем мы перейдем к детальному рассмотрению мистагогии Оригена и демонстрации ее родства с духовной экзегезой, необходимо проанализировать — по крайней мере, в основных чертах — понятие *тайны* у Оригена.

*Понятие тайны у Оригена*³⁶

В широком смысле Ориген понимает под тайной реальность спасения, явленную в видимом знаке, указывающем на нее и ее сокрывающем³⁷. Действительность символизируемого открывается для тех, кто может ее постичь, и остается скрытой для тех, кто лишен

отличается от гностика: *Idem*. *Stromata* VII. 7. 49. 3. См.: *Origenes*. *Commentarii in evangelium Ioannis* 32. 24 (GCS. 4. P. 468).

³⁶ О понимании *μυστήριον* у Оригена см.: *von Balthasar H. U.* *Parole et Mystère chez Origène*. Paris, 1957; *Prümm K.* «Mysterion» von Paulus bis Origenes // *ZKT*. 1937.

³⁷ «Посредством называемого явно предмета знак указывает на иной предмет» — *Origenes*. *Commentarii in epistolam ad Romanos* 4 (PG. 14. Col. 968A).

такой возможности. Однако, хотя знак и символизируемый им предмет подлинно различны, они тем не менее сопричастны друг другу. Невидимое измерение знака проявляется через его видимый покров. Сама же тайна складывается не столько из тех или иных составных частей, сколько из их соотношения и взаимопроникновения. Тайна указывает на то, что божественная реальность явлена в некоем видимом облике. По мнению Оригена, эта *таинственность* распространяется на все домостроительство Христово. Главную тайну являет Собой Христос, в Котором Бог соединился с человеком. Священное Писание, Церковь и таинства, особенно Евхаристия, являются производными этой тайны.

а) «Плоть Христа» и деяния Христовы

Человечество Христа есть тайна Его Божества, оно одновременно и являет, и сокрывает эту тайну. Роль Слова в Божественном замысле может быть понята нами только и исключительно посредством человеческой природы Спасителя³⁸. И наоборот, «плоть Христова» — это, прежде всего, также и покров Его Божества:

В последние дни Слово Божие, принявшее плоть от Девы Марии, пришло в мир и было иным по сравнению с тем, каким Оно воспринималось на вид и каким воспринималось [окружающими]. Вид Его человечества был доступен всем, а знание Его Божества, напротив, было дано лишь малому числу избранных³⁹.

Этот покров человечества Христа последовательно снимается посредством веры:

Мы видим одно, а познаем другое: видим человека, но верим, что Он — Бог⁴⁰.

Таким образом, человечество Спасителя — это необходимый посредник, помогающий соединиться с Его Божеством. Однако знание Христа «по плоти» остается неполным знанием. Оно необходимо

³⁸ *Origenes. Commentarii in evangelium Ioannis* 1. 18 (GCS. 4. P. 22–23); *ibid.* 10. 6 (GCS. 4. P. 176).

³⁹ *Origenes. Homiliae in Leviticum* 1. 1 (GCS. 6. P. 280). См.: *Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné.* Paris, 1958. P. 201–203.

⁴⁰ *Origenes. Commentarii in epistolam ad Romanos* 4. 2 (PG. 14. Col. 968 B).

для несовершенных, совершенные же должны его превзойти. Как и Лицо Христа, Его исторические действия являются тайной. За своей очевидной вещественностью они несут сокрытое значение⁴¹. В Лице воплощенного Слова тайна прекрасно находит свое выражение. Человечество Христа и открывает, и сокрывает Его Божество. От этой первичной тайны проистекают вторичные — Священное Писание, Церковь и таинства.

б) Священное Писание.

«Все, что содержится в Писании, — тайна»⁴². Священное Писание является тайной по причине того, что его внешнее содержание сокрывает в себе глубинное значение. Первое открыто для всех, второе же предназначено лишь некоторым:

Поскольку Писания были написаны Духом Божиим, они несут в себе не только очевидный смысл, но также сокрытое значение... Ибо все, что написано, есть образ определенных тайн и отображение Божественной реальности⁴³.

Являясь производной тайной, Священное Писание обладает той же структурой, что и основная тайна. «Буква» и «дух» соотносятся здесь аналогично человечеству и Божеству в Лице Христа. Покров плоти и слово Писания являются двумя одеждами Слова:

Хотя Слово Божие и обращается к людям в пророчествах или Законе, Оно не делает этого без подобающих одежд. Подобно плотскому покрову, Оно сокрыто здесь под покровом буквы, поэтому букву можно сравнить с плотью, а духовное значение, сокрытое внутри, — с Божеством⁴⁴.

⁴¹ См.: *Harl. Op. cit.* P. 155–157.

⁴² *Origenes. Homiliae in Genesim* 10. 2 (GCS. 6. P. 95). См. также: *Ibid.* 9. 1; 10. 1 (GCS. 6. P. 87, 93); *idem. Homiliae in Exodum* 2. 4 (GCS. 6. P. 159).

⁴³ *Origenes. De principiis* I, praef. 8 (GCS. 5. P. 14). Cp.: *Ibid.* IV. 2. 8 (GCS. 5. P. 320–321).

⁴⁴ *Origenes. Homiliae in Leviticum* 1. 1 (GCS. 6. P. 280). Об откровении Слова в Священном Писании см.: *Harl. Op. cit.* P. 209–210, 225–226; *Lubac H., de. Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture selon Origène.* Paris, 1950. P. 336–346.

Это тождество структур объясняется тем, что между Писанием и воплощенным Словом наличествует некое единство. Слово Божие, рожденное из чрева Отца, было воплощено в Писании, прежде чем воплотилось в человечестве Христа.

в) Церковь

Церковь, в свою очередь, также является тайной⁴⁵. Как Священное Писание было предвосхищением тайны воплощения, так Церковь является продолжением той, ибо она тоже провозглашает явление Слова:

Все, [что относится к] явлению Сына Человеческого, полностью происходит в Церкви⁴⁶.

Поскольку Церковь, как и Священное Писание, участвует в тайне воплощенного Слова, существует прямая связь, с одной стороны, между Церковью и Христом; с другой стороны, между Церковью и Священным Писанием.

Тайна Церкви продолжает тайну Слова, ставшего плотью:

Тело Христа есть ни что иное как Церковь, Его Тело...⁴⁷

Тело Христа — это образ Церкви⁴⁸.

Тем самым, «мистическое Тело» Христа есть продолжение Его «физического тела». Это вертикальное соотношение между Церковью и Христом отображается в горизонтальное соотношение между Церковью и Писанием. Местонахождение Священного Писания — Церковь, которая есть голос Христа, продолжающего говорить с душами верующих:

Невеста Христова, Церковь, узнает Его по одному Его слову⁴⁹.

⁴⁵ *Origenes*. Commentarium in evangelium Matthaei 16. 21 (GCS. 10. P. 546); *idem*. Commentarium series in evangelium Matthaei 63 (GCS. 11. P. 147); *idem*. Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus I) 20. 15 (PG. 12. Col. 1035 A).

⁴⁶ *Origenes*. Commentarium series in evangelium Matthaei 47 (GCS. 11. P. 98).

⁴⁷ *Origenes*. Commentarium in evangelium Matthaei 14. 17 (GCS. 10. P. 326).

⁴⁸ *Origenes*. Commentarii in evangelium Ioannis 10. 25 (GCS. 4. P. 209).

⁴⁹ *Origenes*. Libri X in Canticum canticorum 3 (GCS. 8. P. 201).

Священное Писание следует читать и толковать внутри Церкви. Только при таком условии с его глубинного значения может быть сброшен покров буквы:

То, что издревле содержалось в Писаниях и понималось по букве, [теперь,] в Церкви Христовой, стало словом [понятным], благодаря Господнему откровению⁵⁰.

Итак, тайна Христа является в Церкви так же, как она делается известной из Священного Писания. Равным образом она возвещается и в таинствах.

г) Таинства (и в особенности — Евхаристия)

Таинства, особенно Крещение и Евхаристия, образуют четвертое пространство тайны. Священнодействия Крещения обладают действенностью (*virtus*), но также и значением (*ratio*)⁵¹. Прежде всего, они указывают на наличествующую реальность — смерть для греха:

Омовение в воде — это символ (*σύμβολον*) очищения души, омываемой от всей грязи, причиной которой является грех⁵².

Крещение — это также актуализация прошедшего события, а именно избавления от египетского плена. Переход через Красное море осуществляется в новообращенном в тайне (*secundum mysticam rationem*)⁵³. Наконец, Крещение водой и Духом Святым само является образом очищения: оно предвозвещает эсхатологическое очищение, которое откроет врата в небесный Иерусалим, подобно тому как Крещение открыло новообращенным вход в Церковь. Итак, Крещение служит воспоминанием события из прошлого, сообщает благодать в настоящем и преобразует грядущую полноту.

⁵⁰ *Origenes*. In Jesu Nave com. 20. 5 (GCS. 7. P. 424).

⁵¹ *Origenes*. Commentarii in epistolam ad Romanos 5. 8 (PG. 14. Col. 1040 B). О Крещении см.: *Rahner H.* Taufe und geistliches Leben bei Origenes // ZAM. 1932. Bd. 7. S. 205–223; *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948. P. 65–74.

⁵² *Origenes*. Commentarii in evangelium Ioannis 6. 33 (GCS. 4. P. 142).

⁵³ *Origenes*. In Jesu Nave homiliae 4. 1 (GCS. 7. P. 309).

Евхаристия⁵⁴ заслуживает более внимательного рассмотрения в связи с тем, что Ориген настаивает на реальности символизируемого. Впрочем, не называет ли он евхаристический Хлеб «Телом образным и символическим (ὄψα τυλιχὸν καὶ συμβολικόν)»⁵⁵? У Оригена это не исключает, что за символом стоит собственная реальность. Некоторые тексты подтверждают нашу мысль явно, другие менее отчетливо. Хлеб и вино Евхаристии, согласно Оригену, имеют такую силу, что могут довести до болезни тех, кто причащается их недостойно⁵⁶. «Посредством молитвы (διὰ τὴν εὐχήν)» хлеб становится «Телом святым, освящающим тех, кто причащается ему с правильным расположением»⁵⁷. В «Диалоге с Гераклидом» Ориген определяет роль Сына в приношении Евхаристии:

Приношение Вседержителю Богу всегда бывает посредством Иисуса Христа, как служащего Отцу по Божеству Своему. Не два [приношения], но одно, Богу посредством Бога⁵⁸.

Это утверждение тем более значимо, что Ориген описывает «древние и всеобщие обычаи Церквей»⁵⁹ и имеет в виду, по мнению Ж. Шерера⁶⁰, «обычные общепринятые [молитвенные] формулы, регламентировавшие богослужебную практику во всем христианском мире». Итак, эти утверждения Оригена находятся в русле традиции, понимающей Евхаристию как знак, или *таинство*, реальности, которую она являет, и Жертвы, которая в ней приносится.

⁵⁴ О Евхаристии см.: *Balthasar H. U., von. Parole et Mystère...* P. 105–109. *Daniélou. Origène.* P. 74–79; *Lubac H., de. Histoire et Esprit...* P. 355–363.

⁵⁵ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 11. 14 (GCS. 10. P. 58). Ср. «Апостольское предание», § 21: «[Епископ] совершает благодарение над хлебом, чтобы тот стал символом Тела Христова, и над чашей вина с водой, чтобы она стала образом пролитой Крови...» (*Botte B. La tradition apostolique de saint Hippolyte. Münster i. W., 1963.* P. 55).

⁵⁶ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 10. 25 (GCS. 10. P. 34).

⁵⁷ *Origenes. Contra Celsum* 8. 33 (GCS. 2. P. 249).

⁵⁸ SC. 67. P. 62–63. О евхаристическом характере этого приношения см.: *Capelle B. Origène et oblation à faire au Père par le Fils, d'après le manuscrit de Toura // RHE. 1952. Vol. 47. P. 163–171; Nautin P. Origène et l'anaphore eucharistique dans Lettres et écrivains des II et III siècle. Paris, 1961. P. 221–232.*

⁵⁹ *Capelle. Op. cit.* P. 168.

⁶⁰ SC. 67. P. 64, n. 1.

Но в эти традиционные идеи Ориген привносит собственную интерпретацию. Реальность, представленная в таинстве Евхаристии, — это образ реальности более истинной и более твердой. Тайнственное причащение евхаристического Тела — это символ подлинной и будущей общности души с Логосом. Именно Логос есть та *реальность* хлеба, который Христос назвал Своим Телом, и вина, которое Он назвал Своей кровью:

Сей хлеб, который Бог Слово провозглашает Своим телом, есть Слово, питающее души, слово, исходящее от Бога Слова и хлеб от Хлеба небесного... Бог Слово назвал Своим телом не тот видимый хлеб, который Он держал в Своих руках, но Слово, в таинство коего этот видимый хлеб преломляется. Также и говоря о питье, Он говорил не о Своей видимой крови, но о Слове, в таинство коего это питье проливается⁶¹.

При всей своей неоднозначности, этот текст по крайней мере показывает, что причащение есть символ подлинного единства души со Словом. Причащение также предвещает эсхатологическое причастие души Слову. Пасха, которую Христос совершил с учениками, прообразовывала общую Пасху, которая будет совершаться в конце времен:

Когда праздновавшие с Ним Пасху ели, Христос взял хлеб от имени Отца и, возблагодарив, преломил и подал Своим ученикам в том количестве, в котором возможно, сказав: «Примите и ешьте». Этим Он показал, что хлеб, который питал их, был Его собственным телом — ибо Слово непостижимо для нас и сейчас, и впоследствии, когда сказанное исполнится в Царстве Божием. Но сейчас полнота еще не наступила. Она наступит тогда, когда мы будем готовы вкусить совершенную Пасху, которую Он пришел совершить — Он, пришедший не нарушить Закон, но исполнить. Сейчас это свершилось лишь частично, «как сквозь тусклое стекло» (1 Кор 13. 12), но однажды, когда свершение наступит, оно будет полным, «лицом к лицу»⁶².

⁶¹ *Origenes*. Commentariorum series in evangelium Matthaei 86 (GCS. 11. P. 198–199). См.: *Idem*. De oratione 27. 2, 13 (GCS. 2. P. 364, 371); *idem*. Homiliae in Leviticum 7, 5 (GCS. 6. P. 386–387).

⁶² *Origenes*. Commentariorum series in evangelium Matthaei 86 (GCS. 11. P. 198–199). Аналогично, в сопоставлении с «манной, которая была пищей в тайне», «Плоть Слова Божия есть истинная пища в реальности» — *idem*. Homiliae in Numeros 7. 2 (GCS. 7. P. 39–40).

Таким образом, Евхаристия продолжает воплощение Единородного Слова. Слово явлено в Писании, стало видимым в человеческом теле и продолжает Свое присутствие в общем Теле — Церкви. Наконец, оно общается с каждой душой в Евхаристии. Способ явления Слова в этом четверочисленном теле различен, но всякий раз Божественная реальность открывается и одновременно скрывается в видимом знаке.

д) Литургические обряды

Таинство в строгом смысле окружено таинственностью, которая распространяется на составляющие его священнодействия⁶³. Церковные обычаи (*ecclesiasticae observationes*) под своим внешним обликом скрывают духовный смысл. В начале своей 15-й гомилии на книгу Чисел Ориген комментирует обряды христианского богослужения с позиции типологического объяснения иудейского культа. Этот текст имеет важное значение для нашей темы, поэтому следует процитировать наиболее характерные отрывки из него:

Тот, кто из служителей Божиих достоин открыться навстречу божественному и узреть тайны, которые другие способны созерцать в меньшей степени, — есть для нас Аарон или его потомок, кто может входить туда, куда другие не имеют доступа. Только для такого человека открываются покровы Ковчега Завета, и он видит сосуд с манной, созерцает золотую крышку Ковчега, рассматривает двух херувимов, стол предложения, возжженный семисвечник и алтарь кадильный. Он созерцает и постигает все это в духе...

Несомненно, Моисей постигал, что суть истинное обрезание и истинная Пасха, знал, что суть истинные новолуния и истинные субботы. Постигая все в духе, он покрывал это покровом видимого и тенью вещественного. И хотя он знал, что «истинная Пасха», которая должна была «быть заклана, есть Христос», он постановил закалать телесного пасхального агнца...

Также и церковные обычаи (*ecclesiasticae observationes*) суть то, что все должны соблюдать в полноте, хотя и не все понимают их содержание. Например, как мне кажется, не вполне очевиден смысл молитвенных коленопреклонения и обращения к востоку, а не к какой-либо другой стороне света. Сказанное относится и к пониманию Евхаристии

⁶³ Этот аспект особо подчеркивал *Daniélou*. Origène. P. 42–52.

и объяснению ее священнодействий, и к совершению Крещения с его формулами, жестах, церемониями, вопросами и ответами — кто способен без труда понять их?⁶⁴

Этот отрывок образует диптих, параллелизм которого поражает. Израиль должен был понимать «в духе» культовые установления и законнические обряды. Для этого бы требовался имевший посвящение тайносозерцатель, объяснявший их народу. То же касается и обрядов Церкви. Само по себе совершение богослужения не раскрывает молящимся глубинного значения текстов и священнодействий. Для понимания этого значения необходимо посвящение. Литургические символы также участвуют в *тайне*.

Ориген не ограничивается изложением принципа, он проводит его в жизнь. В его труде мы находим начало литургической типологии, которую продолжит и разовьет позднейшая традиция. Престол христианского храма есть символ внутреннего богослужения, дым кадила означает молитвы, приносимые в чистой совести⁶⁵. Епископ, священник и диакон — тоже «символы» (σύμβολον): «Епископ в собственном смысле — это Господь Иисус, священники — Авраам, Исаак и Иаков или же другие, удостоенные этого наименования, как апостолы Христа, диаконы — семь архангелов Божиих»⁶⁶. Коленопреклонение выражает внутреннее настроение смирения и послушания⁶⁷. Лобзание мира, происходящее во время литургии, являет искреннее милосердие⁶⁸. Это духовное поклонение, образом которого является видимое богослужение, достигнет своей полноты в славе. Истинный Первосвященник пройдет перед всем созданием

⁶⁴ *Origenes*. *Homiliae in Numeros* 5. 1 (GCS. 7. P. 25–26). Можно обратить внимание на переосмысление Оригеном выражения *ecclesiasticae observationes* — если священномученик Иринеи Лионский писал: *per sacrificia autem et reliquas typicas observantias (Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses IV. 17. 1 (PG. 7. Col. 1019 B))*, то есть применял это выражение к иудейскому культу, то Ориген относит его к христианскому богослужению.

⁶⁵ *Origenes*. *Contra Celsum* 8. 17 (GCS. 2. P. 234).

⁶⁶ *Origenes*. *Commentariorum series in evangelium Matthaei* 10 (GCS. 11. P. 18). См.: *Idem*. *Commentarium in evangelium Matthaei* 14. 22 (GCS. 10. P. 338).

⁶⁷ *Origenes*. *De oratione* 31. 3 (GCS. 2. P. 396).

⁶⁸ *Origenes*. *Commentarii in epistolam ad Romanos* 10. 33 (PG. 14. Col. 1282 C — 1283 A); *idem*. *Libri X in Canticum canticorum* I (GCS. 8. P. 92).

и взойдет к Богу и Отцу вселенной, живущему в неприступном свете⁶⁹. Следует обратить внимание на тройственность измерений, приписываемую литургическому знаку Оригеном: *типологического* (в богослужении осуществляются образы Ветхого Завета), *мистического* (богослужение выражает внутреннее поклонение), *анагогическое* (богослужение является образом и провозвестием небесной литургии).

Итак, Священное Писание, Церковь, таинства и литургические священнодействия суть производные — под разными наименованиями и в разной степени — единой тайны Христа. Они являются одновременно образом и его осуществлением, символом и реальностью. Применение диалектики позволяет выйти за рамки символа и достичь истины. Поскольку предмет постижения — тайна, глубина ее содержания познается именно в тайноводстве, мистагогии.

Мистагогия — посвящение в понимание тайны

Процесс посвящения в тайну, согласно Оригену, всегда следует одному и тому же методу, различаясь в зависимости от области применения. Цель мистагогии — привести к познанию, или *гнозису*, тайны настолько, насколько этот гнозис доступен уразумению⁷⁰. При этом сама тайна по-прежнему остается запечатанной и непознаваемой. Она является «морем премудрости»⁷¹, которое обладает такой глубиной, что не может быть исчерпано⁷². Таким образом, наше понимание тайны всегда будет оставаться неполным. Каждый уровень познания, которого мы достигаем, — это точка отсчета для нового уровня. Познание требует со стороны того, кто ему предается, наличия ряда качеств и условий — Ориген перечисляет: молитвы⁷³,

⁶⁹ *Origenes*. *Homiliae in Leviticum* 12. 1 (GCS. 6. P. 454–455). См.: *Balthasar H. U., von. Parole et Mystère...* P. 87–94.

⁷⁰ *Origenes*. *Commentarii in evangelium Ioannis* 6. 20 (GCS. 4. P. 129): ὁ ... ἔχων γνῶσιν μυστηρίων. Это выражение получит распространение — ср., напр., у свт. Кирилла Александрийского: τοῦ μυστηρίου τῆς γνῶσιν (*Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Genesim* 1. 6, *De Juda et Thamar* 1 (PG. 69. Col. 308 C)).

⁷¹ *Origenes*. *Homiliae in Exodum* 9. 1 (GCS. 6. P. 235): *intelligentiae pelagus*.

⁷² *Origenes*. *Commentarii in evangelium Ioannis* 6. 46 (GCS. 4. P. 155).

⁷³ *Origenes*. *Epistola ad Gregorium* 3 (PG. 11. Col. 92 A).

веры⁷⁴, благодати Святого Духа⁷⁵. Источники познания тайны различны. Любая реальность чувственного мира, которая является образом духовной реальности, — это приемлемая точка отсчета для *анагогии*. Существует скрытое соответствие между видимым и невидимым миром. Созерцание первого ведет к умозрению второго⁷⁶. А особым средством для понимания тайны служит духовное толкование Священного Писания. «Духовное умозрение» (θεωρία νοητή), противоположное «историческому толкованию» (ιστορικὴ διήγησις)⁷⁷, открывает глубокий смысл Священного Писания. «Анагогия»⁷⁸ и «тропология»⁷⁹ открывают нам вечные деяния Слова через исторические действия Христа. Путем, который приближает нас к тайне, также служат сакраментальные и литургические символы. Покажем это на примере того, как Ориген объясняет Крещение, Евхаристию и священнодействия таинств.

Крещальная вода, «освященная таинственным призыванием», — это уже не простая вода. «Она некоторым образом причастна силе Святой Троицы и соединена с нравственной и разумной добродетелью»⁸⁰. Деление добродетели на нравственную, или практическую, и разумную, или умозрительную, — следствие влияния аристотелевской философии. Для нас, однако, существенно то, что Ориген называет Крещение источником их обеих. Крещение вкладывает в душу неопита росток нравственной жизни и сообщает ей свет жизни умозрительной.

Евхаристия тоже имеет двойное значение, нравственное и умозрительное. С одной стороны, она обязывает к чистоте совести:

Собираясь подать ученикам хлебы благословения, чтобы те раздали народу, [Христос] исцелил больных, чтобы они могли принять хлеб

⁷⁴ *Origenes*. Commentarium in Ieremiam 39. 1, fragm. II. 1 (GCS. 3. P. 197); *idem*. Commentarium in evangelium Matthaei 16. 9 (GCS. 10. P. 503).

⁷⁵ *Origenes*. Homiliae in Ezechielem 7. 10 (GCS. 8. P. 400).

⁷⁶ См.: *Harl.* Op. cit. P. 140–142.

⁷⁷ *Origenes*. Fragmenta in Ieremiam 20 (GCS. 4. P. 501); см.: *Harl.* Op. cit. P. 144–145.

⁷⁸ *Origenes*. Commentarium in evangelium Matthaei 15. 7 (GCS. 10. P. 369: 24–26).

⁷⁹ *Origenes*. Contra Celsum 2. 37; 5. 56, 57 (GCS. 1. P. 162: 20; GCS. 2. P. 60: 2, 61: 16). См.: *Harl.* Op. cit.. P. 155–157.

⁸⁰ *Origenes*. Fragmenta in Ieremiam 36 (GCS. 4. P. 512). О предшествующей традиции см. *Iustinus Philosophus*. I Apologia 61. 10. 12; *idem*. Dialogus cum Triphone 14. 1.

благословения в добром здравии, так как невозможно подать хлеба благословения Иисусова тем, кто все еще пребывает в болезни. А если кто случайно [и примет, тому] следует внять словам: «Да испытывает же себя каждый, и таким образом пусть ест от Хлеба» и остальное. А если кто не послушает этого и случится ему причаститься Хлеба Господня и Чаши Его, то сделается немощным или больным, или [даже] умрет, пораженный, так сказать, силой Хлеба⁸¹.

С другой стороны, Евхаристия — это «истинный Хлеб, преломление коего отверзает нам очи и открывает нам Бога»⁸²:

Благодаря совершенной над ним [хлебом.— *Ред.*] молитве «по мере веры», он делается полезным и оказывается причиной ясного зрения ума (τῆς τοῦ νοῦ αἰτίον διαβλέψεως)⁸³.

Итак, еще задолго до появления «Corpus Aegoragiticum» Ориген подчеркивал двойной аспект таинства — очищающий и освящающий. Если сопоставить эти измерения сакраментального знака с различными смыслами Священного Писания, то нельзя не заметить их яркий параллелизм. И зримая церковная служба, и историческое повествование Священного Писания имеют двойное значение. Последний во всем подобен первому: «нравственному смыслу» Священного Писания соответствует очищающее значение таинства, а «мистическое значение» находит соответствие в озарении, подаваемом в священнодействии.

Как уже было отмечено выше, Ориген предлагает свое введение в богослужебную символику в начале 15-й гомилии на книгу Чисел⁸⁴. Это подтверждает тождество экзегетического и мистагогического метода толкования у Оригена. Анализ словоупотребления в упомянутом отрывке показывает, что и для литургического толкования, и для объяснения Священного Писания Ориген использует одни и те же термины. Богослужебные установления Ветхого и Нового Заветов являются объектом созерцания (*videre, intueri*),

⁸¹ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 10. 25 (GCS. 10. P. 34). См.: *Ibid.* 11. 14 (GCS. 10. P. 57).

⁸² По словам П. Д. Хуэтуса (PG. 13. Col. 950–951, n. 40).

⁸³ *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 11. 14 (GCS. 10. P. 58).

⁸⁴ См. выше, 66.

умозрения (*considerare*), понимания (*intelligere*) и знания (*scire*)⁸⁵. Священнодействия содержат также и смысл, *ratio*, который может быть раскрыт (*patere*), объяснен (*explicare*) и постигнут (*adsequi*). Можно предположить, что в латинском переводе Руфина (благодаря которому и сохранилась упомянутая гомилия. — *Ped.*) *ratio* — это перевод греческого λόγος. Слово λόγος имеет множество значений. Приложенное к тайне, оно выражает то в ней, что доступно для понимания. Выражение «логос написанного»⁸⁶ означает духовный смысл Священного Писания, насколько он вообще может быть понят. Творение тоже имеет *ratio* — главный принцип, объясняющий вселенную. Дух горит желанием познать тайну природы, но она всегда остается скрытой⁸⁷. По аналогии можно сделать вывод, что *ratio* богослужения выражает доступную для понимания сторону содержащейся в нем тайны, тогда как объяснение последней всегда будет неполным. Все, что сможет постигнуть дух, будет лишь приглашением к новому поиску.

Итак, таинственная и литургическая мистагогия Оригена — это особый вид его диалектики. Она объединяет познание вселенной, толкование Священного Писания и объяснение деяний Христа. В этих разных областях применяется общий метод — аналогия. Аналогия возводит от видимого к невидимому, от буквы к духу. Таким образом, таинственная и литургическая мистагогия Оригена — это не столько посвящение в тайну богослужения, сколько движение от богослужения к познанию единой тайны.

В истории толкования таинств и литургии влияние Оригена получило определяющее влияние. Благодаря своей концепции тайны

⁸⁵ Об использовании и экзегетическом значении этих терминов у Оригена см.: Crouzel H. *Origène et la 'connaissance mystique'*. Bruges; Paris, 1961:

<i>videre</i>	= ὁρᾶν — p. 380–381;
	= βλέπειν — p. 382;
<i>considerare</i>	= θεωρεῖν — p. 377–378;
<i>intelligere</i>	= νοεῖν — p. 383–384;
<i>scire</i>	= γινώσκειν — p. 397.

Очевидно, что указание греческих соответствий для латинских терминов имеет здесь не более чем гипотетический характер.

⁸⁶ *Origenes. Commentarium in Ieremiam* 29. 2 (GCS. 3. P. 198).

⁸⁷ *Origenes. De principiis* II. 11. 4 (GCS. 5. P. 187); *idem. Homiliae in Isaiam* 9 (GCS. 8. P. 289).

Ориген сформулировал главный принцип того подхода к толкованию сакраментальных знаков, который был передан ему предшествующей традицией. Кроме того, именно Ориген перенес на священнодействия христианского богослужения метод толкования, использовавшийся его предшественниками для объяснения обрядов ветхозаветного иудаизма. Этим Ориген установил принципы и определил метод «мистического» толкования богослужения.

§3. От Оригена до Псевдо-Дионисия: распространение мистагогического толкования христианского богослужения

Мистагогическое толкование христианского богослужения происходило из традиции типологического толкования ветхозаветного богослужения и духовной экзегезы Ветхого Завета в целом. Впервые мы наблюдаем, как это происходило, именно у Оригена. Однако особый подход Оригена не сразу получил широкое распространение. Краткий обзор мистагогии отцов, последовавших в этой области примеру Оригена, позволит нам проследить развитие его подхода.

Основываясь на источниках, можно сказать, что распространение символического способа толкования литургии не было плавным и непрерывным. Напротив, толкования весьма различались в зависимости от личности автора и окружавшей его среды. Святитель Григорий Богослов (†390) и святитель Кирилл Александрийский (†444) придерживались до-оригеновой традиции. Для первого евхаристическая Жертва, в которой осуществляются ветхозаветные образы, является «антитипом великих тайн»⁸⁸. Для второго мистагогия — это, главным образом, посвящение в тайны Священного Писания⁸⁹. Духовное умозрение (θεωρία πνευματική) усматривает за историческим рассказом (τῆς ἱστορίας ὁ λόγος) тайну Христа⁹⁰, о которой свидетельствовал весь Ветхий Завет⁹¹. В частности, духовное понимание

⁸⁸ *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 2. 95 (PG. 35. Col. 497 B).

⁸⁹ *Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyra in Genesim VI, De Joseph I (PG. 69. Col. 285 A).

⁹⁰ *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione in Spiritu et veritate IV (PG. 68. Col. 328 A-B).

⁹¹ *Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyra in Genesim I (PG. 69. Col. 14 A); V, De Jacob I (PG. 69. Col. 226 C); VI, De Joseph I (PG. 69. Col. 284 D — 285 A); passim.

богослужебной утвари Моисеевой скинии призрачно являет нам *реальность* Церкви⁹². Таким образом, оба святых отца не переносят на христианское богослужение типологическое толкование ветхозаветного культа.

У святителя Григория Нисского (†394), напротив, можно найти такие попытки. Он предлагает рассмотреть богослужебные предметы и церковную иерархию в контексте созерцания двух скиний. Нижняя скиния — образ человечества Христа, соединившего в Своем Воплощении земную скинию с небесной, а также символ Церкви. Столпы представляют иерархию, светильники символизируют учение отцов. Жертва хвалы совершается в нижней скинии по образу вышней, и фимиам молитвы возносится день и ночь. Вода в сосудах для омовения священнослужителей служит прообразом воды Крещения. Окрашенные в красное кожи означают аскетическую жизнь, «которая является самым лучшим украшением церковной скинии»⁹³.

Святитель Василий Великий (†370) в своем осмыслении христианского богослужения уходит от ветхозаветных прообразов. Он объясняет литургические символы сами по себе, не связывая их с установлениями Моисея:

Во время молитв все смотрим на восток, но не многие знаем, что при сем ищем древнего отечества... В первый день недели совершаем молитвы стоя, но не все знаем тому причину (τὸν δὲ λόγον οὐ πάντες οἴδαμεν)... Вся Пятидесятница есть напоминание (ἐστὶν ὑπόμνημα) о воскресении, ожидаемом в вечности... Каждым коленопреклонением и восклонением от земли показываем самим действием (ἔργῳ δείχνουμεν), что посредством греха пали мы на землю, а человеколюбием Сотворшего нас были воззваны на небо⁹⁴.

Это свидетельство святителя Василия, согласованная с позицией Оригена, стоит особняком в александрийской и каппадокийской традиции. И сама идея истолковывать литургические чины без

⁹² *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione in Spiritu et veritate IX и X (PG. 68. Col. 633 и 673); passim.

⁹³ *Gregorius Nyssenus*. De vita Moysis II. 184–188 (SC. I bis. P. 89–91). О соотношении двух скиний см.: *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1954. P. 171–182.

⁹⁴ *Basilii Magnus*. De Spiritu Sancto 27 (SC. 17. P. 236–238).

отсылки к установлениям Моисея, и ее практическое применение получали признание очень медленно. Возможности, содержащиеся в методе Оригена, были вполне раскрыты только в трактате «О церковной иерархии» из знаменитого «Corpus Areopagiticum».

§4. Объяснение таинств в «Corpus Areopagiticum»

Хотя в ходе попыток однозначно отождествить автора «Corpus Areopagiticum» с тем или иным конкретным церковным писателем окончательный результат получен до сих пор не был, некоторый консенсус относительно датировки ареопагитического корпуса все же достигнут: конец V или начало VI века⁹⁵. Кроме того, в основном все исследователи согласны в том, что чин Божественной литургии, описанный в III главе трактата «О церковной иерархии», принадлежит к сирийской традиции⁹⁶. Впрочем, каким бы ни был ответ на эти сложные вопросы, их решение определенно выходит за рамки нашего исследования. Мы должны сосредоточиться на обсуждении метода толкования таинств в целом и изъяснения евхаристических священнодействий в частности.

Сакраментальное «умозрение»

В то время как в трактате «О небесной иерархии» объясняется значение библейских аллегорий, в трактате «О церковной иерархии» раскрывается значение сакраментального символизма. Главы со II по VII этого трактата построены по единому достаточно однотипному плану. Сначала автор дает определение каждого «таинства», потом

⁹⁵ Хорошее резюме разных попыток идентификации автора «Corpus Areopagiticum» содержится в статье *Roques R. Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-),* раздел *Rappel de la question dionysienne // DS. 1957. Vol. 3. Col. 245–257.* См. также: *DHGE. 1960. Vol. 14. Col. 265–275.* Более подробно все высказывавшиеся гипотезы изложены и разобраны в работе: *Roques R. Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor: Essais et analyses critiques.* Paris, 1962. P. 63–115.

⁹⁶ См.: *Stiglmayer J. Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten // ZKT. 1909. Bd. 33. S. 383–385.* Напротив, в статье *Scheppens P. La Liturgie de Pseudo-Aréopagite // EL. 1949. Vol. 63. P. 357–375* утверждается, что литургия, описанная Псевдо-Дионисием, представляет собой вариант александрийского обряда.

описывает его чинопоследование и, наконец, излагает значение священнодействий. Эта третья часть называется *θεωρία*, «умозрение». Как и у Оригена, у Псевдо-Дионисия sacramентальное умозрение определяется как попытка духовного проникновения в богослужение таинств. Символическая структура церковной иерархии и «таинств» составляет его контекст, а его метод определяется анагией⁹⁷.

Церковная иерархия сама по себе «символична». Она выражает духовную реальность посредством чувственных знаков. Как таковая, она находится между иерархиями «согласно Закону» и «небесной»: с первой она разделяет множественность чувственных знаков, со второй она совместно обладает невещественными умозрениями⁹⁸. Божественная реальность, на которую ангельские силы взирают прямо, нам сообщается посредством символа. Символ дробит божественную тайну, единую и простую, приспособлявая ее к нашему пониманию, ведь мы не способны постигнуть невещественное и Единое иначе, чем через посредство чувственного и сложного⁹⁹. Итак, символ раскрывает божественную тайну, деля ее на чувственную множественность. Эта двойственность церковной иерархии, которая и причастна к невещественному миру, и вовлечена в чувственный мир, отражается в ее «учении» и в ее «деятельности»¹⁰⁰. Это обнаруживается, в частности, в таинственном знаке:

[Церковные священнодействия, совершаемые] чувственно, являются священным отображением умопостигаемого, руководством и путем к нему. Умопостигаемое же есть начало и знание подлежащего чувственному восприятию, соответствующему иерархии¹⁰¹.

Будучи «деятельностью» иерархии, ареопагитские «таинства» сохраняют символическую структуру.

⁹⁷ См.: *Roques R.* L'univers dionysien. Paris, 1954. P. 245–302; *idem.* Structures théologiques de la gnose... P. 151–153.

⁹⁸ *De Ecclesiastica Hierarchia* I. 5; V. 2 (PG. 3 Col. 377 A; 501 C-D).

⁹⁹ *Ibid.* I. 5 (PG. 3 Col. 376 D).

¹⁰⁰ О значении этих понятий в системе Псевдо-Дионисия см.: *Roques.* L'univers dionysien. P. 92–131.

¹⁰¹ *De Ecclesiastica Hierarchia* II. 3. 2 (PG. 3 Col. 397 C).

Это напоминание о символическом характере иерархии и таинств позволяет найти законное место сакраментального умо-зрения в системе «Ареопагитик». Хотя символ отражает нисходящее движение Единого, он также выражает восходящее движение человеческого разума. Действительно, наша иерархия восходит к божественному через множественность чувственных знаков¹⁰². Именно в этот момент в диалектике Псевдо-Дионисия возникает *умозрение*. Оно способствует восхождению разума, который от присущей символу множественности восходит к простому созерцанию Единого. Есть две точки отсчета для восхождения — Священное Писание и священнодействие. Как тайны Писания мы созерцаем через чувственные символы¹⁰³, так и божественный прообраз таинств достигается нами через их видимые проявления¹⁰⁴: «Видим... Самого Иисуса в притчах богословствующим и преподающим богодейственные Тайны с помощью образа трапезы»¹⁰⁵. Итак, у Псевдо-Дионисия, как и у Оригена, сакраментальное и библейское *умозрение* тесно связаны.

Необходимо разобрать метод сакраментального *умозрения* подробнее. В трактате «О церковной иерархии» термин *θεωρία* в одно и то же время обозначает как объективную сущность умозрения¹⁰⁶, так и субъективное направление разума¹⁰⁷. В своем втором значении слово *θεωρία* тесно связано с *ἀναγωγή*:

Посредством иерархических умозрений (*θεωρίας*) частей [чина] мы окажемся возведенными (*ἀναχθησόμεθα*) к его Единому¹⁰⁸.

¹⁰² Ibid. I. 5 (PG. 3 Col. 377 A).

¹⁰³ Ep. 9. 1 (PG. 3 Col. 1104 B).

¹⁰⁴ De Ecclesiastica Hierarchia II. 3. 1 (PG. 3 Col. 397 C).

¹⁰⁵ Ep. 9. 1 (PG. 3 Col. 1108 A).

¹⁰⁶ *Θεωρία* является объектом созерцания: *ὁψόμεθα θεωρίαν* — De Ecclesiastica Hierarchia III. 3. 2 (PG. 3 Col. 428 C). Чувственные знаки возносят нас к божественным умозрениям: *ἐπὶ τὰς θείας... ἀναγόμεθα θεωρίας* — Ibid. I. 2 (PG. 3 Col. 373 B).

¹⁰⁷ *Θεωρία* есть средство единства с Единым: *πρὸς τὸ ἕν... ἱεραρχικαῖς θεωρίας ἀναχθησόμεθα* — Ibid. IV. 1 (PG. 3 Col. 472 D).

¹⁰⁸ Ibid. IV. 1 (PG. 3 Col. 472D). См.: Ibid. I. 2; II. 3. 2; III. 1; IV. 2. 1 (PG. 3 Col. 373 A-B; 397 C; 424 C; 473 B).

Это *анагогическое* восхождение к Единому одновременно является и интеллектуальным и подлинно духовным. Природной деятельности разума¹⁰⁹ помогает благодать Святого Духа¹¹⁰. Поэтому методом *умозрения* можно назвать ареопагитскую *анагогию*.

Сакраментальное *умозрение*, помещенное нами в символические рамки церковной иерархии, и только что описанный нами метод насчитывают три фазы. Впрочем, они не строго последовательны, а по большей части одновременны. Умозрение имеет очищающую, освящающую и возводящую к единению функции. В то время как в трактате «О небесной иерархии» подчеркивается несоразмерность между библейским символом и соответствующей реальностью, в трактате «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисий сознательно настаивает на сходстве между обрядом и его значением¹¹¹. Символизму различий она предпочитает символизм подобия. Но тем опаснее привязываться к видимости вместо того, чтобы превзойти ее. Необходимо предварительное очищение¹¹². Его степень зависит от совершенства каждого иерархического чина. В целом оно характерно для умозрения новоначальных¹¹³. Освящение готовит дух к получению «незаслоненного света» таинства¹¹⁴, так как для слабого и неочищенного духа прямое воззрение на ослепляющие лучи было бы опасно¹¹⁵. Наконец, созерцание возводит к единению и обожению¹¹⁶. Оно дает душе видение Единого и приобщает ее к божественным реальностям, представленным в сакраментальных и литургических обрядах.

¹⁰⁹ Интеллектуальный характер созерцания у Псевдо-Дионисия — очевиден. См.: Ibid. III. 3. 12 (PG. 3 Col. 441 D).

¹¹⁰ Ibid. III. 1 (PG. 3 Col. 424 C: ἐπι τὴν ἱεράν... ἀναχθῆναι τῷ θεαρχικῷ Πνεύματι θεωρίαν). См. также: Ibid. III. 2 (PG. 3 Col. 428 A).

¹¹¹ Прилагательные ἀκριβής (Ibid. II. 3. 6; III. 1 (PG. 3 Col. 401 C; 425 B)) и εὐπρεπής (Ibid. III. 3. 2 (PG. 3 Col. 428 C)) и существительное οἰκειότης (Ibid. II. 3. 7 (PG. 3 Col. 404 B)) выражают это сходство.

¹¹² Ibid. I. 3 (PG. 3 Col. 376 A).

¹¹³ Ibid. III. 3. 1 (PG. 3 Col. 428 A-B).

¹¹⁴ Ibid. III. 3. 2 (PG. 3 Col. 428 C).

¹¹⁵ Ibid. II. 1 (PG. 3 Col. 392 C).

¹¹⁶ Ibid. I. 2; IV. 1; IV. 3. 1; VII. 3. 9 (PG. 3 Col. 373 A; 472 D; 473 C; 568 D).

Этот тройной аспект *умозрения* в созерцании каждого таинства проявляется в различных пропорциях. В трактате «О церковной иерархии» акцент ставится то на одном, то на другом из трех свойств *умозрения* в зависимости от места таинства в иерархии. Созерцание Крещения является в большей степени освящающим, а Евхаристии — возводящим к единению.

Евхаристия — таинство единения

Так же, как и *умозрение*, которое дает духовное понимание, таинство у Псевдо-Дионисия «определяется главным образом как тройное действие: очищающая, освящающая и совершенствующая»¹¹⁷. Но различные таинства проявляют каждый их этих трех аспектов в разной степени. Крещение — это по преимуществу таинство освящения¹¹⁸. Евхаристия, напротив, в большей степени является таинством единения, а точнее — собрания (*σύναξις*) и общения (*κοινωνία*)¹¹⁹. Ее объединяющая роль проявляется в значении обрядов, которые составляют ее чин.

Чин Божественной литургии, описанный в III главе трактата «О церковной иерархии», начинается со входа с кадиллом: процессия выходит из алтаря, доходит до конца храма и возвращается в точку отправления. Обряд включает в себе тройной символизм. Во-первых, шествие являет образ единого Начала, Которое умножается, не делясь. Во-вторых, это символ таинства Евхаристии, которое сообщается посредством множества символов, не теряя своего единства. Наконец, обряд указывает на иерархическую передачу «знания» (*ἐπιότημη*)¹²⁰.

¹¹⁷ *Roques. L'univers dionysien. P. 292.*

¹¹⁸ См.: *Roques. L'univers dionysien. P. 246–256.*

¹¹⁹ О значении этих терминов у Псевдо-Дионисия см.: *Roques. L'univers dionysien. P. 257–258.* В этой же работе содержится разбор евхаристической и сакраментальной концепции Псевдо-Дионисия: *Ibid. P. 269–271 и 294–302.*

¹²⁰ De Ecclesiastica Hierarchia III. 3. 3 (PG. 3 Col. 428 D — 429 B). Для Псевдо-Дионисия *ἐπιότημη* — это синоним гнозиса: «Он может направлять только к Богу и вещам божественным» (*Roques. L'univers dionysien. P. 121.*)

Учительные части литургии — чтения¹²¹, псалмопение¹²², «песнь всемирной хвалы»¹²³ — так же, как и анафора¹²⁴, резюмируют все слова, с которыми Бог обратился к нам, и все дела, которые Он совершил для нас. В этой связи Псевдо-Дионисий развивает особенное понимание Воплощения. Оно снова возводит нас к Единому, несмотря на то, что посредством греха мы рассеялись на множество. Кроме того, песнопения, которые следуют за чтениями, являют единство обоих Заветов, вдохновленных одним и тем же Духом¹²⁵.

Вертикаль единения души с Богом производит горизонталь — общение верных между собой. Некоторые обряды особенно ярко символизируют этот братский союз. Песнопения, исполняемые в унисон, соединяют нас с божественными реалиями, с нами самими и с ближними¹²⁶. Лобзание мира выражает, в свою очередь, взаимную братскую любовь, являющуюся одним из следствий единения всех и каждого с Единым¹²⁷.

Удаление оглашенных, одержимых и кающихся служит анти-тезой, подчеркивающей объединяющий характер Евхаристии. Оглашенные еще не достигли жизни в Боге через Крещение. Чтение Священного Писания подготавливает их к «живонаначальному, светонаначальному и блжаненному пришествию из Богорождения». Если оглашенные не допускаются к участию в Евхаристии по причине

¹²¹ De Ecclesiastica Hierarchia III. 3. 5 (PG. 3 Col. 432 A-B).

¹²² Ibid. III. 3. 4 (PG. 3 Col. 429 C — 432 A).

¹²³ Ibid. III. 3. 7 (PG. 3 Col. 436 C-D). Предположение о том, что наименование «песнь всемирной хвалы» относится к Символу веры (*Roques. L'univers dionysien. P. 264–265*), убедительно не до конца. Это наименование может относиться к «благодарственному гимну, завершающему литургию верных» (*Capelle B. L'introduction du symbol à la messe // Mélanges de J. Ghellinck. Gembloux, 1951. T. 2. P. 1003, n. 1*).

¹²⁴ De Ecclesiastica Hierarchia III. 3. 11–12 (PG. 3 Col. 440 C — 444 B). В трактате «О небесной иерархии» не приводится ни одной цитаты из анафоры [утверждение не вполне верно — ср.: Ibid. III. 3. 12. — *Ред.*], поэтому мы лишены строгого критерия для отождествления описанного Псевдо-Дионисием евхаристического чина с той или иной конкретной литургической традицией.

¹²⁵ Ibid. III. 3. 5 (PG. 3 Col. 432 B).

¹²⁶ Ibid. III. 3. 5 (PG. 3 Col. 432 A).

¹²⁷ Ibid. III. 3. 8 (PG. 3 Col. 437 A-B).

отсутствия посвящения, то одержимые отдалены от нее из-за определенного «отчуждения» (ἀλλοτρία). Множественность страстей, в которые они впали, делает их неспособными участвовать в таинстве Единого. Наконец, кающиеся, хотя и встали на путь обращения, еще не достигли совершенного воссоединения и поэтому удаляются после первых двух групп¹²⁸.

В наибольшей степени подающая единение функция Евхаристии проявляется в священнодействии причащения. Иерарх, «открыв и разделив на многие части покровенный и нераздельный Хлеб, и единство Чаши разделив на всех, символически умножая и раздавая единство, таким образом совершает всесвятейшее священнодействие»¹²⁹. Так таинство Евхаристии осуществляет в данной конкретной общине то оживающее единение, которое, согласно ареопагитскому богословию, было даровано всему человечеству благодаря Воплощению.

Однако Евхаристия, будучи таинством единения, не лишена и очищающей и освящающей функций, присущих всем таинствам. Но в данном случае они не столь важны и предлагаются, скорее, для созерцания неопитов, хотя не отвергаются и высшими иерархическими чинами. Чтения и песнопения учат несовершенных опыту добродетельной жизни и очищают их от язв пороков¹³⁰. Перед освящением Даров епископ оmyвает руки и этим завершающим очищением готовится к принятию сакраментального просвещения и единению с божественной реальностью¹³¹. Очищение и освящение, которые подаются в Евхаристии, зависят от главного в этом таинстве — единения.

Рассмотренное в свете предшествующей традиции, толкование автора «*Corpus Areopagiticum*» на таинства являет собой смешение

¹²⁸ Ibid. III. 3. 6–7 (PG. 3 Col. 432 C — 436 B). Оглашенные (среди которых присутствуют и *κατηχούμενοι*, и *φωτισόμενοι*), одержимые и кающиеся — это точно те же три категории верующих, которые не допускаются к участию в Евхаристии и согласно «Апостольским постановлениям» (VIII. 6–9 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 478–488)).

¹²⁹ De Ecclesiastica Hierarchia III. 3. 12 (PG. 3 Col. 444 A).

¹³⁰ Ibid. III. 3. 1 (PG. 3 Col. 428 B).

¹³¹ Ibid. III. 3. 10 (PG. 3 Col. 437 D — 440 B). Тот же символизм в «Апостольских постановлениях» (VIII. 11–12 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 478–494)).

элементов из александрийской мистагогии и неоплатонических заимствований. Сакраментальное *умозрение* фактически следует методу посвящения в таинства, открытому Оригеном, и систематизирует его. Однако, определяя сущность таинства как очищение, освящение и совершенство, Псевдо-Дионисий сужает рамки традиционного тайноводственного катехизиса. Его толкование на литургию верных больше не говорит о том, что Евхаристия реализует образы Ветхого Завета, оно представляет все это таинство как средство единения с Единым.

На Псевдо-Дионисии мы заканчиваем наш обзор александрийской мистагогии. Ее специфической особенностью было то, что главенствующую роль в толковании символа она отводила движению разума, вспомоществуемого Святым Духом. Александрийская мистагогия — это, прежде всего, диалектика, достигающая знания, или *гнозиса*, исходя из созерцания литургических священнодействий. Как *анагогическая*, она возводила чувственный знак к духовной реальности. Как *иерархическая*, она учитывала подчиненность материального мира невидимому. Как *мистическая*, она сообщала душе причастность божественной реальностями, которые она раскрывала. В этих своих основных чертах она отличалась от антиохийской мистагогии, главным признаком которой была *историчность*.

III. «ИСТОРИЧЕСКАЯ» МИСТАГОГИЯ АНТИОХИЙЦЕВ

В своем предпочтении конкретных реалий антиохийская «типология» противопоставила себя александрийскому «аллегоризму»¹³². Однако эта основная тенденция не является исключительной. Как символизм александрийцев не был лишен историчности, так и буквализм антиохийцев не был закрыт для духовного толкования событий прошлого. «Наше изложение будет следовать истории и буквальному [содержанию текста], — пишет Диодор Тарсийский в предисловии к

¹³² Здесь мы используем термины «типология» и «аллегория» в их историческом значении, а не в том, которое определено выше (с. 44–46). Именно Антиохийская школа, отстаивая типологию, осуждала перегибы александрийского символизма. См.: *Lubac H., de. Typologie et allégorisme // Rech SR. 1947. Vol. 34. P. 180–226.*

своему «Толкованию на псалмы»¹³³, — [а равно] анагогии и вышнему созерцанию. Ибо история (ἡ ἱστορία) не противоречит вышнему умозрению (τῆ ὑψηλοτέρῃ θεωρία), но, напротив, является основанием и подкреплением высших смыслов». Тем не менее, в Антиохии предпочитали усматривать в образах Ветхого Завета «или прообразы событий, содержащихся в Новом Завете как исторические, или нравоучительное значение»¹³⁴. Историческое и буквальное направление господствовало не только в экзегезе, оно чувствуется также в объяснении священнодействий. Мистагогия Антиохийской школы имеет четкую тенденцию к подчеркиванию связи между литургическими обрядами и историческими деяниями Христа. Исследуем, в какой степени эта основная черта антиохийской мистагогии проявляется у ее главных представителей.

§1. Пример послекрещального катехизиса: тайноводственные поучения, приписываемые святителю Кириллу Иерусалимскому

Тайноводственные поучения, традиционно приписываемые святителю Кириллу Иерусалимскому¹³⁵, были произнесены во время

¹³³ Изд.: *Mariès L.* Extraits du commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // *Rech SR.* 1919. Vol. 9. P. 88.

¹³⁴ *Bouyer L.* La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, 1960. P. 523.

¹³⁵ Вопрос о принадлежности тайноводственных поучений святителю Кириллу, являющийся в современной науке дискуссионным (корпус этих поучений не следует смешивать с корпусом предшествующих ему в рукописях и изданиях огласительных слов, авторство которого обычно не оспаривается. — *Ped.*), для нашей темы не имеет существенного значения. Наиболее распространенные точки зрения состоят в том, что поучения принадлежат либо святителю Кириллу, возглавлявшему Иерусалимскую Церковь в 348–386 гг., либо его преемнику по Иерусалимской кафедре Иоанну (епископ с 386 по 417 г.). В любом случае этот цикл поучений является надежным свидетельством о содержании послекрещальных наставлений в иерусалимской практике конца IV или начала V века. Точка зрения о принадлежности «Тайноводственных поучений» Иоанну Иерусалимскому высказывается в статье: *Swaans W. J.* A propos des catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille de Jérusalem // *Muséon.* 1942. Vol. 55. P. 1–43. Напротив, в статье: *Beukers C.* “For Our Emperors, Soldiers and Allies”: An Attempt at Dating the Twenty-third Catechesis by Cyrillus of Jerusalem //

Светлой седмицы и обращены к неофитам, принявшим в пасхальную ночь таинство Крещения. В них для новокрещеных пересказываются священнодействия Крещения, Миропомазания и Евхаристии и объясняется их значение. Таинственные знаки для автора поучений — это символы духовного мира, которые в своей совокупности группируются по четырем направлениям: образному, христологическому, нравственному и анагогическому.

Во-первых, богослужение таинств являет образы Ветхого Завета. Переход через Красное море был символом Крещения¹³⁶. Помазание Моисея и Соломона было образом Миропомазания¹³⁷. Хлебы предложения служили прообразом Евхаристии¹³⁸. Давид предвосхитил тайну, состоящую в священнодействии умовения рук¹³⁹. В христианских таинствах все эти символы перестают быть прообразами и становятся реальностью.

Во-вторых, литургические образы являются воспроизведением искупительных деяний Христа, в котором прообразы Ветхого Завета впервые нашли свое свершение. Крещение — это *антитип* страдания и воскресения. Тройное погружение крещаемого в воду представляет гроб Христа в течение трех дней¹⁴⁰. Миропомазание — это символ помазания Христа Святым Духом после Его Крещения¹⁴¹. Евхаристия,

Vigiliae Christianae. 1961. Vol. 15. P. 177–184, 5-е огласительное поучение датировано 383–386 годами, что говорит в пользу традиционной атрибуции поучений свт. Кириллу Иерусалимскому. См. также: *Garitte G.* Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem en arménien: Fragments d'un manuscrit du IX siècle // Muséon. 1963. Vol. 76. P. 95–108 (а также новейшую работу, обосновывающую традиционную атрибуцию: *Doval A.* Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of the Mystagogic Catecheses. Washington, 2001. — *Ред.*).

Евхаристический чин, рассматриваемый в поучениях, имеет ряд точек соприкосновения с чином литургии из VIII книги «Апостольских постановлений» (VIII. 5. 11 — 15. 11) и греческим чином литургии ап. Иакова.

О содержании слов *тайна* и *таинство* у святителя Кирилла см. работу: *Fruytier J. C. M.* Het wort $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ in de catechesen van Cyrillus van Jerusalem. Nijmegen, 1950.

¹³⁶ *Cyryllus Hierosolymitanus.* Catecheses ad illuminandos I. 2 (PG. 33. Col. 1068 A).

¹³⁷ *Ibid.* 3. 6 (PG. 33. Col. 1093 A).

¹³⁸ *Ibid.* 4. 5 (PG. 33. Col. 1100 B).

¹³⁹ *Ibid.* 5. 2 (PG. 33. Col. 1109 B).

¹⁴⁰ *Ibid.* 2. 4; 6 (PG. 33. Col. 1080 C; 1081 B).

¹⁴¹ *Ibid.* 3. 1–2 (PG. 33. Col. 1088 A — 1089B). Тот же символизм содержится

брачный пир, была прообразована браком в Кане¹⁴². Хотя во всех этих таинствах воспроизведение (μίμησις) исторических деяний Христа имеет место в образе (ἐν εἰκότι) или подобии (ὁμοίωμα), спасение сообщается нам в действительности ἐν ἀληθείᾳ¹⁴³.

Третье измерение таинственного и литургического знака относится к нравственному порядку. Крещаемый смотрит на запад, чтобы выразить свое отречение от сатаны¹⁴⁴. Умовение рук является символом очищения от греха¹⁴⁵. Лобзание мира отражает единство сердец в любви к ближнему и взаимное прощение неправд¹⁴⁶. Христианская жизнь — это отклик на полученную в таинстве благодать.

Наконец, литургия Церкви — это образ и предвосхищение небесного богослужения. Пением «Свят, свят, свят...» мы соединяемся в «богословии», присушем ангелам¹⁴⁷, то есть в знании и прославлении Бога. Анагогическое толкование вытекает из самой природы Евхаристии, которая является «антитипом Тела и Крови Христа» (ἀντίτυπον σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ)¹⁴⁸. В своей наличной

и в «Апостольских постановлениях» (III. 5. 16. 4 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 211).

¹⁴² *Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* 4. 2 (PG. 33. Col. 1097 B — 1100 A).

¹⁴³ *Ibid.* 2. 5–6 (PG. 33. Col. 1081 A — 1084 A).

¹⁴⁴ *Ibid.* 1. 4 (PG. 33. Col. 1069 A).

¹⁴⁵ *Ibid.* 5. 1 (PG. 33. Col. 1109 A). То же значение умовения рук указано и в «Апостольских постановлениях» (VIII. 11. 12 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 494).

¹⁴⁶ *Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* 5. 3 (PG. 33. Col. 1112A). Ср.: *Corpus Areopagiticum. De Ecclesiastica Hierarchia* III. 3. 8 (PG. 3. Col. 437 A–B).

¹⁴⁷ *Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* 5. 6 (PG. 33. Col. 1113 B). Ср. со вступлением к «Свят, свят, свят...» в анафоре литургии ап. Иакова, где сказано, что ангелы восхваляют Бога «неумолкающими богословиями» (ἀσιγήτοις θεολογίαις — PO. 26. Fasc. 2. P. 200: 1. 1).

¹⁴⁸ *Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* 5. 20 (PG. 33. Col. 1124 B–C). Этим же словом Св. Дары обозначены в «Апостольских постановлениях» (V. 14. 7 и VII. 15. 4 — *Funk. Didascalia...* P. 273 и 412). В Евхологии Серапиона Тмуитского (8. 12 — *Funk. Didascalia...* Т. 2. P. 174) они называются «подобием (ὁμοίωμα) Тела Единородного» и Его смерти. См. также выше, с. 64, прим. 55. О содержании этих и подобных наименований см.: *Wilmart A. Transfigurare // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*. 1911. Vol. 1. P. 282–292. Ссылки на тексты, где слово ἀντίτυπος используется в отношении Евхаристии см. в работах: *Atchley C. F. On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in*

действительности Евхаристия — все еще образ: она есть сакраментальный знак прославленного Тела Христа. Именно эта глубинная связь таинства объясняется в анагогическом толковании.

Тайноводственные слова, обращенные к неопитам, представляют самый простой уровень посвящения в таинства. Они объясняют наиболее яркие и заметные обряды, а также те, в которых все собравшиеся принимают непосредственное участие. Мистагогия типологична в своей сущности. Образы Ветхого Завета, ставшие во Христе реальностью, вошли в таинства Церкви и ожидают своего окончательного свершения в Небесном Иерусалиме. Такое объяснение таинств, безусловно, является достоянием всеобщей традиции. Однако, подчеркивая отношение сакраментального знака к историческим деяниям Христа, автор тайноводственных поучений обнаруживает тенденцию, характерную для Антиохийской школы.

§2. Посвящение в таинства у святителя Иоанна Златоуста

Свидетельство тайноводственных поучений, приписываемых святителю Кириллу Иерусалимскому, недостаточно для того, чтобы по нему одному судить о методе и характере антиохийской мистагогии. Поэтому необходимо дополнить наше исследование обзором тайноводства другого именитого представителя антиохийской школы — святителя Иоанна Златоуста († 407). Для большей ясности этот обзор будет разделен на три части: понятие *тайны*, сакраментальная типология и литургическая аллегория.

Тайна и ее понимание

Святитель Иоанн Златоуст представляет свое понимание *тайны* в начале 7-й гомилии на Первое послание апостола Павла к Коринфянам. Это понимание основывается на богословии ап. Павла и все еще сохраняет некоторую неопределенность. Тайна означает весь спасительный промысл Бога, осуществленный во Христе и

the Consecration of the Font. Oxford; London, 1935. P. 137–138; Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. Fasc. I. P. 159: ἀντίτυπος.

открытый Им ангелам и людям: «Ни ангел, ни архангел, и никакая другая сотворенная [бесплотная] сила не знала ее [тайну.— *Авт.*] прежде, нежели она открылась... Бог так почтил нас, что и они услышали ее вместе с нами»¹⁴⁹. По своему содержанию тайна охватывает все домостроительство — и искупительное, и сакраментальное: тайной являются Распятие, Смерть и Воскресение Христовы, а также Крещение и Евхаристия.

Одно из основных свойств тайны — ее сокровенный (*ἀπόρρητος*) характер. Она остается скрытой как от неверующих, так и от верующих, которые сами не имеют точного ее понимания. «Тайною она называется и потому, что мы созерцаем в ней не то, что видим, но одно видим, а другому веруем»¹⁵⁰. Тайна выражает отношение между историческим событием (например, Смертью или Воскресением Христа) или элементом материального мира (скажем, видимым священнодействием в составе чинопоследования таинства) и, с другой стороны, реальностью, называемой «духовной», «небесной», «невидимой», «мистической» или еще «невещественной»¹⁵¹. Первый элемент таинства постигается чувствами или познается простым разумом. Второй, напротив, доступен только вере и разуму, просвещенному Духом Святым¹⁵². Тайна является объектом восприятия¹⁵³, которое

¹⁴⁹ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 7. 1 (PG. 61. Col. 55). О содержании слова *тайна* у святителя Иоанна Златоуста см. работу: *Fittkau G.* *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos: Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels*. Bonn, 1953 (здесь см., в первую очередь, S. 69–85, где комментируется начало 7-й гомилии Златоуста на Первое послание апостола Павла к Коринфянам).

¹⁵⁰ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 7. 1 (PG. 61. Col. 55).

¹⁵¹ *Fittkau*. *Op. cit.* S. 109.

¹⁵² *Ibid.* S. 77 и 104.

¹⁵³ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos* 27. 1 (PG. 63. Col. 185). Ср.: *Idem*. *Catecheses* 3. 17: «У меня есть для тебя еще одно, мистическое толкование (*λόγον μυστικόν*)» (SC. 50. P. 161). Возможно, что этот оборот был вдохновлен оригеновской формулировкой *ὁ λόγος τοῦ μυστηρίου*. О значении этого выражения см. выше, с. 71.

возможно лишь через послушание вере¹⁵⁴. Оно дается только через научение от Святого Духа¹⁵⁵.

Как по своему содержанию, так и по своей непостижимости тайна выходит за рамки церковных таинств. Однако именно в них она находит свое исключительное выражение, так как соотношение чувственного и духовного, что и характеризует таинство, явлено в них особенным образом. Материальный элемент сокрывает духовный дар. «Христос не передал нам ничего чувственного, но все духовное, только в чувственных вещах»¹⁵⁶. Евхаристия — это по преимуществу переходное звено между здешним миром чувств и эсхатологической вселенной веры. В евхаристической Жертве «все приношения духовны (πνευματικά)»¹⁵⁷. Итак, для Златоуста таинство — это тайна именно потому, что здесь чувственный знак, доступный чувствам и естественному разуму, скрывает духовную реальность, познаваемую верой.

Нет сомнений в том, что понимание тайны у святителя Иоанна Златоуста вдохновлено представлениями Оригена¹⁵⁸. Понятие тайны определяется у обоих практически в тех же терминах: «Мы видим одну вещь, а верим в другую». Однако, несмотря на тождество в определении, златоустова концепция тайны характеризуется двумя значительными отличиями от оригеновой. У Оригена понятие тайны, обладая достаточно определенным богословским содержанием, также несет ясно выраженное дополнительное значение — философское. У Златоуста последнее отсутствует. Разграничение чувственного

¹⁵⁴ Духовное понимание обрядов крещения открыто «очам веры»: *Ioannes Chrysostomus*. *Catecheses* 2. 9–10 (SC. 50. P. 138–139). О необходимости веры для духовного понимания тайны в целом у Златоуста подробно сказано в следующих местах: *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Matthaem* 82. 4 (PG. 58. Col. 743); *idem*. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 7. 1 (PG. 61. Col. 55–56); *idem*. *Homiliae in Epistulam primam ad Timotheum* 8. 4 (PG. 62. Col. 571); *idem*. *De sacerdotio* 3. 4 (PG. 48. Col. 642); *idem*. *De sancta Pentecoste* *Homilia* 1. 4 (PG. 50. Col. 459).

¹⁵⁵ Только «духовным очам» доступно познание сути священнодействий Крещения: *Ioannes Chrysostomus*. 2. 28 (SC. 50. P. 149). О том, что тайну раскрывает Святой Дух см.: *Idem*. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 7. 2 (PG. 61. Col. 56); *idem*. *Homiliae in Ioannem* 47. 2 (PG. 59. Col. 265).

¹⁵⁶ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Matthaem* 82. 4 (PG. 58. Col. 743).

¹⁵⁷ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos* 14. 2 (PG. 63. Col. 111).

¹⁵⁸ См. выше, особенно с. 59, прим. 37.

и духовного для него не подразумевает противопоставления двух все-ленных, видимой и невидимой. И то, и другое равно выражает две составные части тайны. Второе отличие заключается в том, какой мерой реальности наделяется видимый элемент тайны. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает собственную обоснованность знака гораздо отчетливее Оригена. Златоустово понятие αἰσθητὸν ῥῆμα очень реалистично и не влечет за собой умаления видимого знака до функции простого просвечивания невидимого. Итак, идентичное в определении, понимание тайны у двух авторов разработано и объяснено при помощи двух разных философий. Различия между златоустовым и оригеновым пониманиями тайны разделяют антиохийский реализм, вдохновленный философией аристотелизма, и александрийский идеализм, восходящий к платонизму.

Типологическая мистагогия

После такого анализа понимания тайны следует внимательно изучить сакраментальную типологию святителя Иоанна Златоуста. Отрывок из 46-й гомилии на Евангелие от Иоанна на конкретном примере показывает четыре измерения сакраментального знака. Это те же аспекты, которые мы уже встречали в тайноводственных поучениях, приписываемых святителю Кириллу Иерусалимскому:

Эта Кровь древле была прообразована на жертвенниках, в закланиях, определенных [ветхозаветным] Законом. Она есть цена вселенной; ею Христос искупил Церковь; ею Он всю ее украсил... Приобщающиеся этой Крови стоят вместе с ангелами, архангелами и горними силами, облеченные в царскую одежду Христову и имея духовное оружие¹⁵⁹.

Итак, евхаристическая Кровь была прообразована в Ветхом Завете. Она являет Крестную Жертву. Тех, кто ее причащается, она ставит вместе с ангелами и вооружает для духовной брани.

¹⁵⁹ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Ioannem* 46, 4 (PG. 59. Col. 262). Объясняя значение священнодействий, святитель Иоанн Златоуст пользуется терминами σύμβολον и τύπος как равнозначными. См.: *Ioannes Chrysostomus*. *Catecheses* 2. 29; 3. 13, 14–16, 17 (SC. 50. P. 158; 160–161); особенно показательно заглавие 2-го поучения: Ἀπόδειξις τῶν συμβολικῶς τε καὶ τυπικῶς ἐν τῷ Θεῷ βαπτίσματι τελουμένων (SC. 50. P. 133).

Эта типология постоянно присутствует в произведениях святого Иоанна Златоуста. Основные образы, антитипом которых является Евхаристия, суть: жертва Мелхиседека¹⁶⁰, пасхальный агнец¹⁶¹, манна¹⁶² и иудейские жертвоприношения¹⁶³. Евхаристия — это также «воспоминание (ἀνάμνησις) многочисленных благодеяний»¹⁶⁴, особенно Крестной Жертвы¹⁶⁵. К тому же литургия — это соучастие в служении ангелов, которые, постоянно присутствуя в церкви, особым образом пребывают здесь в момент совершения Евхаристии¹⁶⁶. Наконец, видимое жертвоприношение завершается во внутренней жертве души¹⁶⁷.

Итак, святой Иоанн Златоуст воспроизводит традиционную типологию. Однако необходимо подчеркнуть одну ее деталь, которую знаменитый проповедник особенно выделяет, — преемственность типологии и антитипа. Образ стремится к своему свершению, но он не вмещает в себя всю «реальность»: «[Образ] не был бы образом, если бы имел все, что свойственно только самой истине»¹⁶⁸. Пробраз есть пророчество в действии. Исполнение добавляет в образ нечто новое¹⁶⁹. Для святого Иоанна Златоуста типология выражает

¹⁶⁰ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Genesin* 36, 3 (PG. 53. Col. 336–337).

¹⁶¹ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Matthaeum* 82. 1 (PG. 58. Col. 737–738); *idem*. *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos* 27, 1 (PG. 63. Col. 185); *idem*. *Homiliae in Ioannem* 85. 3 (PG. 59. Col. 463).

¹⁶² *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 23. 2 (PG. 61. Col. 191); *idem*. *Homiliae in Epistulam secundam ad Corinthios* 11. 2 (PG. 61. Col. 476); *idem*. *Homiliae in Ioannem* 46. 2 (PG. 59. Col. 259).

¹⁶³ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Ioannem* 46. 3 (PG. 59. Col. 261).

¹⁶⁴ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Matthaeum* 25. 3 (PG. 57. Col. 331).

¹⁶⁵ *Ibid.* 82. 1 (PG. 58. Col. 739).

¹⁶⁶ *Ioannes Chrysostomus*. *De incomprehensibili Dei natura* 4. 5 (PG. 48. Col. 734); *idem*. *De sacerdotio* 6. 4 (PG. 48. Col. 681); *idem*. *De Baptismo Christi* 4 (PG. 49. Col. 370); *idem*. *De ascensione Domini nostri Iesu Christi* 1 (PG. 49. Col. 443). См.: *Idem*. *Catecheses* 2. 17, 20, 24 (SC. 50. P. 143, 145, 147), где Златоуста говорит, что слова, произносимые оглашенными, записываются на небесах.

¹⁶⁷ *Ioannes Chrysostomus*. *Expositio in Ps* 4. 9 (PG. 55. Col. 53); *idem*. *De compunctione ad Demetrium* 1. 3 (PG. 47. Col. 398).

¹⁶⁸ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Genesin* 35. 5 (PG. 53. Col. 328).

¹⁶⁹ *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae de Poenitentia* 6. 4 (PG. 49. Col. 320).

последовательное осуществление истории. Будучи *реалистом* в своем понимании материальной оболочки тайны, святитель Иоанн Златоуст благодаря этому приходит к необходимости подчеркнуть факт *исторического* развития Откровения.

«Довизантийская» мистагогия

Используя типологическое толкование таинств и следуя в этом старой традиции, Златоуст также отчасти предвосхищает аллегорическое толкование византийских комментаторов. В некоторых случаях какой-либо конкретный обряд или богослужебный предмет берет на себя ту часть смысла, которая ранее соотносилась с чинопоследованием в целом. Проще всего продемонстрировать это на примере символизма престола.

Престол храма — это образ Тела Христова¹⁷⁰. Будучи антитипом скалы, которую ударил Моисей, он источает духовные потоки благодати и напоет ими верных¹⁷¹. Кроме того, он является подобием небесного жертвенника¹⁷². Все эти черты относятся к *символической типологии*. Другие объяснения, напротив, свойственны *аллегорической типологии*. Много раз престол сравнивается с Вифлеемской пещерой, называясь «духовным вертепом»¹⁷³. Мы видим Христа, лежащего на престоле, как волхвы видели Его спящим в яслях¹⁷⁴. Кроме того, Златоуст склонен видеть в совершении Евхаристии воспоминание не только страданий, но и детства Спасителя¹⁷⁵. Внимание к конкретному событию, характерное для антиохийской школы, раскрывает сходство в мельчайших деталях. Мы находимся на пороге аллегорической мистагогии византийских комментаторов.

¹⁷⁰ *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Epistulam secundam ad Corinthios 20. 4 (PG. 61. Col. 540).

¹⁷¹ *Ioannes Chrysostomus*. Catecheses 3. 26 (SC. 50. P. 166–167).

¹⁷² *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Oziam seu de Seraphinis 6. 3 (PG. 56. Col. 139).

¹⁷³ *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Matthaicum 7. 5 (PG. 58. Col. 79).

¹⁷⁴ *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios 24. 5 (PG. 61. Col. 204); *idem*. De beato Philogonio 6 (PG. 48. Col. 753).

¹⁷⁵ *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Matthaicum 25. 3 (PG. 57. Col. 331).

Письма преподобного Исидора Пелусиота († ок. 435) показывают нам, что этот порог переступили достаточно быстро¹⁷⁶. Исидор родился в Александрии. Он был если не учеником, то, по крайней мере, горячим почитателем Златоуста. Его экзегеза вдохновлена антиохийским методом толкования. В двух своих письмах он излагает смысл *илитона*, покрывающего престол, диаконского *ораря* и епископского *омофора*. Объяснения, данные преподобным Исидором, станут обычными для византийцев. Учитывая их важность, необходимо процитировать эти тексты целиком:

Изъяснение церковного тайнодействия.

Чистый синдон (т.е. илитон. — *Ped.*), расprostираемый для принесения Божественных Даров, есть служение Иосифа Аримафейского. Как он, «плащаницею обвив» Тело Господне, предал оное гробу, из которого для всего рода нашего приобретен плод Воскресения, так и мы, на синдоне освящая хлеб предложения, обретаем, без сомнения, Тело Христово, источающее для нас то нетление, которое по Воскресении из мертвых даровал погребенный Иосифом Спаситель Иисус¹⁷⁷.

Орарь, с которым совершают святую службу диаконы, напоминает о смирении Господа, умывшего и отершего ноги ученикам. А омофор епископа, сделанный из лучшей шерсти, а не изо льна, означает шкуру заблудшей овцы, которую Господь, взывав, воспринял на рамена Свои. Ибо епископ, как образ Христов, исполняет дело Христово и облачением Своим показывает всем, что он уподобляется благому и великому Пастырю, будучи поставлен нести на себе немощи паствы¹⁷⁸.

Итак, рождение *аллегорической мистагогии* можно датировать концом IV века. Гомилии святителя Иоанна Златоуста и письма Исидора Пелусиота показывают, что к этому времени литургические священнодействия и предметы уже могут получать детальное и точное символическое толкование. Упомянутые документы свидетельствуют также о том, что происхождение этого метода толкования следует искать в антиохийской среде. В тайноводственных поучениях Феодора Мопсуестийского мы снова встретим подобный

¹⁷⁶ Здесь мы обращаемся к преподобному Исидору Пелусиоту. Хотя он был александрийцем по своему происхождению, по своему экзегическому методу он — антиохиец. См.: *Bareille G. Isidore de Péluse (saint) // DTC. 1924. Vol. 8. Col. 90.*

¹⁷⁷ *Isidorus Pelusiota. Epistolae I. 123 (PG. 78. Col. 264 D — 265 A).*

¹⁷⁸ *Ibid. I. 136 (PG. 78. Col. 272 C).*

исторический и аллегорический подход, но в более органичной и систематизированной форме. Впрочем, этот метод используется с одновременным обращением к сакраментальному платонизму александрийского типа.

§3. Евхаристическое таинноводство Феодора Мопсуестийского

Феодор, епископ Мопсуестийский (на кафедре: ок. 382—428), комментирует священнодействия литургии в двух заключительных гомилиях из своего цикла таинноводственных поучений¹⁷⁹. Десять гомилий о Символе веры и три о Крещении были, без сомнения, адресованы оглашенным. Две гомилии о Евхаристии, скорее всего, предназначались новокрещеным. Все они были, по-видимому, произнесены в Антиохии между 381 и 392 годами¹⁸⁰. Чин евхаристической литургии, комментируемый Феодором, относится к антиохийскому обряду¹⁸¹.

Феодор Мопсуестийский известен как толкователь Священного Писания. Хотя его экзегеза является в значительной степени буквальной, она остается открытой для *типического* толкования. Она

¹⁷⁹ Издание, комментарии и французский перевод: *Tonneau R., Devresse R.* Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste: Réproduction phototypique du Ms. Mingana 571. Città del Vatican, 1945. (ST; 145). Ссылки в катехизических гомилиях отсылают к этому изданию и переводу. О евхаристическом учении Феодора, см.: *Reine F. J.* The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystical Catecheses of Theodore of Mopsuestia. Washington, 1942. (См. также: *Abramowski L.* Zur Theologia Theodors von Mopsuestia // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1961. Bd. 72. S. 263—293; *McLeod F.* The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia's Understanding of Baptism and the Eucharist // *Journal of Early Christian Studies.* 2002. Vol. 10. P. 37—75.— *Ред.*.)

¹⁸⁰ *Tonneau, Devresse.* Op. cit. P. XVI.

¹⁸¹ О литургии, описанной Феодором, и ее сирийских чертах см.: *Devresse R.* Les instructions carhécétiques de Théodore de Mopsueste // *Rev SP.* 1933. Vol. 13. P. 425—436; *Lietzmann H.* Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia // *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften: Phil.-hist. Klasse.* 1933. Bd. 23. S. 915—936. Чин литургии, описанной Феодором, и несторианская анафора, носящая его имя, имеют мало сходных черт (или не имеют вовсе — см.: *Gelston A.* Theodore of Mopsuestia: The Anaphora and Mystagogical Catechesis 16 // *Studia Patristica.* 1993. Vol. 26. P. 21—34.— *Ред.*.)

показывает непрерывность истории двух Заветов и раскрывает прообразы Нового Завета в Ветхом¹⁸². Мистагогия тайноводственных поучений Феодора, напротив, сознательно оставляет без внимания символы Ветхого Завета, поскольку во Христе тени уступили место истине. Божественная литургия является для Феодора иконой небесной реальности и воспоминанием исторического домостроительства Христа.

Символы небесной реальности

Литургия видимая является отражением литургии невидимой. «Литургия этой страшной Жертвы ... явным образом имеет сходство с небесной реальностью»¹⁸³. Тайнство — это «свидетельство в знаках и символах о невидимых и неизреченных вещах»¹⁸⁴. Епископ на земле заменяет Христа, Который на небе «совершает священническое служение»¹⁸⁵. Диаконы представляют небесные силы¹⁸⁶. Это таинственное и литургическое уподобление основано на соответствии, существующем между земной и небесной Церковью. Земная Церковь — «образ небесных реалий в этом мире»¹⁸⁷. Это отношение

¹⁸² Об экзегетическом методе Феодора см.: *Devresse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1938. (ST; 141). P. 53–93; Greer R. A. Theodore of Mopsuestia. London, 1961.*

¹⁸³ *Theodorus Mopsuestenus. Mystagogicae catecheses 17. 20 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 497).*

¹⁸⁴ *Ibid. 12. 2 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 325).*

¹⁸⁵ *Theodorus Mopsuestenus. Mystagogicae catecheses 15. 17 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 491).* Это символическое толкование фигуры епископа имело широкое распространение — ср.: *Origenes. Commentariorum series in evangelium Matthaei 10 (GCS. 11. P. 18; этот текст был процитирован нами выше, с. 67); Isidorus Pelusiota. Epistolae I. 136 (PG. 78. Col. 272 C; этот текст был процитирован нами выше, с. 91).* Наиболее систематично развивает указанную мысль автор «Согрус Агеорagiticum» — см.: *Roques. L'univers dionysien. P. 176–183.*

¹⁸⁶ *Theodorus Mopsuestenus. Mystagogicae catecheses 15. introd., 21, 22 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 463, 499 et passim).* Тот же символизм встречается у Оригена (см. предыдущее примечание) и у Климента Александрийского, *Clemens Alexandrinus. Stromata VI. 13. 107. 2 (GCS. 2. P. 485).*

¹⁸⁷ *Theodorus Mopsuestenus. Mystagogicae catecheses 12. 17 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 351).* См.: *Ibid. 12. 11, 13 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 339, 343).* Идея о

подражания дублируется в и исторической перспективе. Две скинии, небесная и земная, потенциально объединились в Воплощении и действительно воссоединятся в эсхатологическом свершении¹⁸⁸. Таинство несет след этой межвременности. В Крещении неофит воскресает в новую жизнь, но это крещальное воскресение в образе возвещает эсхатологическое Воскресение¹⁸⁹. Евхаристия питает вечную жизнь, полученную в Крещении, но она дарует только зачаток бессмертия¹⁹⁰. Таинство в символе сообщает реальность, пока лишь ожидаемую.

Воспоминание исторического домостроительства Христа

Будучи прообразом невидимых и будущих реальностей, Божественная литургия также является отображением исторических действий Христа. «В этом таинстве содержится некий образ того неизреченного домостроительства, осуществленного Господом нашим Иисусом Христом, в котором мы получаем представление и тень того, что происходило»¹⁹¹. Евхаристия — это воспоминание пасхальной тайны Христа. Священнодействия литургии символизируют основные этапы этой тайны. Шествие с Дарами во время великого входа означает процессию, которая сопровождала Христа ко Кресту¹⁹². Диаконы представляют ангелов, бывших с Господом во время Его страданий. Поставление Даров на престол напоминает о

предсуществовавшей небесной Церкви уходит глубокими корнями в традицию (*Daniélou J. Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai; Paris, 1958. P. 317–339*); см.: *Clemens Alexandrinus. Stromata VI. 8. 66. 1: «Земная Церковь — образ Церкви небесной» (GCS. 2. P. 268)*. *Origenes. Fragmenta in evangelium Matthaei 35: Рахиль — «образ низшей и высшей Церкви» (GCS. 12. P. 29)*.

¹⁸⁸ См. особенно *Theodorus Mopsuestenus. Mystagogicae catecheses 12. 3–4 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 327–329)*. Тема двух скиний также традиционна. Она связана с богословием Послания к Евреям и была особенно развита святителем Григорием Нисским. См.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1954. P. 171–182*.

¹⁸⁹ *Theodorus Mopsuestenus. Mystagogicae catecheses 14. 6, 22 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 417, 429)*.

¹⁹⁰ *Ibid. 15. 6, 9–10, 18; 16. 10 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 471, 475, 493, 583)*.

¹⁹¹ *Ibid. 15. 24, 43 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 503, 529)*.

¹⁹² *Ibid. 15. 25 (Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 503–505)*.

положении во гроб¹⁹³. Во время анафоры собрание сохраняет молчание в воспоминание безмолвия пораженных учеников или, если угодно, ангелов, ожидавших Воскресения¹⁹⁴. Схождение Святого Духа на хлеб и вино для претворения их в Тело и Кровь Христовы символизируют возвращение Святого Духа в погребенное Тело Господа, чтобы оживить Его¹⁹⁵. Преломление евхаристического Хлеба напоминает о явлениях Христа после Воскресения¹⁹⁶. Тайноводственные поучения Феодора предлагают для созерцания верных основные этапы Крестной Жертвы, сакраментально повторяемой в Жертве евхаристической.

Итак, тайноводственные поучения Феодора Мопсуестийского представляют собой первый известный литургический документ, в котором комментарий на литургию содержит последовательно проводимый параллелизм между сценами Страстей Христовых и частями чинопоследования Евхаристии. Сходный подход был намечен святителем Иоанном Златоустом и подтвержден почти современными ему свидетельствами преподобного Исидора Пелусиота. Это *историческое* толкование перейдет в сирийскую мистагогическую традицию¹⁹⁷. У византийцев она проявится в скрытом виде в «Мистагогии» преподобного Максима Исповедника, а в «Церковной Истории» заявит о себе открыто.

В заключение скажем, что между антиохийской и александрийской мистагогиями существует больше сходств, чем отличий. Понимание *тайны*, даже если у антиохийцев оно включает в себе больше реализма, остается таким, каким его определил Ориген. Однако из-за своего предпочтения конкретного факта Антиохийская школа была вынуждена подчеркивать соотнесенность между священнодействиями и историческими деяниями Христа. Два эти направления святоотеческой мистагогии проходят через всю византийскую

¹⁹³ Ibid. 15. 26 (*Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 505–507*).

¹⁹⁴ Ibid. 15. 28–29 (*Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 509–511*).

¹⁹⁵ Ibid. 16. 12 (*Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 553*).

¹⁹⁶ Ibid. 16. 17–18 (*Tonneau, Devresse. Op. cit. P. 559–561*).

¹⁹⁷ О сирийской мистагогической традиции см.: *Rücker A. Die syrische Jakobosanaphora. Münster i. W., 1923. S. XXII–XXIV; Raes A. L'étude de la liturgie syrienne: Son état actuel // Miscellanea Mohlberg. Roma, 1948. T. I. P. 339; Kohlhaas R. Jakobitische Sakramententheologie im XIII. Jahrhundert. Münster i. W., 1958.*

эпоху. Собственно говоря, не существует разрыва между тайноводственными поучениями отцов «золотого века святоотеческой письменности» и литургическими тайноводствами византийских комментаторов. Рассмотрение первых подготовило нас к следованию за поворотами в развитии вторых.

«МИСТАГОГИЯ»
 ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Трактат преподобного Максима Исповедника, озаглавленный им как «Мистагогия» («Тайноводство»), является первым по времени создания и в отношении ряда аспектов наиболее важным из тех комментариев на византийскую литургию, которые сохранила для нас история. В указанном трактате преподобный Максим ставит себе целью показать нам, «символами чего являются священнодействия синаксиса [т. е. литургии.— *Ред.*], совершаемого в святой Церкви»¹. Несмотря на это заманчивое обещание, первое соприкосновение с сочинением приводит в замешательство. Вместо ожидаемого нами объяснения литургии мы находим в тексте главным образом рассуждения о мистической жизни, наличие которых в литургическом комментарии вызывает удивление. «Мистагогия» станет для нас более понятной, если сначала мы обратимся к обозрению жизни и творчества преподобного Максима. Анализ исторического и литературного контекста трактата станет основой для дальнейшего рассмотрения «Мистагогии» как литургического документа и понимания его истинного богословского значения.

I. МЕСТО «МИСТАГОГИИ» В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ
 ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА

«Мистагогия» — произведение одновременно и оригинальное, и традиционное. Оно находится в глубинной связи с личным духовным опытом, с литературным творчеством и с догматическими построениями преподобного Максима. В то же время комментарий

¹ Изд.: *Combesis F. Sancti Patris nostri Maximi Confessoris opers omnia*. Paris, 1675. Т. 2. P. 489–527 = PG. 91. Col. 657–717.

содержит темы, воспринятые автором из святоотеческой традиции. Это та двойная точка зрения, с которой следует начать изучение толкования.

Автор

Максим Хрисопольский, прозванный Исповедником, родился в 580 году в знатной византийской аристократической семье². Получив серьезное образование и усиленную философскую подготовку, он поступил на службу к императору Ираклию, у которого стал первым секретарем.

В 613 или 614 году, влекомый к уединению монастырской жизни, Максим отказался от перспективы блестящей светской карьеры и ушел в монастырь в Хрисополе, на азиатском берегу Босфора. Около 624–625 года он перешел в обитель вмч. Георгия в Кизике. Персидское нашествие, которое весной 626 года достигло Хрисополя и угрожало Константинополю, по-видимому, рассеяло общину монастыря вмч. Георгия и, вероятно, побудило Максима бежать. После некоторого пребывания на острове Крит и еще более короткого на острове Кипр он оказался в Африке. Максим вошел в состав монашеской общины, в которой подвизался и св. Софроний, будущий патриарх Иерусалимский и соратник прп. Максима в борьбе против ереси.

Христологическая ересь, которую начал распространять Константинопольский патриарх Сергей по совместному решению с императором Ираклием, определила направление жизни преподобного Максима. Прервав свое уединение по причине серьезной опасности, в которой оказалась Церковь, преподобный немедленно противостоял моноэнергизму, а потом монофелитству. По-видимому, он вступил в борьбу в 634 году, всего через несколько месяцев после провозглашения 3 июня 633 года «Акта единения». Подвижническая деятельность по защите Православия привела его в Рим (646 год), где во время Латеранского Собора 649 года позиция преподобного

² Мы следуем хронологии жизни и творчества преподобного Максима, изложенной в работе: *Sherwood P. An Annotated Date-List of Works of Maximus the Confessor.* Roma, 1952. Список литературы, посвященной биографии, творчеству и идеям прп. Максима см. в книге: *Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner.* Einsiedeln, 1961². S. 673–675.

Максима имела определяющее значение в догматическом формулировании учения о двух действиях и двух волях во Христе.

В 653 году Максим был арестован. Доставленный в Константинополь, он был предан судебному преследованию по политическим обвинениям. Затем ему было предложено согласиться с «Типосом» — эдиктом, опубликованным в 648 году императором Константом. Преподобный Максим отказался и был сослан в городок Визию во Фракии (655 год). После повторного допроса в Константинополе (сентябрь 656 года) он претерпел вторую ссылку в Перверу (селение на границе Македонии и Фессалии). В 662 году преподобный был вновь доставлен в Константинополь, где после суда над ним ему отрезали язык и правую руку — две части тела, используя которые он исповедовал две воли во Христе. Сосланный в Лазику на Черном море, преподобный скончался 13 августа 662 года.

Преподобный Максим был прежде всего монахом, «исихастом»³, более возлюбившим единение с Богом, нежели апологетику и полемику. Однако обстоятельства вынудили его прервать молчание и сделали из него защитника Православия. Его глубокие познания в философии позволили ему предельно ясно рассмотреть догматический вопрос о действиях и волях во Христе. В результате ересь, поддержанная византийским императором и Константинопольским патриархом, связала жизнь и судьбу преподобного Максима с Римским папой. Но монах Максим никогда не переставал быть мистиком. Вопрос об умном восхождении души интересовал его не в меньшей (если не в большей) степени, чем христологические проблемы. Впрочем, для него эти темы сходились воедино: он рассматривал единство двух природ и двух действий во Христе как совершенный образец для души, ищущей единения с Богом. Заслугой преподобного Максима было обращение христианской мистики к тайне Христа в ту эпоху, когда под влиянием Псевдо-Дионисия и особенно Евагрия Понтийского первая подвергалась риску потерять ориентир на объективную норму второй. Кроме того, избрав в «Мистагогии» чин литургии в качестве основы для своего изложения, он положил

³ «Он с горением достиг одиночества, так как долгое время желал предаться исследованию Единого (πρός δὲ τὸν μονάδα βίον) в отрешенной и мирной жизни (καθ' ἡσυχίαν βιῶναι)» — In vitam ac certamen Sancti patris nostri Confessoris Maximi (PG. 90. Col. 72 D).

начало литургическому подходу к аскетической и мистической традиции, вышедшей из уединения пустыни.

«Мистагогия»

Факт, значение которого нельзя преуменьшать, состоит в том, что наследие преподобного Максима включает в себя: библейские комментарии — такие, как «Вопросоответы к Фалассию», святоотеческие толкования (две книги «Амбигвь»), догматические трактаты («Сотницы о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия» и др.) и, наконец, аскетические и мистические писания («Слово подвижническое» и «Сотницы о любви» и др.). Прибавив к этому уже достаточно большому списку толкование священнодействий литургии, преподобный Максим достиг двойного результата: он наделил монашескую аскезу литургическим измерением⁴ и показал (по-видимому, для монахов), что видимое богослужение является подходящей основой для мистического восхождения. Таким образом, «Мистагогия» осуществляет синтез исихазма Евагрия и сакраментализма Дионисия. Как богослужение для Дионисия, так и природа (φύσις) для Евагрия были обширным символом, который может быть раскрыт лишь при помощи созерцания (θεωρία)⁵. Отделенные друг от друга, гностический культ Евагрия рисковал исчезнуть в ирреальном спиритуализме, а иерархический культ Дионисия — застыть в бездушном формализме. Заслужой же преподобного Максима было то, что он почувствовал опасность, исходящую от подобного разделения, и снова включил «гностическое» видение в рамки литургического священнодействия.

⁴ О литургической практике раннего монашества см. *Dekkers E.* Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie? // *Mayer A., Quasten J., Neunheuser B.* Vom christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel. Düsseldorf, 1951. S. 97–114. В переработанном виде статья была позднее издана в журнале «La Maison-Dieu» (1957. Vol. 51. P. 31–54).

⁵ О созерцании у Евагрия см.: *Balthasar H. U., von.* Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus // *ZAM.* 1939. Bd. 14. S. 31–47; *Lemaitre J., Roques R., Viller M.* Contemplation // *DS.* 1953. Vol. 2. Col. 1775–1785; *Guillaumont A., Guillaumont C.* Évagre le Pontique // *DS.* 1961. Vol. 4. Col. 1738–1739.

Хронологически «Мистагогия» соответствует периоду между 622 и 630 годами⁶. Преподобный Максим был либо на пути к Африке, либо лишь недавно обосновался там. Тот факт, что он посвятил Феохаристу⁷ свой комментарий на литургию, является аргументом в пользу второй гипотезы. Действительно, с некоторой долей вероятности можно отождествить упомянутого Феохариста, которого преподобный Максим удостоивает звания «дорогого между всеми друга», с одноименным благодетелем, о котором идет речь в 44-м письме преподобного (зима 642 года). В этом письме Максим рекомендует кубикулярию Иоанну «известного господина Феохариста» и правителя Африки Георгия, смещенного с должности центральными властями. Оба они милостиво пришли на помощь монаху в изгнании⁸, и поэтому вполне естественно, что в ответ бывший секретарь императора использовал свое влияние при дворе, чтобы дать рекомендации двум своим благодетелям. Итак, несложно угадать причину, по которой преподобный Максим посвятил один из своих первых трудов Феохаристу — этот знак уважения вызван тем, что колыбелью «Мистагогии» была Африка.

Во-вторых, следует определить место «Мистагогии» в контексте интеллектуальной и духовной эволюции преподобного Максима. Комментарий связан с ранним периодом его творчества, но уже в нем Максим демонстрирует прекрасное владение главными идеями своего синтеза или, точнее, своей системы; его метод отличается точностью, а мысль — целостностью. Однако ко времени составления литургического толкования христологические споры еще не заставили преподобного ясно формулировать учение о единстве двух природ во Христе без смешения. Поэтому «Мистагогия» не содержит никаких следов противостояния монофелитству. С другой стороны, она показывает некоторое родство идей со второй книгой «Амбигв», что позволяет сделать вывод о близости этих сочинений по времени

⁶ *Sherwood. Op. cit.* 32.

⁷ Это посвящение отсутствует в основном тексте подготовленного Комбейсом издания и приведено только как разночтение (PG. 91. Col. 657 C). Однако оно подтверждено в *Fabricius J. A., Harles G. C. Bibliotheca graeca* (см. PG. 90. Col. 26); к этому можно добавить свидетельство рукописей *Crypt. B. α. IV* (417). Fol. 378, X в., и *Vatican. gr. 504. Fol. 88^v, 1105 г.*

⁸ *Maximus Confessor. Epistola 44* (PG. 91. Col. 644 D).

создания⁹. Впрочем, первая книга «Амбигв» и «Вопросоответы к Фалассию» явно были написаны уже после «Мистагогии»¹⁰. Таким образом, «Мистагогия» относится к первой серии больших трудов, в которой преподобный Максим представляет в жанрах библейского, святоотеческого и литургического толкования свои идеи, созревшие в монашеском уединении.

«Мистагогия» состоит из двух неравных частей. Первая (главы 1–7) представляет символическое значение церкви, здания из камня, но одновременно сооружения душ. Вторая (главы 8–23) предлагает духовное толкование священнодействий литургии, поочередно рассматриваемых в порядке их следования друг за другом. Во введении преподобный Максим использует литературный прием, влагая свои утверждения в уста некоего старца, изречения которого он якобы приводит. Здесь он также предупреждает читателя, что обращается к той же теме, что и «божественный Дионисий Ареопагит», но делает это в ином порядке и иным способом.

24-я глава «Мистагогии» согласно изданию Комбефиса, которая при первом прочтении кажется заключением трактата, представляет особенную литературную сложность. Ее подлинность спорна. Данный отрывок, кажущийся заключением, состоит из двух частей. Первая ограничивается толкованием священнодействий литургии, причем описывается только один из двух рядов значений, изложенных в главах трактата с начальной и по 23-ю¹¹. Во второй части повторяется двойное (мистическое и типологическое) толкование церкви и литургии, изложенное в комментарии более пространно¹². К этому прибавлены некоторые рассуждения аскетического и мистического порядка: говорится о делении верующих на рабов, наемников и сынов¹³; доказывается, что благорасположенность к ближнему — это свидетельство нашей любви к Богу¹⁴; наконец, подчеркивается

⁹ *Balthasar H. U., von.* Die «Gnostische Centurien» Des Maximus Confessor. Freiburg i. Br., 1941. S. 154.

¹⁰ *Sherwood.* Op. cit. P. 34–35, 39.

¹¹ *Maximus Confessor.* Mystagogia 24 (PG. 91. Col. 704 B: 1 — 705 A: 9). О содержании этих двух рядов значений см. ниже, с. 147–149.

¹² *Ibid.* (PG. 91. Col. 705 A: 10 — 709 C: 12).

¹³ *Ibid.* (PG. 91. Col. 709 D: 1 — 712 A: 1).

¹⁴ *Ibid.* (PG. 91. Col. 713 A: 1 — B: 14). Увещание чаще бывать в церкви (*Ibid.*

ценность «исследования самих себя» (αὐτολραγία или ἰδιολραγία), «благодаря которому мы, научаясь пристально наблюдать только за самими собой и судить только самих себя, избегаемся от вреда, напрасно причиняемого нам другими»¹⁵. Все завершается похвальным словом Дионисию Ареопагиту, аллегорией евангельской сцены о лепте вдовицы (Мк 12. 41—44) и уверением в смирении автора¹⁶. По своему несвязному содержанию 24 глава не соответствует остальному тексту толкования.

К этим внутренним свидетельствам добавляется одна внешняя трудность. Во время своего пребывания в Константинополе в 869—870 годах Анастасий Библиотекарь выполнил для Карла Лысого латинский перевод «*Historia mystica ecclesiae catholicae sancti Maximi*»¹⁷. Но каролингский ученый перевел «Мистагогию» не полностью, а только лишь отрывки, которые уже в его время распространялись отдельно:

De quibus omnibus quia Sanctum Maximum graece scripsisse Theocharisto cuidam repperi, de ipsius opimis sacrisque verbis excerpere quaedam, et, sicut ea quoque graece jam excerpa inveni, latino sermoni traducere duxi¹⁸.

Перевод Анастасия включает только 24-ю главу без ее завершения¹⁹. Таким образом, имеется еще одно основание для сомнений в подлинности этого отрывка. Поэтому С. Петридис, издатель перевода Анастасия Библиотекаря, категорически оспаривает принадлежность греческого оригинала 24-й главы «Мистагогии» преподобному Максиму.

Кто прав? Большая часть трудов преподобного Максима представляет аналогичную картину: автор, пересматривая свои труды, сам добавлял к ним схолии (краткие объяснения); некоторые были

(PG. 91. Col. 712 A: 12 — D: 11)) развивает темы, затронутые в начале 24-й главы (Ibid. (PG. 91. Col. 701 D: 7 — 704 A: 15)).

¹⁵ Ibid. (PG. 91. Col. 713 C: 1 — 716 B: 12).

¹⁶ Ibid. (PG. 91. Col. 717 B: 13 — 717 D: 3).

¹⁷ Изд.: *Péridès S. Traités liturgiques de saint Maxime et le saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire // ROC. 1905. Vol. 10. P. 300—309.*

¹⁸ Письмо Анастасия Библиотекаря Карлу Лысому (*Péridès. Op. cit. P. 296*).

¹⁹ Опущенный текст соответствует *Maximus Confessor. Mystagogia 24* (PG. 91. Col. 716 B: 1 — 717 D: 3).

включены в них с течением времени другими²⁰. Что касается нашего случая, окончательное решение вынести сложно. 24-я глава включает два типа текстов, которые отличаются и по содержанию, и по форме. Одни довольно глубоко излагают вопросы аскетической и мистической жизни; в сравнении с предыдущими главами эти отрывки (PG. 91. Col. 701 D: 7 — 704 A: 15; 712 A: 12 — 717 D: 3) содержат новые подробности. Другие лаконично повторяют объяснение литургии, приведенное в основной части текста; эти места (PG. 91. Col. 704 B: 1 — 709 C: 12), как кажется, являются кратким содержанием глав с 8-й по 23-й.

Аскетические и мистические приложения развивают темы, свойственные духовному учению преподобного Максима Исповедника: тема страха и любви проходит красной нитью через многие произведения Максима²¹. Утверждение, что благорасположение (*διαθέσις*) к ближнему — это мера нашей любви к Богу, более пространно раскрыто во 2-м письме преподобного, написанном около 626 года, то есть всего за несколько лет до «Мистагогии»²². Понятие *ἰδιολογαία* присутствует в поучении преподобного Максима о милостыне:

²⁰ Ehrhard A. *Geschichte der byzantinischen Literatur*. München, 1897. S. 64.

²¹ Ср. *Maximus Confessor. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 709 D — 712) с *idem. Orationis Dominicae brevis expositio* (628–630 гг.; PG. 90. Col. 873 A-B); *idem. Quaestiones ad Thalassium* 10 (те же годы; 10: PG. 90. Col. 288 B — 292 A); *idem. Capita de Charitate* I. 81–82 (626-й г.; PG. 90. Col. 977 C-D). Эти тематические совпадения дублируются вербальным сходством: свойственное Максиму противопоставление φόβος — λόβος (*Maximus Confessor. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 709 D: 5–7; 712 A: 3–4)) обнаруживается в *idem. Orationis Dominicae brevis expositio* (PG. 90. Col. 873 A: 8, 9–10). О содержании этих терминов см.: *Dalmis H. I. Un traité de théologie contemplative: Le commentaire du Pater de saint Maxime le Confesseur* // RAM. 1953. Vol. 29. P. 126–127. К тому же, разделение на рабов, наемников и сынов соответствует классификации *εἰσαγομένοι, προσηλόπτες, τελεῖοι* (*Maximus Confessor. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 709 D: 2–3)). Этот второй перечень можно найти в *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 10 (PG. 90. Col. 288 B-C).

²² Ср. *Maximus Confessor. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 713 A-B) с: *Idem. Epistola* 2 (PG. 90. Col. 401 D — 404 A). Термин *διαθέσις*, который в простой или составной форме четыре раза повторяется в *Maximus Confessor. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 713 A-B), является техническим термином аскетического языка прп. Максима. Ср.: *Maximus Confessor. Capita de Charitate* IV. 32, 36 (PG. 90. Col. 1056 A-B); *idem. Capita theologica* I. 36 (PG. 90. Col. 1193 A).

в отличие от φιλαυτία эта любовь к себе — добродетельна²³. Все указанные темы представлены полно и глубоко, поэтому эти места сложно считать схолиями.

Слог литургического резюме более краткий. Конечно, мы не видим стремления автора приспособить толкование текстов и священнодействий к сильно изменившемуся чину литургии, как это делал, например, преподобный Максим в схолиях на трактат «О Церковной Иерархии» из «Corpus Aegreagiticum»²⁴. В рукописной традиции, в свою очередь, отрывок, переведенный Анастасием, обычно присутствует на том же месте, которое он занимает в издании Комбефиса²⁵. Похоже, что с образцами, известными Анастасию, дело обстояло так же — по словам Анастасия, переведенные им места были выбраны из целого труда: «*sicut ea quoque graece jam excerpta inveni*». Кроме того, Анастасий дает понять, что знал текст, где эти отрывки составляли часть целого произведения: «*de ipsus... verbis excerptere quaedam... duxi*». Но эти указания недостаточны для того, чтобы подтвердить подлинность литургического резюме. Напротив,

²³ См.: *Hausherr J. Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. Roma, 1952. (OCA; 137). P. 90–93.*

²⁴ *Maximus Confessor. Scholia in Ecclesiasticam Hierarchiam III. 2; V. 6 (PG. 4. Col. 136 B; 165 A).* Согласно фон Бальтазару, эти схолии не являются частью корпуса схолий, приписываемых Иоанну Скифопольскому (*Balthasar H. U., von Dionysius-Scholien // Idem. Kosmische Liturgie... S. 644–672*).

²⁵ Вот результат некоторых исследований. Следующие рукописи содержат соответствующий переводу Анастасия греческий текст, включенный в корпус трактата:

- Сурт. В. α. IV (415). Fol. 378–400, X в.
- Vatican. gr. 1502. Fol. 236^v–248^v, кон. X в.
- Vatican. gr. 504. Fol. 88^v–92, 1105 г.
- Vatican. gr. 508. Fol. 78–102, XII–XIII вв.
- Vatican. gr. 507. Fol. 50–65, 1344 г.
- Vatican. gr. 505. Fol. 194–203, 1520 г.
- Vatican. Regin. gr. 45. Fol. 20–39, XVI в.

Представляется крайне затруднительным обнаружить греческий отрывок, соответствующий переводу Анастасия, отдельно от «Мистагогии». Две из известных нам рукописей содержат другие отрывки:

- Сурт. В. α. VII (561). Fol. 122^v, XI в., содержит конспект части 24-й главы «Мистагогии» (PG. 91. Col. 705 A 12 — 708 B 8)
- Vatican. gr. 375. Fol. 68^v–76, XIV в., содержит части 9-й, 20-й и 24-й глав «Мистагогии» (PG. 91. Col. 688–689, 696, 717).

литературный и тематический буквализм этих мест выдает, скорее, подражательный труд одного из учеников, так как не обнаруживает творческого гения учителя. Итак, с нашей точки зрения, аскетические и мистические дополнения к «Мистагогии» следует приписать самому преподобному Максиму, а литургическое резюме считать трудом одного или нескольких комментаторов²⁶.

После того, как мы рассмотрели догматический и исторический контекст «Мистагогии» и провели анализ структуры трактата, необходимо определить его литературный жанр.

Литературный жанр: литургическая θεωρία

Достаточно общее название «Мистагогия» само по себе не определяет литературный жанр этого литургического толкования. Хотя для Максима *мистагогия* является очень точным понятием, оно охватывает более широкую область, чем посвящение в тайну Церкви и литургии. Преподобный охотнее говорит о *теорíи* (θεωρία — умозрение, созерцание). В большинстве случаев эти два понятия равнозначны. Мы поочередно проанализируем их. Многочисленные и точные утверждения, посвященные *теорíи*, позволят нам выявить ее разновидности и описать ее метод. Этот анализ определит истинное место «Мистагогии» в синтезе преподобного Максима и представит жанр трактата как *литургическую теорíю*.

Термин *μυσταγωγία* встречается в трактате редко. Поэтому для того, чтобы восполнить этот недостаток информации, следует выявить в трудах Максима, современных «Мистагогии», места, которые позволяют уточнить значение этого термина. Мы рассмотрим, главным образом, «Вопросоответы к Фалассию» и вторую книгу «Амбигв». Цель *мистагогии* — ввести в знание (γνώσις) тайны²⁷. Максим самостоятельно развивает идею интеллигибельности тайны,

²⁶ Эту гипотезу подтверждает тот факт, что если фрагмент PG. 91. Col. 712 A: 12ff. текста в его современном виде поставить сразу после фрагмента PG. 91. Col. 704 A: 15, они образуют непрерывное изложение.

²⁷ *Maximus Confessor. Ambiguorum Liber II. 19* (PG. 91. Col. 1233 C: διὰ τῆς ἀληθοῦς κατὰ τὴν γνώσιν μυσταγωγίας...). О предыстории этой темы, связанной с именами Оригена и Псевдо-Дионисия, см. выше (глава I, с. 68–69 и 76).

о чем учил еще Ориген: тайна — это объект познания²⁸, она содержит «смыслы» (λόγοι), которым можно научиться²⁹. Апостол Павел был посвящен и посвящает сам премудростью Божией, глубина которой неизмерима, но которая, однако, может быть познана через откровение³⁰. *Мистагогия*, открывая понимание тайны во всех ее измерениях, имеет пророческую природу: «Великий Иезекииль, тайнозритель великих [вещей], был посвящен в божественную тайну и научен причине нынешнего домостроительства о человеке»³¹. Это посвящение в тайну обращается к чувствам разума: при отсутствии всякого видимого образа и всякого восприятия, посвящаемый действительно слышит и видит³². Для преподобного Максима *мистагогия* — это, прежде всего, посвящение в *гнозис* тайны: она сообщает духовное знание и некоторый опыт последней.

Помимо использованного в «Мистагогии» литургического введения в тайну, Исповедник знает два других пути приближения к ней. Первый открывает божественную тайну посредством созерцания тварной природы. Этот путь отмечен тремя этапами. На первом этапе ум отталкивается от созерцания природы (φυσική θεωρία). Он прозревает *логосы* (λόγοι) тварных существ в их чувственной оболочке, что позволяет увидеть взаимную имманентность духовного и чувственного миров. Далее, символическое созерцание (συμβολική θεωρία) открывает в каждом из двух миров символ другого. Наконец, покинув мир, ум входит в тайну знания Бога (θεολογική μυσταγωγία)³³. Эта вершина знания есть на самом деле незнание: к ней приближаются

²⁸ Ibid. 10 (PG. 91. Col. 1120 A); *idem*. Quaestiones ad Thalassium 6 (PG. 90. Col. 280 D).

²⁹ *Maximus Confessor. Ambiguorum Liber II. 10* (PG. 91. Col. 1120 A, 1128 A); *idem*. Quaestiones ad Thalassium 59 (PG. 90. Col. 608 A). Речь здесь идет еще об одной оригенистской теме. См. об этом выше (глава I, с. 69).

³⁰ *Maximus Confessor. Ambiguorum Liber II. 71* (PG. 91. Col. 1409 A-B).

³¹ Ibid. 42 (PG. 91. Col. 1320).

³² Ibid. 19 (PG. 91. Col. 1236 A).

³³ Ibid. 32; 47 (PG. 91. Col. 1285 A; 1360 C). Об этом естественном созерцании см.: *Dalmais H. I. La théorie des «logoi» des créatures chez saint Maxime le Confesseur // RSPT. 1952. Vol. 38. P. 244–249. О восходящей θεωρία у прп. Максима и в греческой традиции в целом см.: Lemaitre J. Contemplation // DS. 1953. Vol. 2. Col. 1806–1827.*

через «неведомым образом постигаемое умом в недоказуемых тайноводствах; или, говоря точнее, познаваемое помимо ума»³⁴. Второй путь приближения исходит от Священного Писания. Это «библейское посвящение» (γραφήν μυσταγωγία)³⁵, открывающее духовное знание Писания³⁶. Под буквой истории оно объясняет главный смысл написанного³⁷. Итак, преподобный Максим знает три способа посвящения в тайну. Литургическая, космическая и библейская мистагогии ведут разными путями к одной и той же тайне. Она проявляется в *логосах* природы, определяющих бытие существ, открывается в словах Писания, а также угадывается в символах литургии. Как и для Оригена, для Максима литургическая мистагогия — это не столько посвящение в тайну литургии, сколько введение в тайну при помощи литургии.

Если сам термин μυσταγωγία в «Мистагогии» встречается редко, то слово θεωρία³⁸, напротив, используется очень часто. Своим

³⁴ *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 25 (PG. 90. Col. 332 C).

³⁵ *Maximus Confessor*. Ambiguum Liber II. 10 (PG. 91. Col. 1160 A). Этот отрывок тесно связан с естественным и библейским созерцанием: ἡ τὴν φυσικὴν, ἡ τὴν γραφικὴν μυσταγωγίαν...

³⁶ *Ibid.* 10 (PG. 91. Col. 1160 CD): τὴν ἐν τοῖς ῥήμασι τῆς ἀγίας Γραφῆς κατὰ τὸ νοούμενον μυσταγωγίαν... Ср. со словами свт. Григория Нисского: τὴν διὰ τῶν παραβολῶν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα μυσταγωγίαν... (*Gregorius Nyssenus*. In diem natalem Christi (PG. 46. Col. 1148 C)).

³⁷ *Maximus Confessor*. Mystagogia 6 (PG. 91. Col. 684 A-B).

³⁸ Для того, чтобы определить значение θεωρία у преподобного Максима, приводим здесь некоторые традиционные значения этого термина. Следующие ссылки, выписанные из «Patristic Greek Lexicon», были любезно переданы нам отцом F. L. Cross и госпожой M. D. Grosvenor. Среди различных значений, которые может иметь термин θεωρία у святых отцов, можно различить следующие:

I. Философское или гностическое значение:

1) Созерцание идей, существ, духовных или небесных сущностей и т.д. *Iustinus Philosophus*. I Apologia 43. 9 (PG. 6. Col. 369 A); *idem*. Dialogus cum Triphone 2. 6 (PG. 6. Col. 477 C); *Origenes*. Contra Celsum 5. 10 (GCS. 2. P. 21: 19); *Gregorius Neocaesariensis*. Oratio prophanonica ac panegyrica in Origenem 9 (PG. 10. Col. 1080 A); *Cyrillus Alexandrinus*. Explanatio in Psalmos 16. 6 (PG. 69. Col. 812 B); *Theodoretus Cyrrhensis*. Quaestiones in Exodum 60 (PG. 80. Col. 288 B); *Andreas Cretensis*. Oratio 7 (PG. 97. Col. 945 B; 956 D).

2) У Климента Александрийского в особенности, θεωρία означает созерцание гнозиса: *Clemens Alexandrinus*. Stromata I. 1; I. 25; II. 2; VI. 7; VI. 18; VII. 7; VII.

комментарием на литургию Максим ответил на просьбу Феохариста описать «духовные (θεωρηθέντα) и мистические значения... святой церкви и священного синаксиса, совершаемого в ней»³⁹. В этом он повторяет пример автора «*Согрус Агеорагитисум*», который «рассмотрел (τεθεώρηται) символы, относящиеся к священному таинству свя-

II (GCS. 2. P. 8: 12; 104: 2; 184: 7; 462: 24; 517: 26; GCS. 3. P. 34: 26; 44: 13 и т. д.).

3) Часто в своем философском или гностическом значении θεωρία противопоставляется πράξις: *Origenes*. Commentarii in evangelium Ioannis 6. 9 (GCS. 4. P. 127: 31); *idem*. Homiliae in Lucam 1 (GCS. 9. P. 10: 1); *Origenes*. Commentarium in evangelium Matthaei 16. 7 (GCS. 10. P. 488: 5); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 4. 113 (PG. 35. Col. 649 B); *idem*. Oratio 14. 4 (PG. 35. Col. 864 A).

II. Богословское значение:

1) Созерцание Бога: *Origenes*. De Oratione 27. 10 (GCS. 2. P. 369: 30); *idem*. Commentarii in evangelium Ioannis 13. 24 (GCS. 4. P. 248: 27); *Methodius Olympius*. Convivium decem virginum II (PG. 18. Col. 217 A); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 32. 33; 38. 9; 39. 8 (PG. 36. Col. 212 C; 320 C; 344 A); *Gregorius Nyssenus*. Commentarium in Canticum Canticorum 6 (PG. 44. Col. 892 A); *idem*. De Oratione Dominica I (PG. 44. Col. 1124 B); *idem*. In Vitam Moysis 2. 153 (SC. 1 bis. P. 78); *Didymus Alexandrinus*. Fragmenta in Epistolam II ad Corinthios 12. 2. 17 (PG. 39. Col. 1728 C — 1729 A); *Evagrius Ponticus*. Epistola 8. 12 (PG. 32. Col. 265 A — здесь послание приписано свт. Василию Великому); *Ioannes Climacus*. Scala Paradisi 7 (PG. 88. Col. 813 C); *Ioannes Damascenus*. Dialogus contra Manichaeos 71 (PG. 99. Col. 1569 C).

2) Созерцание Слова: *Iustinus Philosophus*. II Apologia 8. 3 (PG. 6. Col. 457 B); *Origenes*. Exhortatio ad martyrium 47 (GCS. 1. P. 43: 13); *Andreas Cretensis*. Oratio 7 (PG. 97. Col. 933 C; 941 C).

III. Экзегетическое значение:

1) Пророческие видения, которые могут быть правильно поняты лишь если ум отрешится от земных вещей: *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Nahumum I. 1 (PG. 66. Col. 401 D; 404 D); *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Michaeam prophetam 29 (PG. 71. Col. 680 C); *Procopius Gazaesus*. Commentarii in Genesim 2. 18 (PG. 87. Col. 173 B); *Theodoreus Cyrrhensis*. Interpretatio in Ezechielis prophetiam I. 1 (PG. 81. Col. 820 C).

2) Понимание духовного значения Писания: *Origenes*. Commentarium in Ieremiam 14. 12 (GCS. 3. P. 117: 4); *idem*. Commentarii in evangelium Ioannis (GCS. 4. P. 151: 8); *idem*. Fragmenta in evangelium Matthaei 35 (GCS. 12. P. 29); *Eusebius Caesariensis*. De Ecclesiastica theologia 3. 3 (PG. 24. Col. 989 D); *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Epistolam ad Hebraeos 12. 1; 15. 1 (PG. 63. Col. 97; 118); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 21. 6 (PG. 35. Col. 1088 B); *Epiphanius*. De Mensuris et Ponderibus I (PG. 43. Col. 237 A); *Cyrillus Alexandrinus*. Expositio in Ioannis Evangelium 4. 2 (PG. 73. Col. 569 D); *Gelasius Cyzicenus*. Historia Concilii Nicaeni II. 18 (PG. 85. Col. 1272 B).

³⁹ *Maximus Confessor*. Mystagogia prooem. (PG. 91. Col. 657 C). См. также: *Ibid*. (PG. Col. 661 B).

того синаксиса»⁴⁰. Священнодействия литургии и части церковного здания имеют много значений; разум открывает их на различных «уровнях созерцания» (κατὰ θεωρίας ἐπιβολήν)⁴¹. Это раскрытие духовного смысла церкви и литургии своим существованием обязано анагогии⁴², которая является постоянным выходом за пределы уже приобретенного понимания тайны, бесконечной и непостижимой по своей природе⁴³. Итак, если термин *мистагогия* указывает на путь, который позволяет приблизиться к тайне, термин *теорія* обозначает, скорее, ведущее к ней действие. Но эти два понятия в значительной степени накладываются друг на друга: посвящение в тайну (μυσταγωγία) совершается через созерцание (θεωρία)⁴⁴. Поэтому понятно, почему преподобный Максим дал своему толкованию общее название «Мистагогия», используя в тексте термин θεωρία.

Подобно тому, как тройственна *мистагогия*, существуют также три вида *теоріи*. *Естественная теорія* (φυσική θεωρία) проникает в смыслы, или *логосы*, творений⁴⁵. *Библейская теорія* (γραφική θεωρία) открывает духовный смысл Писания⁴⁶. *Литургическая теорія*, в свою

⁴⁰ Ibid. (PG. 91. Col. 660 D — 661 A).

⁴¹ Ibid. 1; 2 (PG. 91. Col. 664 D; 668 C). См.: Ibid. 4 (PG. 91. Col. 672 B: κατ' ἄλλον τρόπον θεωρίας).

⁴² Ibid. 6: τῇ κατὰ ἀναγωγήν θεωρίᾳ... (PG. 91. Col. 684 A). Анагогия равно выступает и в духовной экзегезе прп. Максима. Фалассий просит дать различным библейским текстам одно анагогическое толкование: κατὰ τὴν ἀναγωγικὴν θεωρίαν (Quaestiones ad Thalassium proœt. (PG. 90. Col. 245 B)). Об экзегезе Максима см.: *Sherwood P.* Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in the "Quaestiones ad Thalassium" // OCP. 1958. Vol. 24. P. 202–207. Об анагогии в библейском и литургическом созерцании у Оригена и Псевдо-Дионисия см. выше, глава I, с. 68–69 и 74–78.

⁴³ *Maximus Confessor.* Mystagogia 22: συναναβῆναι... πρὸς ὑψηλοτέραν θεωρίαν (PG. 91. Col. 697 B). Ср. с *Origenes.* Contra Celsum 4. 17: κατ' ἄλλην τινὰ ὑψηλοτέραν θεωρίαν (GCS. I. P. 286).

⁴⁴ *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Thalassium 3: διὰ τῆς θεωρητικῆς μυσταγωγίας... γνωστικῶς ἀναβιβάξω (PG. 90. Col. 273 A).

⁴⁵ О θεωρία φυσική в греческой традиции см.: *Lemaitre J.* Contemplation // DS. 1953. Vol. 2. Col. 1806–1827. Зависимость Максима от Евагрия в этом вопросе показана в статье: *Viller M.* Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: Les œuvres d'Évagre le Pontique // RAM. 1930. Vol. 11. P. 164–166, 243–246.

⁴⁶ *Maximus Confessor.* Ambiguorum Liber II. 37: τὸν καθόλου τῆς γραφικῆς

очередь, проникает в символизм священнодействий. Мы покажем соответствие этих трех умозрений и определим положение последнего из них — литургического, которое нас здесь непосредственно интересует — относительно двух предыдущих.

В произведениях преподобного Максима часто говорится о параллелизме между естественной и библейской *теорíями*. Видимые творения являются покровом Логоса в такой же степени, как и слова Писания⁴⁷. Читатель уже мог заметить оригенистский источник этого соответствия⁴⁸. Но приведем некоторые примеры. Святые «созерцали, будь то творение или Святое Писание, не как мы — вещественно и пресмыкаясь по земле, — но одним лишь умом, чистейшим и избавленным от всякого вещественного мрака»⁴⁹. Различение в Библии «буквы» и «духа», в природе — видимых явлений и *логосов* (λόγοι), в человеке соответствует разделению на чувства и разум. Необходимо процитировать полный текст, так как в «Мистагогии» святой Максим продолжает эту трилогию, дополняя ее двухчастным разделением церкви, состоящей из алтаря и нефа:

Кто, как ведающий, постигает символы Закона и, зная, созерцает являемое естество сущих, тот видит различие и в Писание, и в твари, и в самом себе: Писание он разделяет на букву и дух, тварь — на логос (λόγος) и внешнюю явленность, самого себя — на ум и чувство. Постигая дух Писания, логос твари и ум самого себя, нерасторжимо соединенные друг с другом, он, как знающий, находит Бога — Бога, Который и в уме [Писания], и в логосе [творения], и в духе [человека]⁵⁰.

И в естественном, и в библейском созерцании дух действует сходным образом. В обоих случаях духовное опережает чувственное. Разум, достигший знания Бога, познает чувственный мир

θεωρίας λόγον (PG. 91. Col. 1293 B); Ibid. II. 10: θεωρία ἐκ τῆς Γραφῆς (PG. 91. Col. 1200 A), εἰς τὸν Μελχισεδέκ (PG. 91. Col. 1137 C), εἰς τὸν Ἀβραάμ (PG. 91. Col. 1145 C), εἰς τὸν Μωϋσῆν (PG. 91. Col. 1148 A) и т. д.

⁴⁷ *Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber II. 10 (PG. 91. Col. 1132 C).

⁴⁸ См.: *Lubac, de*. Histoire et Esprit... P. 350–353; *Harl*. Origène et la fonction révélatrice... P. 140–145.

⁴⁹ *Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber II. 10 (PG. 91. Col. 1160 A-B).

⁵⁰ *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 32 (PG. 90. Col. 372 C).

посредством духовного мира и объясняет библейскую историю в соответствии с произведшим ее божественным Промыслом. Как следствие, если бы не поспешная несдержанность Адама в чувственном мире, то, согласно первоначальному божественному замыслу, мы познали бы *логосы* сотворенного посредством сотворившего их Логоса⁵¹. Подобным образом, духовный смысл Писания позволяет понять его буквальный смысл:

Прекрасно и величественно слово Священного Писания, всегда предлагающее вместо повествуемого умопостигаемое тем, кто стяжал здравые очи души⁵².

Естественное и библейское созерцания, обладая различными объектами, благодаря тождественному подходу достигают одной цели.

То же можно сказать и о литургическом созерцании. Как и тварные существа и слова Библии, литургические обряды являются носителями значений (τὸ δηλοῦμενον)⁵³. Священнодействия — это символы и знаки: под покровом образа они содержат сокрытую истину⁵⁴. Уже само здание церкви указывает на двоичное разделение вселенной, Писания и человека: неф, направленный к алтарю, — это образ видимого мира, отражающего мир невидимый⁵⁵, человеческого тела, выражающего душу⁵⁶, наконец, Ветхого Завета, осуществленного в Новом, и «истории», открывающей «дух»⁵⁷. У преподобного Максима представлена целая система отношений между творением, Священным Писанием, человеком и церковью, где совершается литургия. Посредством своего видимого аспекта эти четыре вещи ведут к одной невидимой тайне.

Нам остается описать более детально метод такого восхождения. *Теорія*, приложенная к вселенной, Писанию или литургии, — это

⁵¹ Ibid. 40 (PG. 90. Col. 400 A).

⁵² Ibid. 17 (PG. 90. Col. 305 B).

⁵³ *Maximus Confessor. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 704 A).

⁵⁴ Термины σύμβολον, εἰκὼν, δῆλωσις, εἰκονίζεῖν, σημαίνει очень часто используются в «Мистагогии», особенно в названиях глав.

⁵⁵ *Maximus Confessor. Mystagogia* I (PG. 91. Col. 668 C — 669 B).

⁵⁶ Ibid. 6; 24 (PG. 91. Col. 664 A; 705 C).

⁵⁷ *Maximus Confessor. Mystagogia* 6 (PG. 91. Col. 684 A-D).

деятельность, соединенная с человеческим разумом (νοῦς) и Святым Духом (Πνεῦμα)⁵⁸. Знание тайны — это результат вдохновения Духа, но также и плод духовного поиска:

Дух Святой подает святым знание тайн не без участия их естественной способности, ищущей и допытывающейся этого знания⁵⁹.

Проверим это использование единого метода для трех видов теорíи, перечисленных выше.

Человеческий дух определенно удостоверяется в бытии Творца своими силами, отталкиваясь от бытия тварей:

Тот, кто умом (κατὰ νοῦς) мудро допытывается, что есть логос (λόγος) каждой твари, тот находит Бога и научается, исходя из произведенного [Богом] великолепия суших, [познавать] их Причину⁶⁰.

Но Святой Дух содействует даже в созерцании природы, поскольку Он присутствует в самом сердце творения⁶¹. К тому же, созерцание природы завершается в видении Святой Троицы (θεολογικῆ θεωρία) только при решающем посредничестве Духа. После того, как человеческий разум вознесся от чувственного к духовному, он «духом испытует глубины Духа, воспринимая от Него уяснение сокровенных тайн»⁶². Итак, созерцание природы с полным правом можно назвать «созерцанием природы, совершаемым в Духе»⁶³.

Созерцание Писания тем более является «духовным созерцанием» (πνευματικῆ θεωρία)⁶⁴. Оно способствует пониманию

⁵⁸ О происхождении этой темы, обязанной Дионисию, см. выше, глава I, с. 77.

⁵⁹ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 59 (PG. 90. Col. 608 B). Ср. с: *Idem. Ambiguorum Liber II.* 10 (PG. 91. Col. 1148 D).

⁶⁰ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 32 (PG. 90. Col. 372 B); ср.: *Ibid.* 51 (PG. 90. Col. 476 C-D).

⁶¹ «Святой Дух отнюдь не отсутствует в тварях» — *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 15 (PG. 90. Col. 297 B). Логосы тварей «духовны» (πνευματικοὶ λόγοι) — *idem. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 708 A).

⁶² *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* (PG. 90. Col. 245 B).

⁶³ ἡ ἐν Πνεύματι φυσικῆ θεωρία — *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 24: 25 (PG. 90. Col. 329 A; 332 A); *idem. Mystagogia* 23 (PG. 91. Col. 697 D).

⁶⁴ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 52 (PG. 90. Col. 492 B).

того значения буквы Писания, которое в нее вложил Святой Дух. Присутствующий в центре мироздания, в «установлениях Закона, как законодатель и глашатай будущих тайн» Святой Дух присутствует особым образом⁶⁵. Будучи Автором глубинного смысла Священного Писания, только Дух может открыть его понимание: «Точное знание словес Духа открывается только тем, кто достоин Духа»⁶⁶. Сокровенный смысл Писания является собственно «духовной» истиной, так как открывается Духом, а также «познаваемой» истиной, поскольку воспринимается человеческим разумом. Через рассказ об исторических событиях наш ум (νοῦς) восходит к истине духовных смыслов⁶⁷. Разные толкования, которые может иметь один библейский отрывок, открываются «согласно многим представлениям» (κατὰ πολλὰς ἐπινοίας)⁶⁸. Созерцание того, что духовно, требует очищения ума (διάνοια)⁶⁹. Этот список цитат продолжить совсем несложно — столь многочисленны высказывания Максима на эту тему. В тех местах, на которые мы ссылаемся, пространно показано, что в библейской *теорίῃ* вдохновение Святого Духа соединяется с собственной работой ума.

Данные «Мистагогии», по большей части фрагментарные, обнаруживают сходство с подробными рассуждениями из «Вопросоответов к Фалассию» и «Амбигв»: в литургической *теорίῃ*, как и в естественной и библейской, человеческому уму содействует Святой Дух. Литургические священнодействия являются носителями одновременно доступных пониманию (νοηθέντα) и духовных (πνευματικά) истин. Доступные пониманию, эти истины достигаются движением ума: «постигнутый умом (κατανοούμενη), всесветлый луч тайнодей-

⁶⁵ Ibid. 15 (PG. 90. Col. 297 C).

⁶⁶ Ibid. 65 (PG. 90. Col. 737 A). Еще одна оригенистская тема — ср.: *Origenes. De principiis Praef.* 8 (GCS. 4. P. 14: 11–12).

⁶⁷ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 4 (PG. 90. Col. 276 A).

⁶⁸ *Maximus Confessor. Ambiguum Liber II.* 10 (PG. 91. Col. 1160 D). У Оригена, который в этом вопросе зависит от Филона Александрийского, ἐπινοία означает особенный угол зрения, под которым мы рассматриваем все создания. Он применяет этот термин главным образом к «именам» Христовым. См.: *Harl. Origène et la fonction révélatrice...* P. 95, 147, 173–175, passim.

⁶⁹ *Maximus Confessor. Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 717 A).

ствий становится доступным»⁷⁰. Почтенный старец, чье изъяснение литургии якобы приводит Максим, — «точнейшим переводчиком умозрений (τῶν νοηθέντων)»⁷¹. При этом участие Святого Духа имеет определяющую роль в раскрытии духовного смысла литургии: «благодать Святого Духа, всегда невидимо присутствующая [в церкви], особым образом [пребывает там], конечно, во время святого синаксиса и каждого, кто там находится... ведет к значениям посредством совершаемых тайн»⁷². Как от двух сестер, литургическое созерцание исходит от умственного усилия, объединенного с вдохновением Духа.

Каким бы ни было поле применения *теорίи*, ее метод двойственен. Часто бывает сложно определить, на каком из двух аспектов преподобный Максим настаивает больше. Также верно то, что у него, как и у апостола Павла⁷³ и Оригена⁷⁴, термин νοῦμενα может иногда означать сами истины Святого Духа. Но эта оговорка ни в чем не искажает основную структуру *теорίи*, которая предполагает аналогию двух миров, чувственного и духовного. Но она также основывается на единстве истории, начатой в творении, продолженной в Ветхом Завете и актуализируемой в совершении литургии.

Для определения литературного жанра «Мистагогии» нам пришлось проанализировать понятие μυσταγωγία у преподобного Максима, показать его связь с термином θεωρία и описать присущие тому виды и метод. Цель «Мистагогии» — ввести нас в понимание, или *гнозис*, тайны через созерцание церкви и совершаемых в ней священнодействий. Литургическая *теорία* — это только третья составляющая когерентной и совершенной системы, которая также включает естественную и библейскую *теорίи*. В этой тройной области знание тайны достигается посредством умственного усилия, вспомоществуемого вдохновением Святого Духа. Далее в нашем исследовании читатель сможет увидеть связь между излюбленными темами

⁷⁰ Ibid. Proœm. (PG. 91. Col. 661 A).

⁷¹ Ibid. (PG. 91. Col. 661 C).

⁷² Ibid. 24 (PG. 91. Col. 704 A).

⁷³ I Кор 10. 15–16.

⁷⁴ «В своем словоупотреблении Ориген не проводит никакой разницы между “духовным” (πνευματικός) и “умопостигаемым” (νοητός)» (*Hanson R. P. C. Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen’s Interpretation of Scripture*. London, 1959. P. 245). См.: *Lubac H., de. Exégèse médiévale*. Paris, 1959. T. I: 1. P. 197.

преподобного Максима и соответствующими темами у Оригена и в «*Corpus Aegreagiticum*». Нам следует подробнее остановиться на источниках, от которых зависит Максим, чтобы завершить наше литературное исследование «Мистагогии».

Литературное и доктринальное своеобразие «Мистагогии»

Нас удивляет и восхищает мощь созданного преподобным Максимом. Однако она не должна заслонять от нас тот факт, что он активно использовал труды своих предшественников. Еще Комбефис отметил, что иногда «Максим делает своим достояние другого и включает его в свои произведения»⁷⁵. Профессор Виллер, ссылаясь на «Сотницы о любви», показал, насколько глубоким было влияние, оказанное на взгляды Максима Евагрием Понтийским⁷⁶. Х.У. фон Бальтазар, в свою очередь, обнаружил в «Сотницах о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия» идеи, заимствованные из «*Corpus Aegreagiticum*» и, особенно, из Оригена и Евагрия⁷⁷. Аналогичная проблема существует и в отношении «Мистагогии» — сам преподобный Максим осторожно предупреждает нас об этом, вкладывая свое толкование литургии в уста некоего «старца». Кроме того, по меньшей мере, дважды он отсылает своего читателя к Дионисию Ареопагиту⁷⁸ и один раз прямо ссылается на трактат «О церковной иерархии»⁷⁹. Наше исследование источников «Мистагогии» будет направлено на выявление как догматических тем, так и литературных заимствований. Первые помогут определить место «Мистагогии» в контексте развития богословской мысли, вторые представят авторскую работу Максима. Поскольку во многих случаях невозможно определить точное происхождение той или иной темы без того, чтобы не выйти за пределы исследования содержания «Мистагогии», мы будем следовать порядку изложения самого

⁷⁵ PG. 90. Col. 239 B.

⁷⁶ *Viller M.* Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: Les œuvres d'Évagre le Pontique // RAM. 1930. Vol. 11. P. 156–184, 239–268, 331–336.

⁷⁷ *Balthasar H. U., von.* Die «Gnostische Centurien» des Maximus Confessor. Freiburg i. Br., 1941. Перепечатано в книге: *Idem.* Kosmische Liturgie... S. 482–643.

⁷⁸ *Maximus Confessor.* Mystagogia 23; 24 (PG. 91. Col. 701 C; 716 C).

⁷⁹ *Ibid.* Procem. (PG. 91. Col. 660 D — 661 A).

толкования и не ставим себе целью ни сгруппировать темы по их происхождению, ни классифицировать их по сходству.

В начале «Мистагогии» Максим определяет аскетический подвиг как «духовный труд над духовным виноградником»⁸⁰. Это сравнение, похоже, заимствовано у Оригена. Во 2-й гомилии на Книгу пророка Иеремии Ориген отождествляет насажденный Богом виноград (Иер 2. 21–22) с человеческой душой, а в комментарии на Евангелие от Матфея развивает этот образ: «Если мы возделываем этот виноград, он приносит плод — зрелые гроздья милосердия, радости, мира, великодушия и других добродетелей»⁸¹. Подобное сравнение можно найти и в двенадцатой главе «Мистагогии»: подвижничество здесь описывается как «духовное земледелие» (ὑψωρῦα πνευματικῆ). Вероятно, это сравнение заимствовано у Оригена и, косвенно, у Филона⁸².

Далее в прологе к «Мистагогии» описывается высота созерцания, достигнутая «блаженным старцем»: «освобожденный от уз материи и материальных представлений», он «имел ум, озаряемый божественным сиянием». Как «зеркало, незамутненное никаким пятном», он был способен понять и объяснить то, что другие не могли видеть. Поэтому его слово могло точно выражать то, что оставалось недоступным толпе⁸³. В этом утверждении мы узнаем мысль Псевдо-Дионисия об одновременно гносеологическом и обоживающем процессе очищения и просвещения, результатом которого является единство с Богом. Оно дает право наставлять иерархические чины, не достигшие подобной высоты созерцания⁸⁴.

Пролог «Мистагогии» заканчивается изложением апофатического и катафатического богословия. В этом отрывке развиваются две основные мысли: во-первых, утверждение о Сверхсущем есть,

⁸⁰ Ibid. (PG. 91. Col. 661 B).

⁸¹ Origenes. Commentarium in Ieremiam 2. 1 (GCS. 3. P. 17); *idem*. Commentarium in evangelium Matthaei 17. 8 (GCS. 10. P. 607).

⁸² *Maximus Confessor*. Mystagogia 12 (PG. 91. Col. 692 A). Cp.: *Idem*. Capita Theologiae et oeconomiae I. 17 (PG. 90. Col. 1089 A-B); Origenes. Homiliae in Exodum 1. 1 (GCS. 6. P. 145); *Philo Alexandrinus*. Quod Deus sit immutabilis (éd. A. Mosès) 91–92 // *Arnaldez R., Pouilloux J.* Les œuvres de Philon d'Alexandrie. Paris, 1963. Fasc. 7–8. P. 108–109.

⁸³ *Maximus Confessor*. Mystagogia Procem. (PG. 91. Col. 661 B-C).

⁸⁴ Corpus Areopagiticum. De cœlesti Hierarchia III. 2 (SC. 58. P. 87–91).

ввиду трансцендентности Бога, отрицание сущего тварей. И, напротив, утверждение о сущем тварного есть отрицание Сверхсущего. Во-вторых, обозначение Бога и как бытия, и как небытия одинаково допустимы, поскольку Он есть Первопричина сущих и в то же время превосходит всякую причину сущих, и в то же время недопустимы, поскольку Бог остается трансцендентным как по отношению к сущему, так и по отношению к не-сущему. В том же порядке и почти в тех же терминах эти же мысли излагаются в 5-й главе трактата «О мистическом богословии» из «Corpus Areopagiticum»⁸⁵.

Рассмотрев пролог «Мистагогии», перейдем к главам с первой по восьмую. Здесь говорится о том, что церковь есть образ Бога, вселенной, человека и Священного Писания.

В первую очередь церковь — это образ Бога. Она является принципом единства верующих, как Бог есть принцип единства тварей:

Подобно тому, как центр соединяет в себе прямые линии вследствие одной простой и единственной причины и силы, Он не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления...⁸⁶

Это представление творения как огромного круга, центр которого занимает Бог, заимствовано у Псевдо-Дионисия, который, в свою очередь, взял его у Прокла⁸⁷.

Далее, церковь является образом вселенной. Тема *мира-храма* была распространена в эллинистической философии⁸⁸ и воспринята святыми отцами. «Вся вселенная, — говорил Ориген, — есть храм Божий»⁸⁹. Но эта тема быстро получила подчеркнуто христианское

⁸⁵ *Maximus Confessor. Mystagogia Proem.* (PG. 91. Col. 664 A-C); *Corpus Areopagiticum. De mystica theologia* 5 (PG. 3. Col. 1048 B).

⁸⁶ *Maximus Confessor. Mystagogia* 1 (PG. 91. Col. 668 A-B). Этот же образ можно обнаружить в: *Idem. Capita Theologiae et oeconomiae* II. 4 (PG. 90. Col. 1125 D — 1128 A).

⁸⁷ *Corpus Areopagiticum. De divinis nominibus* 2. 5; 5. 6 (PG. 3. Col. 664 A; 821 A); *Proclus. De decem dubit // Cousin V. Procli philosophi Platonici opera inedita.* Paris, 1864. P. 826. См.: *Balthasar, von. Kosmische Liturgie...* S. 593–594.

⁸⁸ *Festugière A. J. La Révélation d'Hermès Trismégiste.* Paris, 1949. T. 2: *Le Dieu cosmique.* P. 233–238.

⁸⁹ *Origenes. Contra Celsum* 7. 44 (GCS. 2. P. 195).

осмысление: новая вселенная — это Церковь⁹⁰. Итак, святой Максим в образе церкви — каменного здания только конкретизировал тему, которая первоначально использовалась по отношению к Церкви душ.

Вслед за космическим толкованием здания церкви «Мистагогия» приводит антропологическое объяснение. Св. престол представляет ум, алтарь — душу, а неф — тело⁹¹. В этой аллегории также заметно влияние Оригена. Он видел в уме (*νοῦς*) образ престола внутреннего богослужения⁹². Это сравнение впоследствии получило широкое распространение — оно встречается, например, у Евагрия⁹³ и святителя Григория Богослова⁹⁴. Но душа сама по себе также является образом церкви. Это второе объяснение также было хорошо известно. Его можно найти в «Пире десяти дев» священномученика Мефодия Олимпийского⁹⁵ и в гомилиях мессалианского содержания,

⁹⁰ Тема Церкви как новой вселенной присутствует уже в Новом Завете: Откр 21; 2 Петр 3. 13. Ср.: *μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας* — *Didache* 11. 11 (*Funk. Patres...* Т. 1. P. 28). О развитии этой темы в иудео-христианстве см.: *Daniélou. Théologie du Judéo-Christianisme*. P. 321–326.

Clemens Alexandrinus. Paedagogus. I. 6. 27. 2: «Ибо как воля Его есть [уже] дело и мы говорим о ней: 'Мир сей', так и веление Его есть спасение людей, называемое нами Церковью» (GCS. I. P. 106).

Origenes. Commentarii in evangelium Ioannis 6. 59: *κόσμος δὲ τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία* (GCS. 4. P. 167). *Gregorius Nyssenus. Commentarium in Canticum Santicorum* 13: *κόσμου γὰρ κτίσις ἐστὶν ἡ τῆς ἐκκλησίας κατασκευή* (PG. 44. Col. 1049 B-C). По мнению Севериана Гавальского, Церковь действует во всех существах, и в каждом — согласно его природе (*Severianus Gabalensis. Commentarium in Epistulae Pauli* I. 22–23 (*Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster i. W., 1933. S. 307*). См. также «Апостольские постановления» II. 57. 12 (*Funk. Didascalia...* Т. 1. P. 163–165).

⁹¹ *Maximus Confessor. Mystagogia* 4 (PG. 91. Col. 672 A-C).

⁹² *Origenes. Contra Celsum* 8. 17 (GCS. 2. P. 234); *idem. Exegetica in Psalmos* 25. 6 (PG. 12. Col. 1273 D).

⁹³ *Evagrius Ponticus. Kephalaia gnostica* I. 57 (*Guillaumont A. Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique // Patrologia Orientalis. 1958. Т. 28, fasc. 1. P. 83*). Эта тема была широко использована в монашеской литературе. Прп. Нил Синайский, например, сравнивает монаха с престолом храма (*Nilus Sinaiticus. Epistolarum Libri quatuor* III. 32 (PG. 79. Col. 288 A)).

⁹⁴ *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 26. 16 (PG. 35. Col. 1248 D — 1249).

⁹⁵ *Methodius Olympius. Convivium decem virginum* 3. 8 (PG. 18. Col. 73 D).

приписываемых преподобному Макарию Великому⁹⁶. Это толкование, по-видимому, также восходит к Оригену⁹⁷.

«Малый Антирретик» Евагрия содержит резюме пятой главы «Мистагогии». Этот текст дошел до нас только на латинском языке. Первое впечатление состоит в том, что здесь прп. Максим развил тему, намеченную у Евагрия. И в «Мистагогии», и в «Малом Антирретике» сходным образом рассматриваются созерцательные и деятельные способности души⁹⁸. Однако два факта призывают нас внимательно поразмыслить, прежде чем согласиться с этим впечатлением: отрывок, приписываемый Евагрию, сохранился только на латинском языке и, кроме того, очень близок к тексту «Мистагогии». Х.-У. фон Бальтазар высказал гипотезу, согласно которой соответствующий отрывок «Малого Антирретика» в действительности является конспектом «Мистагогии» и был впоследствии интерполирован в произведение Евагрия⁹⁹.

В пятой главе преподобный Максим также противопоставляет «десять божественных струн духовной арфы души», символизирующих созерцательные и деятельные способности, другой «блаженной десятирице — десятирице заповедей»¹⁰⁰. Это сравнение, соотносящееся с 9-м стихом псалма 143, было, вероятно, вдохновлено Евагрием, который видел в «псалтири... деятельную душу, побужденную заповедями Христа», а в «арфе — чистый ум, приведенный в движение духовным знанием»¹⁰¹.

В шестой и седьмой главах «Мистагогии» утверждается параллелизм между человеком и Писанием, с одной стороны, и человеком и вселенной, с другой стороны. Священное Писание обладает телом — Ветхим Заветом или еще буквальным значением, и душой —

⁹⁶ *Macarius Magnus*. *Homiliae spirituales* 12. 15; 38. 8 (PG. 34. Col. 565 D; 756 A-B).

⁹⁷ *Origenes*. *Libri X in Canticum canticorum* 1. 10: «ecclesiastica anima» (GCS. 8. P. 41).

⁹⁸ Ср. *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 5 (PG. 91. Col. 672 D — 684 A) с «Малым Антирретиком» Евагрия (PG. 40. Col. 1278 A).

⁹⁹ *Balthasar, von*. *Kosmische Liturgie...* S. 338–339.

¹⁰⁰ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 5 (PG. 91. Col. 676 A-B).

¹⁰¹ *Evagrius Ponticus*. *Kephalaia gnostica* VI. 46, 48 (*Guillaumont*. *Les six centuries...* P. 237).

Новым Заветом или духовным смыслом¹⁰². Это различие¹⁰³, как и идея о человеке как о микрокосме вселенной¹⁰⁴, связано с именем Оригена.

Итак, в начальных главах «Мистагогии» то и дело встречаются темы, затронутые Оригеном, Евагрием и Псевдо-Дионисием. Продолжим, однако, наше исследование и приступим к главам с восьмой по двадцать третью, где представлено толкование священнодействий литургии.

Первый вход в собрание представляет как первое пришествие Христа в этот мир, так и его искупительное домостроительство: Сын Божий воплотился и претерпел позорную смерть, чтобы искупить людей от власти диавола и привести их в райское состояние¹⁰⁵. Псевдо-Дионисий развивает это же символическое толкование по отношению к христологическому разделу евхаристической молитвы, который в восточных анафорах следует сразу же после пения «Свят, свят...»¹⁰⁶

Кроме того, вхождение народа в церковь означает обращение или возвращение к истинному Богу (τὴν ἐπὶ τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἐπιστροφῆν)¹⁰⁷. Тема возвращения (ἐπιστροφῆ) к Богу часто встречается у Оригена, который в свою очередь заимствовал ее из философского языка своей эпохи¹⁰⁸.

¹⁰² *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 6 (PG. 91. Col. 684 A-D).

¹⁰³ *Origenes*. *De principiis* IV. 2. 4 (GCS. 5. P. 312–313); *idem*. *Homiliae in Leviticum* 5. 2 (GCS. 6. P. 334).

¹⁰⁴ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 7 (PG. 91. Col. 684 D — 688 B). См.: *Origenes*. *Homiliae in Genesim* 1. 11 (GCS. 6. P. 13); *idem*. *Homiliae in Leviticum* 5. 2 (GCS. 6. P. 336); *idem*. *Fragmenta in Ieremiam* 22 (GCS. 3. P. 208); *Philo Alexandrinus*. *De plantatione* (éd. J. Poilloux) 28 // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1963. Fasc. 10. P. 36–37. Другие свидетельства святоотеческой эпохи приведены в работе: *Pétau D.* *De opera sex dierum. Liber II: De hominis opificio* // *Theologia dogmatica*. Venetia, 1757. T. 3. P. 142–143.

¹⁰⁵ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 8 (PG. 91. Col. 688 B-C).

¹⁰⁶ *Corpus Areopagiticum*. *De Ecclesiastica Hierarchia* III. 3. 11 (PG. 3. Col. 440 C — 441 C). О теме искупления, освобождения людей, плененных диаволом, см.: *Rivière J.* *Le dogme de la Rédemption: Essai d'étude historique*. Paris, 1905. P. 373–501.

¹⁰⁷ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 9 (PG. 91. Col. 689 A).

¹⁰⁸ *Origenes*. *Contra Celsum* 5. 57 (GCS. 2. P. 61); *idem*. *Commentarii in evangelium Iohannis* 10. 23 (GCS. 6. P. 195). О развитии этой темы в неоплатонизме см., например, *Plotinus*. *Enneadae* I. 2. 4 // *Plotin. Ennéades* / E. Bréhier, éd. Paris, 1924. T. I. P. 55.

Литургийные чтения учат нас законам духовной борьбы против враждебных сил¹⁰⁹. Здесь преподобный Максим применяет к чтениям, звучащим во время литургии, то, что Ориген говорит о чтении Священного Писания в целом: оно является оружием в борьбе против дьявола¹¹⁰. Аналогичная транспозиция позволяет Максиму сказать, что чтение Евангелия означает или второе пришествие Христа в конце времени, или Его приход в душу мистика¹¹¹. Для Оригена «Божественное Писание являет пришествие Бога-Слова во славе»¹¹², и «каждое Евангелие учит о приходе совершенного Отца в Сыне к тем, кто готов Его принять»¹¹³. Как в материальном здании храма преподобный Максим усмотрел выражение тайны Церкви, так и к объяснению литургийных чтений он применил богословие Писания в целом.

Благодаря чтению Писания, Логос «устраняет помыслы, еще тяготеющие к земле, и возводит ревнителей веры... к созерцанию умопостигаемых логосов и вещей»¹¹⁴. Уже у Оригена, вдохновленного в этом вопросе платонической традицией, Логос был путеводителем духовного восхождения¹¹⁵. Эту же тему можно встретить у Евагрия¹¹⁶.

Провозглашение Символа веры «предвещает то таинственное благодарение, которое мы будем приносить [Богу] в будущем веке»¹¹⁷. Согласно трактату «О церковной иерархии» из «Corpus Areopagiticum», «песнь всемирной хвалы», которую сам преподобный Максим, по-видимому, отождествлял с Символом веры, носит название «иерархического благодарения»¹¹⁸. Поразительное сходство

¹⁰⁹ *Maximus Confessor. Mystagogia* 10 (PG. 91. Col. 689 B-C).

¹¹⁰ См.: *Bettencourt S. T. Doctrina ascetica Originis. Roma, 1945. P. 36–37.*

¹¹¹ *Maximus Confessor. Mystagogia* 13; 14 (PG. 91. Col. 692 B, D; 693 B).

¹¹² *Origenes. Commentariorum series in evangelium Matthaei* 50 (GCS. 11. P. 112).

¹¹³ *Origenes. Commentarii in evangelium Ioannis* 1. 5 (GCS. 4. P. 10).

¹¹⁴ *Maximus Confessor. Mystagogia* 13 (PG. 91. Col. 692 B).

¹¹⁵ См.: *Harl. Origène et la fonction révélatrice... P. 342.*

¹¹⁶ Восьмое послание, приписываемое святителю Василию; PG. 32. Col. 257 C. О принадлежности этого письма Евагрию см.: *Bousset W. Apophthegmata, Tübingen, 1933. T. 3: Evagrius-studien. S. 335–341.*

¹¹⁷ *Maximus Confessor. Mystagogia* 18 (PG. 91. Col. 696 A-B).

¹¹⁸ *Corpus Areopagiticum. De Ecclesiastica Hierarchia* III. 3. 7 (PG. 3. Col. 436 C). Схолия на этот отрывок (PG. 4. Col. 136 D), принадлежность которой

между этими двумя символическими толкованиями позволяет сделать вывод о прямом заимствовании.

Пение «Свят, свят, свят...» в составе евхаристической молитвы означает «равенство, строй, лад и созвучие в божественном славословии небесных и земных сил, которые осуществляются сразу и одновременно в будущем веке»¹¹⁹. Но мистик предвосхищает эту равночестность с ангелами (ισάγγελος) уже в нынешнем веке¹²⁰. Это традиционные темы. Согласно Писанию и отцам, *Трисвятое* является ангельским пением¹²¹. Также очень распространена идея о том, что мистик уже в этой жизни, а все воскресшие — во время парусии — будут равночестны с ангелами¹²². В этом же контексте «Мистагогия» описывает единство людей и ангелов как «присносущное движение окрест Бога», которое свойственно и первым, и вторым. Этот образ и выражение заимствованы из трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии»¹²³.

Тема обожения через Причащение хотя и является общим достоянием всей православной традиции, по-видимому, все же восходит к Псевдо-Дионисию¹²⁴.

преподобному Максиму окончательно не доказана, отождествляет это благодарение с Символом веры.

¹¹⁹ *Maximus Confessor. Mystagogia* 19: 24 (PG. 91. Col. 696 B-C; 709 B).

¹²⁰ *Ibid.* 23; 24 (PG. 91. Col. 701 B; 709 B).

¹²¹ Ис 6. 3; Откр 4. 8; *Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos* 5. 6 (PG. 33. Col. 1113 B). Об участии ангелов в совершении литургии см.: *Peterson E. Le livre des anges. Paris, 1954. P. 45–60; Daniélou J. Les anges et leur mission. Chevotogne, 1951. P. 76–92; Heiming O. Der Engel in der Liturgie // Liturgie und Mönchlum. Maria-Laach, 1957. T. 21. S. 38–55. См. также ниже, с. 148.*

¹²² *Clemens Alexandrinus. Stromata* VII. 12. 78. 6: гностик «молится с ангелами, потому что уже стал подобен им» (GCS. 3. P. 56). Что касается Оригена и Евагрия, см. ссылки в *Bousset. Aprophtegmata. T. 3. S. 288, 320–321. Об ангельской жизни см.: Peterson. Le livre des anges. P. 60–67; Daniélou J. Les anges... P. 113–128; Severus E., von. Βίος ἀγγελικός // Liturgie und Mönchlum. Maria-Laach, 1957. T. 21. S. 56–70; Colombas G. M. Paradis et vie angélique: Le sens eschatologique de la vocation chrétienne. Paris, 1961. О равночестности воскресших с ангелами см., например: Лк 20. 36; *Gregorius Nyssenus. Commentarium in Psalmos* 1. 9 (PG. 44. Col. 484 B); *Corpus Areopagiticum. De divinis nominibus* 1. 4 (PG. 3. Col. 592 B-C).*

¹²³ Ср. *Maximus Confessor. Mystagogia* 19: τῆς ἀτρέπτου περὶ Θεὸν ἀεικινησίας (PG. 91. Col. 696 C) с *Corpus Areopagiticum. De caelesti Hierarchia* VII. 1: τὸ μὲν γὰρ ἀεικίνητον... περὶ τὰ θεῖα (PG. 3. Col. 205 B).

¹²⁴ Ср. *Maximus Confessor. Mystagogia* 21 (PG. 91. Col. 696 D — 697 A) с *Corpus*

В завершение нам осталось определить происхождение некоторых образов и идей из двадцать четвертой главы «Мистагогии».

Преподобный Максим настаивает на присутствии святых ангелов в церкви, особенно во время совершения Евхаристии¹²⁵. Еще до Максима многочисленные святоотеческие и монашеские тексты подчеркивали присутствие ангелов в церкви¹²⁶.

Тема «духовного детства во Христе»¹²⁷ была поднята Климентом Александрийским и повторена Оригеном и Евагрием¹²⁸.

Последняя глава подытоживает все объяснения литургии, наделяя каждое священнодействие разным значением в зависимости от того, идет ли речь о простых верующих, о *практиках* или о *гностиках*. Эти схолии, по-видимому, прибавленные к творению преподобного Максима уже после его смерти, повторяют распространенные классификации в богословской терминологии Оригена и Евагрия¹²⁹.

Разделение верующих на рабов, наемников и сынов также является общей темой¹³⁰.

Приведенное нами перечисление сходств и заимствований было необходимо для того, чтобы на конкретных примерах показать значительное количество богословских тем и литературных

Areopagiticum. De Ecclesiastica Hierarchia III. 1; 3. 1 (PG. 3. Col. 424 C; 428 B). Об обожении благодаря таинствам в восточной традиции см.: *Lot-Borodine M. Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient // RSPT. 1935. Vol. 24. P. 664–675*. Об изучении этой темы у святого Максима см. ниже, с. 137–138 и 143.

¹²⁵ *Maximus Confessor. Mystagogia 24* (PG. 91. Col. 701 D — 704 A).

¹²⁶ *Origenes. Homiliae in Lucam 23* (GCS. 9. P. 156–157). То же — у Златоуста (см. выше, глава I, с. 89, прим. 166), в жизнеописании прп. Пахомия Великого (*De sanctis Pachomio et Theodoro epistula Ammonis episcopi 14 // Halkin F. Sancti Pachomii vitae graecae. Bruxelles, 1932. P. 104*) и у прп. Нила Синайского (*Nilus Sinaïticus. Epistolarum Libri quatuor II. 294* (PG. 79. Col. 345 D — 348 A).

¹²⁷ *Maximus Confessor. Mystagogia 24* (PG. 91. Col. 704 A).

¹²⁸ *Clemens Alexandrinus. Paedagogus I. 2. 6. 5; 5. 16. 3; 5. 19. 1; 7. 53. 1* (GCS. 1. P. 93, 99, 101, 121); *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei 15. 6* (GCS. 10. P. 362–363); *Evagrius Ponticus. Capita Gnostica 128* (*Bousset. Apophtegmata. T. 3. S. 312*); *idem. Capita Practica* (PG. 40. Col. 1220 C).

¹²⁹ Ссылки на творения Оригена и Евагрия см. в: *Busset. Apophtegmata. T. 3. S. 305–306*.

¹³⁰ См.: *Olphe-Gaillard M. Vie contemplative et vie active d'après Cassien // RAM. 1935. Vol. 16. P. 274–275*.

образов, которые Максим взял из своих источников и использовал в «Мистагогии». Этот список, который было бы легко продолжить, детально подтверждает на примере конкретного сочинения зависимость Максима от, с одной стороны, Псевдо-Дионисия, с другой — Оригена и Евагрия. Как факт глубокого влияния, оказанного на Евагрия Оригеном, так и свободное использование преподобным Максимом своих источников не позволяют нам определить, является ли зависимость Исповедника от Оригена в «Мистагогии» прямой или косвенной, через посредство Евагрия.

Закljučая наш обзор, можно поставить вопрос о том, не могут ли многочисленные заимствования заставить нас усомниться в мистическом и богословском своеобразии Максима. Утвердительный ответ кажется нам маловероятным. Все перечисленные выше традиционные темы, использованные в «Мистагогии», в изложении преподобного Максима несут отпечаток его гениальности.

«Мистагогию» нельзя рассматривать в отрыве от жизни и творений преподобного. По времени появления, литературному жанру и зависимости от источников она близка к библейским и святоотеческим комментариям Исповедника. Как литературное произведение, «Мистагогию» следует объяснять, отталкиваясь от ее непосредственного контекста. Но ее историческое и литературное исследование не исчерпывает тему. Теперь нужно определить место этого литургического толкования в контексте эволюции византийского чина литургии.

II. «МИСТАГОГИЯ» КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО О ВИЗАНТИЙСКОМ ЧИНЕ ЛИТУРГИИ НАЧАЛА VII ВЕКА

«Мистагогия» является созерцанием литургической *теорíи*, а не перечнем богослужебных рубрик. Она не описывает даже наиболее важные священнодействия «святого церковного синаксиса»¹³¹, не говоря уже обо всей их полноте. Преподобный останавливается главным образом на тех моментах службы, внешние проявления

¹³¹ Σύναξις — обычный термин прп. Максима для обозначения евхаристической службы: *Maximus Confessor. Mystagogia Proœm.* (PG. 91. Col. 657 C; 662 A, c. 8; 688 B, c. 24; 701 D). Об истории этого термина см.: *Hanssens M. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus.* Roma, 1930. T. 2. P. 24–32.

которых имеют некое духовное значение. Максим упоминает священнодействия избирательно и поэтому лишь отчасти дает нам описание чина литургии своего времени. И все же «Мистагогия» является наиболее важным свидетельством о византийской евхаристической службе VII века. Сведения из «Пасхальной хроники» за 624 год¹³², многочисленные правила Трулльского Собора 692 года¹³³ и некоторые фрагментарные данные, рассеянные в других творениях преподобного Максима¹³⁴, успешно дополняют свидетельства толкования. Однако все это не дает общей картины, предоставленной «Мистагогией».

Свидетельство «Мистагогии» относится уже не к первоначальному периоду развития византийского богослужбной традиции. Два константинопольских формуляра литургии — святителя Василия Великого и святителя Иоанна Златоуста — в своей основе восходят, по крайней мере, к IV веку. Но первый дошедший до нас текст константинопольского чина Евхаристии, содержащийся в знаменитом Евхологии Барберини (Vatican. Barberini gr. 336), относится уже ко времени создания этой рукописи, то есть концу VIII или началу IX века¹³⁵. Таким образом, «Мистагогия» опережает его почти на два века. Отсюда интерес и важность этого литургического документа. К тому же вероятно, что этот трактат описывает именно константинопольский чин литургии. Хотя преподобный Максим составил толкование, по-видимому, в начальный период своего пребывания в Африке, он слишком долго имел контакт со столицей, чтобы не изложить ее литургические обычаи. С другой стороны, можно было бы ожидать, что бывший монах Хрисопольского монастыря будет

¹³² PG. 92. Col. 1001 B-C.

¹³³ Правила Собора № 19, 23, 26, 32, 33, 69, 81, 101 (*Mansi I. D. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio...* Florentia, 1765. Т. II. Col. 952–985).

¹³⁴ *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 41; 68 (PG. 90. Col. 820 A; 841 D — 844 A); *idem. Relatio motionis* 4–5 (PG. 90. Col. 117 B-D); *idem. Scholia in Ecclesiasticam Hierarchiam* III (PG. 4. Col. 136–152). О различении схоллий прп. Максима и Иоанна Скифопольского см.: *Balthasar, von. Kosmische Liturgie...* S. 668; аутентичность даже основанной на этих принципах выборки схоллий не является вполне достоверной — см.: *Ibid.* S. 672.

¹³⁵ *Wilmart A. La bénédiction romaine du lait et du miel dans l'euchologe Barberini* // RB. 1933. Vol. 45. P. 10–16; *Strittmatter A. The «Barberinus S. Marci» of Jacques Goar* // EL. 1933. Vol. 47. P. 329–367.

делать отсылки к той или иной особенности монашеского богослужения. Но его описание обладает слишком общим характером, что не позволяет указать подобные обычаи. Несмотря на имеющуюся неопределенность, можно проследить за описанным преподобным Максимом евхаристическим синаксисом и определить, существует ли какая-нибудь связь между текстом «Мистагии» и формуляром Евхология.

Описание евхаристического синаксиса

Предстоятелем за Евхаристией является епископ (ἀρχιερεὺς, ἱεράρχης)¹³⁶. Литургия открывается торжественным входом архиерея и верующих в церковь¹³⁷. В комментарии ничего не говорится о литургийном Трисвятом¹³⁸. Войдя в алтарь, епископ восходит на свой трон на горнем месте¹³⁹ и преподает мир собравшимся, которые отвечают: «И духови твоему»¹⁴⁰. Потом начинаются чтения. Чтению Апостола¹⁴¹

¹³⁶ Из священнослужителей в «Мистагии» упоминаются только епископ и λειτουργοί (§ 14: PG. 91. Col. 693 A).

¹³⁷ *Maximus Confessor. Mystagogia* 8–9 (PG. 91. Col. 688 C-D). Согласно «Апостольским постановлениям» (II. 57. 2), епископ «объединяет» (συναθροίζει) Церковь (*Funk. Didascalia...* Т. 1. P. 159).

¹³⁸ Самое раннее свидетельство о пении за литургией Трисвятого находится в актах первого заседания Халкидонского Собора, состоявшегося 8 октября 451 года (*Mansi. Op. cit.* Т. 6. Col. 936 C). О других свидетельствах см.: *Hanssens. Op. cit.* Т. 3. P. 108–128. Согласно актам Константинопольского Собора 518 года, сохранившимся в корпусе актов Собора 536 года (*Mansi. Op. cit.* Т. 8. Col. 1066), в столичной практике петь Трисвятое в начале литургии стали с первой четверти VI века. По мнению А. Баумштарка, первоначальное место Трисвятого — между чтениями Ветхого и Нового Завета, а после исчезновения ветхозаветного чтения это песнопение оказалось в начале литургии (*Baumstark A. Die Messe im Morgenland. München, 1906. S. 172*).

¹³⁹ *Maximus Confessor. Mystagogia* 8 (PG. 91. Col. 688 D). Епископская кафедра (ὁ θρόνος ὁ ἱερατικός) находится в алтаре (ἱερατεῖον) — *Ibid.* 12 (PG. 91. Col. 689 D). Очевидно, ее следует отождествить с тронем в глубине апсиды (ἡ ἄνω καθέδρα), а не с тронем бемы (παραθρόνιον) [тем более что бема была особенностью, присущей лишь сирийской церковной архитектуре, причем не повсеместно. — *Ped.*].

¹⁴⁰ *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 68 (PG. 90. Col. 841 D — 844 A).

¹⁴¹ Выражение τὰ θεῖα ἀναγνώσματα в 10-й главе «Мистагии» (PG. 91. Col. 689 B) может означать чтение из Евангелия. Однако в 23-й главе

предшествуют два отрывка из Ветхого Завета, из Закона и Пророков. Каждое чтение предваряется ниспосланием мира¹⁴² и заключается песнопением (ᾠσμα)¹⁴³. После чтения Евангелия епископ спускается с трона¹⁴⁴. Служители отсылают оглашаемых и «тех, кто не достоин видеть святые тайны». По-видимому, здесь речь идет об условном,

прп. Максим уточняет: διὰ συμβόλων τῶν ... θεῶν ... ἀναγνωσμάτων... τὸ θαυμαστὸν καὶ μέγα τῆς ἐν νόμῳ καὶ προφήταις δηλουμένης θείας προνοίας μυστήριον (PG. 91. Col. 700 A). Двойное чтение из Ветхого Завета подтверждается «Апостольскими постановлениями» (II. 57. 5–7 и VIII. 5. 11 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 161–163 и 476)).

¹⁴² *Maximus Confessor. Mystagogia* 12 (PG. 91. Col. 689 D). Преподание мира бывает «по повелению епископа» (κελεύσει τοῦ ἀρχιερέως) «из глубины алтаря» (ἐνδοθεν ἐκ τοῦ ἱερατείου). Таким образом, речь идет о благословении собрания, а не чтеца. Обычай преподания мира перед каждым чтением не подтверждается больше ни одним из известных свидетельств. В современном православном чине литургии преподание мира бывает перед евангельским чтением (*Brightman. Liturgies. P. 372*). [Борнер в данном случае проявляет знакомство лишь с греческой традицией; в русской традиции преподание мира бывает и перед Апостолом, и перед Евангелием; однако до XVII века преподания мира перед Евангелием не было, оно совершалось только перед Апостолом; позднейшая греческая традиция, удвоив сначала преподание мира, что было перенято при патриархе Никоне и на Руси, затем опустила мирствование перед Апостолом.— *Ped.*]. Согласно «Апостольским постановлениям» (VIII. 5. 11–12 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 476)) и святителю Иоанну Златоусту (In Col hom. 3. 4 (PG. 62. Col. 323)) ниспослание мира происходило после чтения Евангелия и перед проповедью. [Автор неточен — в «Апостольских постановлениях» говорится не о преподании мира после чтений, но об особом благословении, а святитель Иоанн Златоуст в указанном автором месте говорит о многих преподаниях мира, в том числе и до чтений; более глубокий анализ творений Златоуста позволяет сделать вывод о том, что в его время первым возгласом литургии было «Мир всем» перед началом чтений (*Pavard F., van de. Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Roma, 1970. (Orientalia Christiana Analecta; 187). S. 83–93*), причем след этого доныне сохраняется в православном чине рукоположения епископа — первыми словами новорукоположенного иерарха становится мирствование перед Апостолом.— *Ped.*]

¹⁴³ *Maximus Confessor. Mystagogia* 11 (PG. 91. Col. 689 C). В «Апостольских постановлениях» (II. 57. 6 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 161)) говорится о пении псалма между каждой парой чтений: стихи псалма поются певчим соло, а собрание повторяет припевы (ἀχροστήχια).

¹⁴⁴ *Maximus Confessor. Mystagogia* 14 (PG. 91. Col. 692 D). Ср.: Ibid. 24 (PG. 91. Col. 708 B).

а не реально совершавшемся, обряде¹⁴⁵. После этого двери церкви затворяются¹⁴⁶.

Литургия верных начинается со «входа святых и почитаемых Даров»¹⁴⁷. Этот обряд обладает конкретным значением; это — второй вход (первый был в начале литургии оглашенных). «Мистагогия» не содержит никакого свидетельства о приготовлении Даров перед литургией. Максим упоминает «протесис» в «*Quaestiones et dubia*»¹⁴⁸, однако термины *πρόθεσις*, *πρότιθέναι*, похоже, не имеют еще другого значения, кроме как приготовления Даров непосредственно перед их перенесением на престол¹⁴⁹. Херувимская песнь не упоминается вовсе¹⁵⁰. За принесением Даров следуют лобзание мира

¹⁴⁵ *Maximus Confessor. Mystagogia* 14 (PG. 91. Col. 692 D — 693 A). Ср. со свидетельством «Апостольских постановлений» (II. 57. 14 и VIII. 6–9 (*Funk. Didascalia...* T. I. P. 165 и 478–488)).

¹⁴⁶ *Maximus Confessor. Mystagogia* 15 (PG. 91. Col. 693 B-C). Ср.: *Ibid.* 23; 24 (PG. 91. Col. 700 B; 704 B; 708 C). В Евхологии Vatican. Barberini gr. 336 (*Brightman. Liturgies.* P. 321) и кодексе Исидора Пиромалиса (*Goar. Εὐχολόγιον.* P. 155) сказано, что святые двери закрываются после лобзания мира. Исчезновение практики массового оглашения взрослых и, следовательно, отпуска оглашенных повлекло за собой изменения в осмыслении обряда затворения дверей и его непосредственном совершении.

¹⁴⁷ *Maximus Confessor. Mystagogia* 16 (PG. 91. Col. 693 C-D).

¹⁴⁸ *Maximus Confessor. Questiones et dubia* 41: ἐν τῇ πρόθεσει τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου (PG. 90. Col. 820 A). Ср.: *Idem. Scholia in Ecclesiasticam Hierarchiam* III. 2. 3 (PG. 4. Col. 136 C). [В действительности в указанных автором местах речь идет не о протесисе, то есть особом чине проскомидии, которого в эпоху Максима в византийском чине литургии еще не было, а о самой литургии в целом (см.: *Κουμαριανός Π., свящ. Πρόθεσις, προσκομιδή, προσφορά: Ἔνα ξεκαθάρισμα Λειτουργικῶν ὄρων // Θεολογία. Ἀθήνα, 1999. Т. 70: 2–3. Σ. 483–512). — Ред.]*

¹⁴⁹ Скорее, у преподобного Максима эти термины указывают на евхаристическую Жертву как таковую, а не на то или иное конкретное священнодействие (см. предыдущее примечание). — *Прим ред.*

¹⁵⁰ По свидетельству Георгия Кедрина (XI–XII век) херувимская песнь была включена в чин литургии на девятом году правления Иустина II, т.е. в 574 г. по Р. Х. (PG. 121. Col. 748 B). Однако уже патриарх Константинопольский Евтихий (552–565) упоминает пение херувимской во время великого входа (*De paschate et sanctissima Eucharistia.* 8 (PG. 86. Col. 2401 A).

и провозглашение Символа веры¹⁵¹. От пения «Свят, свят, свят...» в составе евхаристической молитвы «Мистагогия» переходит к молитве Господней, без всякого упоминания о прочих частях анафоры. Как объяснить это молчание относительно центральной молитвы Евхаристии? Влияние ли это *disciplina arcani*, или Максим сознательно не хочет давать молитвословиям и священнодействиям никакого аллегорического толкования? А может быть, в вопросах, касающихся анафоры, он имплицитно отсылает своего читателя к трактату «О церковной иерархии» из «*Corpus Aegrepticum*»? Любое из этих объяснений может быть верным, однако из-за отсутствия точных сведений с определенностью решить эту проблему невозможно. Порядок причащения также описан менее подробно, чем нам бы этого хотелось. Преподобный Максим упоминает только возглас Εἰς ἄγιος, которым собрание отвечает на призыв совершителя таинства: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις¹⁵². Ничего не сказано о Πληρωθήτω, тропаре после Причащения, исполнение которого было предписано патриархом Сергием I в 624 году¹⁵³.

Это описание литургии не полностью удовлетворяет наше любопытство. Однако, несмотря на указанные выше пробелы, оно позволяет нам реконструировать — если и не во всех деталях, то, по крайней мере, в общих чертах — последование Евхаристии в начале VII века.

Соотношение с евхологическими формулами

Неудовлетворенность полнотой описания евхаристического чина в «Мистагогии» заставляет нас пойти дальше и задаться

¹⁵¹ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 18–19 (PG. 91. Col. 693 D — 696 B). Ср.: *Ibid.* 23; 24 (PG. 91. Col. 700 C; 704 C; 708 A). Феодор Чтец утверждает, что Символ веры был включен в константинопольский чин литургии при патриархе Тимофее (511–518) (*Excerpta ex ecclesiastica historia* II (PG. 86. Col. 201 A)); у нас нет оснований сомневаться в этом свидетельстве. См.: *Capelle B.* L'introduction du symbole à la messe // *Mélanges de Ghellinck J. Gembloux*, 1951. Т. 2. P. 1001–1007.

¹⁵² *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 21 (PG. 91. Col. 696 D). Ср. со свидетельством «Апостольских постановлений» (VIII. 13. 13 (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 516)).

¹⁵³ *Chronicon paschale ad annum 624* (PG. 92. Col. 1001 B–C). Практика пения причащения восходит к более раннему времени — так, в «Апостольских постановлениях» (VIII. 13. 16) предписано петь во время причащения 33-й псалом (*Funk. Didascalia...* Т. I. P. 518).

вопросом о возможности наличия литературной связи между «Мистагогией» и богослужебными текстами, которые она комментирует. Подобные параллели редки, но в двух случаях они, как кажется, действительно подтверждаются.

Восьмая глава, где описываются обряды первого входа, затрагивает те же темы, что и «входная молитва» литургии святителя Иоанна Златоуста. Эта молитва дошла до нас в Евхологии Барберини (Vatican. Barberini gr. 336)¹⁵⁴. В ней содержится просьба к Богу «принять входящую Церковь (προσιοῦσαν τὴν ἐκκλησίαν)». Эта формула соотносится с описанием первого входа у Максима: верующие, сопровождая епископа, входят в дом Божий. Здесь может идти речь о простом совпадении. Но это еще не все. «Мистагогия» приписывает первому входу двойное значение: в типологическом смысле этот обряд напоминает искупительное Воплощение, в моральном и мистическом смысле он указывает на обращение от греха к истине и возвращение благодати Царствия (πρὸς τὴν... ἐλαλήγατε τῆς βασιλείας χάριν)¹⁵⁵. Но именно эти две идеи и являются центральными в упомянутой молитве. В ней предстоятель просит у Бога «привести всех к совершенству (τελείότητα) и сделать достойными Царствия, благодатью (ἀξιόους ἡμᾶς ἀλέργασαι τῆς βασιλείας σου: χάριτι), милостью и человеколюбием (φιλανθρωλία) Единородного Сына». Кроме тематической связи, похоже, существует также словесное сходство (τῆς βασιλείας χάριν — τῆς βασιλείας σου χάριτι) между восьмой главой «Мистагогии» и древней молитвой входа из литургии святителя Иоанна Златоуста.

Более прямая связь наблюдается между шестнадцатой главой «Мистагогии», объясняющей значение входа «святых Даров», и молитвой после великого входа из литургии святителя Василия

¹⁵⁴ *Brightman*. Liturgies. P. 312 b, строки 15–28. Из современного чина литургии святителя Иоанна Златоуста эта молитва исчезла, будучи замещена входной молитвой из литургии святителя Василия Великого. [Автор не вполне точен: эта молитва имеет сиро-палестинское происхождение (см.: *Jacob A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*. Diss.: Louvain, 1968. [Mscr.] P. 83–93), и о ней нельзя сказать, что она «исчезла» из чина, поскольку в первоначальном константинопольском формуляре литургии святителя Иоанна Златоуста ее и не было. — *Ped.*].

¹⁵⁵ *Maximus Confessor*. Mystagogia 8 (PG. 91. Col. 688 C: 12–13).

Великого. Вот две цитаты из них, представленные одна (молитва¹⁵⁶) напротив другой (фрагмент 16-й главы «Мистагогии»¹⁵⁷):

Литургия святителя Василия Великого

«Мистагогия»

«Молитва проскомидии
святителя Василия после того,
как народ пропел таинственный гимн»

«Что означает вход святых Таин»

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν...
ὁ ὑποδείξας ἡμῖν ὁδοὺς εἰς σωτηρίαν,
ὁ χαρισάμενος ἡμῖν
οὐρανῶν μυστηρίων ἀποκάλυψιν

Ἦ δὲ τῶν ἁγίων
καὶ σεπτῶν μυστηρίων εἴσοδος...
ἐστὶν...
ἀποκάλυψις τοῦ ἐν ἀδύτοις τῆς
θείας κρυφίότητος ὄντος
μυστηρίου τῆς ἡμῶν σωτηρίας.

Здесь в «Мистагогии» и в тексте литургии также имеется соответствие тем и выражений.

Позволяют ли эти два случая сделать вывод о зависимости «Мистагогии» от литургического текста? В первом случае мы должны признать, что это лишь предположение, так как мы не обладаем данными, необходимыми для датировки молитвы входа из чина литургии святителя Иоанна Златоуста. Напротив, молитва после великого входа из чина литургии святителя Василия Великого присутствует также в литургии святого Иакова. Этот факт указывает на то, что молитва предшествует «Мистагогии»¹⁵⁸ и, следовательно,

¹⁵⁶ *Brightman*. *Liturgies*. P. 319 a, строки 6–11. Эта молитва сохранилась в современном чине литургии святителя Василия Великого: *Ibid*. P. 401. Она также присутствует в греческой литургии апостола Иакова (*Patrologia Orientalis*. T. 26, fasc. 2. P. 192–194).

¹⁵⁷ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 16 (PG. 91. Col. 693 C). Данные «Мистагогии» можно дополнить сведениями из *idem*. *Quaestiones et dubia* 68 (PG. 90. Col. 841 D — 844 A). Соответствующие идея и формула (...τῷ Πνεύματί σου εἰρηνεύοντες...) присутствуют также в молитве восшествия на кафедру из Евхология Барберини (*Brightman*. *Liturgies*. P. 314, строка 18).

¹⁵⁸ Логика Борнера в данном случае сомнительна, поскольку: 1) рассмотренная им неконстантинопольская молитва входа из чина литургии свт. Иоанна Златоуста также встречается в составе литургии ап. Иакова; 2) наличие молитвы не только в формуляре литургии свт. Василия Великого, но и в формуляре литургии ап. Иакова говорит о влиянии формуляров друг на друга, но не датирует молитву временем до VII века — сохранившиеся рукописи литургии ап. Иакова

творение преподобного Максима Исповедника зависит от литургического текста.

Подведем итог нашего литургического исследования. Описание евхаристического собрания, изложенное в «Мистагогии», конечно, слишком схематично. Заимствования из евхологических формул редки и неопределенны. Однако комментарий подтверждает, что к началу VII века византийский чин Евхаристии был еще очень близок к более ранним прототипам. Он характеризовался многочисленными архаическими чертами: литургия начинается с торжественного входа епископа и верующих; двойное чтение из Ветхого Завета все еще остается распространенной практикой. Однако эти особенности, быстро исчезнувшие впоследствии, уже идут на спад. Другие черты, напротив, станут впоследствии доминирующими. По тому значению, которое «Мистагогия» придает входу с приготовленными Дарами, она свидетельствует об эволюции, которая приведет к формированию чина протесиса.

III. ЛИТУРГИЯ — СИМВОЛ И РЕАЛЬНОСТЬ

Теперь мы приступим к изучению догматического содержания «Мистагогии» — в первую очередь, богословия литургии, которое она излагает. В конце комментария Максим побуждает своего читателя «никогда не оставлять святую Церковь Божию, которая в священном совершении святого синаксиса содержит столь великие тайны нашего спасения»¹⁵⁹. Это утверждение, похожее на подведение итогов, сразу помещает богословие литургии в контекст тайны. Оно также подчеркивает, что в богослужении тайна представляется под покровом символа. Таким образом, возникает двойной вопрос: каково точное значение термина *μυστήριον* у преподобного Максима и каким образом символ свидетельствует о тайне. Ответ на эти два предварительных вопроса определит исторический контекст объяснения Евхаристии,

не старше рукописей литургии свт. Василия. Тем не менее, вывод автора об относительно ранней датировке молитвы из литургии свт. Василия верен (см.: *Verhelst S. Une prière de Saint-Jacques et deux prières de Saint-Basile // Θυσία αινέσεως: mélanges offerts à la mémoire de Mgr. G. Wagner. Paris, 2005. (Analecta Sergiana; 2). P. 411–429). — Прим. ред.*

¹⁵⁹ *Maximus Confessor. Mystagogia 24 (PG. 91. Col. 712 A-B).*

церкви и литургии, которое дает Исповедник, ведь именно в них в разной степени проявляются символы и реальность.

Понятие тайны у преподобного Максима

Термин $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ наделяется в «Мистагогии» весьма различными значениями. Преподобный Максим использует его для обозначения то «тайны божественного Промысла»¹⁶⁰, то «тайн, явленных Святым Духом»¹⁶¹, то тайны единства души с Богом¹⁶². Кроме этого богословского значения, термин имеет также литургическое, обозначая как совершение евхаристической службы в целом¹⁶³, так и Дары до¹⁶⁴ или после¹⁶⁵ их освящения. Эти разные значения очень сложно привести к общему знаменателю. Для этого необходимо расширить круг текстов, на которые можно опереться, обратившись к другим творениям Исповедника — в особенности, тем, которые по времени появления или литературному жанру близки к «Мистагогии».

Для преподобного Максима тайна существует, прежде всего, в Боге: Промысл¹⁶⁶, воля Божия¹⁶⁷, Пресвятая Троица¹⁶⁸ суть тайны. Но божественная тайна проявляется во Христе, Который есть содержание всех тайн:

Тайна Христа ($\tau\omicron$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$) — это самая таинственная из всех божественных тайн ($\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\tau\omega\nu$ $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omega\nu$ $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omega\delta\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omega\nu$). Она является пределом всякого постижимого совершенства, и сама по себе превосходит все границы¹⁶⁹.

¹⁶⁰ Ibid. 23 (PG. 91. Col. 700 A).

¹⁶¹ Ibid. Proœm. (PG. 91. Col. 661 A).

¹⁶² Ibid. 5 (PG. 91. Col. 681 A).

¹⁶³ Ibid. 5; 24 (PG. 91. Col. 681 D; 704 A).

¹⁶⁴ Ibid. 13; 24 (PG. 91. Col. 692 B; 704 A).

¹⁶⁵ Ibid. 21; 24 (PG. 91. Col. 697 A; 704 D; 709 C). В другом месте (Ibid. 14) об этом сказано менее ясно (PG. 91. Col. 693 A).

¹⁶⁶ Ibid. 23 (PG. 91. Col. 700 A).

¹⁶⁷ *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 27 (PG. 90. Col. 352 C-D).

¹⁶⁸ Ibid. 52 (PG. 90. Col. 648 C).

¹⁶⁹ *Maximus Confessor*. Ambiguum Liber II. 42 (PG. 91. Col. 1332 C). См.: *Idem*. Quaestiones ad Thalassium 60 (PG. 90. Col. 620 C).

Преподобный Максим перечисляет разные аспекты этой тайны Христа. В целом речь идет о тайне Воплощения (τὸ μυστήριον τῆς θείας σαρκώσεως, ἐνανθρωπήσεως)¹⁷⁰ и о домостроительстве Искупления (τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον)¹⁷¹, а точнее, о крещении Христа¹⁷², Его страдании и воскресении¹⁷³. «На кресте была совершена великая, первая и непостижимая тайна Промысла»¹⁷⁴. Итак, в истории спасения тайна Христа занимает центральное место — все приводит к ней и исходит от нее: творение ее предначертывает, Писание — возвещает, Церковь, посредством своих таинств, — обновляет в каждом христианине.

Бог, творя вселенную, уже предвидел Воплощение Слова. Логосы тварных созданий суть первое, еще очень далекое, но уже очень реальное, явление Логоса:

Ибо подобало Творцу всего, ставшему по природе, в соответствии с домостроительством, тем, чем Он не был... Это — великая и сокровенная тайна. Это — блаженный конец, ради которого все было создано. Это — божественная цель, задуманная прежде начала сухих... Взирая на нее, Бог привел в бытие сущности всего сущего... Слово Божие, ставшее человеком по природе, ... показало в Себе то завершение, ради которого, очевидно, все сотворенное получило начало своего бытия. Ведь через Христа, то есть *тайну Христа*, все зоны и все, что в самих зонах, получило во Христе начало и конец своего бытия¹⁷⁵.

Все создание было направлено к приходу Того, Кто по промыслу Божию должен был его спасти и довести до совершенства.

Прообразованная в творениях, тайна Христа была также возвещена в Священном Писании. Как и логосы (λόγοι) тварей, слова (λόγοι) пророков свидетельствуют о Воплощении Логоса. Поэтому

¹⁷⁰ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 22; 50; 55; 59; 61; 62; 63 (PG. 90. Col. 320 B; 468 B; 545 A; 608 B; 637 A; 648 C; 652 A; 684 A) и т.д.

¹⁷¹ *Ibid.* 64 (PG. 90. Col. 697 D).

¹⁷² *Ibid.* 46 (PG. 90. Col. 424 B).

¹⁷³ *Ibid.* 63; 64 (PG. 90. Col. 681 D; 697 D; 713 C).

¹⁷⁴ *Ibid.* 55 (PG. 90. Col. 545 A).

¹⁷⁵ *Ibid.* 60 (PG. 90. Col. 620 D — 621 B). Об укорененности этой темы в богословии Оригена см.: *Harl. Origène et la fonction révélatrice...* P. 224–226.

окончательное пришествие Слова во плоти завершает эти два подготовительных воплощения:

Тайна Воплощения Слова содержит [в себе] смысл тайн и образов Писания, а также знание чувственных и умопостигаемых творений. Тот, кто познал тайну Креста и погребения [Господа], знает и логосы (λόγοι) творений... Тот, кто посвящен в таинственную силу Воскресения, знает цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие¹⁷⁶.

Таким образом, вся тайна Христа скрыта в Священном Писании. Мелхиседек, например, является «образом помазанника Божия и Его неизреченных тайн»¹⁷⁷. Христос осуществляет единство между двумя Заветами: «Два Завета во всем согласны друг с другом, по полноте благодати, в исполнении одной тайны (εἰς ἑνὸς μυστηρίου συμπλήρωσιν) — подобно тому, как душа и тело составляют единого человека»¹⁷⁸. Для преподобного Максима тайна, историческая и динамическая реальность, достигает кульминации в искупительном Воплощении Слова, намеченном в творении и возвещенном в Писании.

Как тайне Христа предшествовала некая подготовка, так за ней следует и некое продолжение. Действительно, христианин призван участвовать в тайне Христа. Бог снисходит, чтобы возвысить человека, и воплощается, чтобы обожить его. Единство божественной и человеческой природ во Христе распространилось, равным образом, и на человеческий род: «Слово Божие, будучи Само по Себе Богом, хочет, чтобы тайна Его Воплощения, осуществлялась всегда и во всем»¹⁷⁹. Это «тайна обожения» (τῆς θεώσεως τὸ μυστήριον)¹⁸⁰, «тайна нашего спасения» (τὸ μυστήριον τῆς ἡμῶν σωτηρίας)¹⁸¹, или просто «новая тайна» (τὸ καινὸν μυστήριον)¹⁸². Ее автор — Господь, и

¹⁷⁶ *Maximus Confessor*. *Capita Theologiae et oeconomiae* I. 66 (PG. 90. Col. 1108 A-B). О роли λόγοι в богословии преподобного Максима см.: *Dalmais I. H.* *La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le liber asceticus // Irénikon*. 1953. Vol. 26. P. 18–19.

¹⁷⁷ *Maximus Confessor*. *Ambiguorum Liber* II. 10 (PG. 91. Col. 1141 C).

¹⁷⁸ *Maximus Confessor*. *Quaestiones ad Thalassium* 63 (PG. 90. Col. 681 A-B).

¹⁷⁹ *Maximus Confessor*. *Ambiguorum Liber* II. 7 (PG. 91. Col. 1084 C-D).

¹⁸⁰ *Maximus Confessor*. *Orationis Dominicae brevis expositio* (PG. 90. Col. 905 D).

¹⁸¹ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 5; 24 (PG. 91. Col. 676 C; 712 B); *idem*. *Quaestiones ad Thalassium* 60; 63 (PG. 90. Col. 624 B; 681 D).

¹⁸² *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 708 B); *idem*. *Quaestiones*

Он нам ее открывает¹⁸³. Тайна обожения человека отвечает на тайну Воплощения Бога.

Эта тайна была доверена Церкви. Именно Церковь содержит «новую тайну»¹⁸⁴. И только Церковь вводит в познание тайны во время совершения литургии. Произнесение молитвы Господней является «символом... усыновления по дару и благодати Святого Духа»¹⁸⁵. К обоживающей тайне нам позволяет приобщиться, прежде всего, Причащение:

Потом происходит, как свершение всего, преподание таинства (ἡ τοῦ μυστηρίου μετάδοσις); кто причащается ему достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию, подобными Первопричинному... Поэтому и они могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия¹⁸⁶.

Другие цитаты из преподобного Максима дополняют эти утверждения «Мистагогии». Земное священство не прекращает возвещать божественные тайны тем, кто имеют очи, чтобы видеть¹⁸⁷. Священство «тех, кого оно посвятило в тайну, полностью обожеными (διὰ πάντων θεωθέντας τοὺς ὑπ' αὐτῆς μυσταγωγούμενους) вручает Богу»¹⁸⁸. Обожение — это мистагогический термин. Посвящение в тайну также принадлежит Церкви. Согласно Максиму, гностическое стремление достичь обожения, по-видимому, не может обойтись без посредничества священников. С другой стороны, мистическая жизнь воспроизводит в каждом крещеном единственную тайну

ad Thalassium 42 [здесь следует читать καινόν вместо κοινόν]; 63; 64 (PG. 90. Col. 408 D; 677 C; 713 B).

¹⁸³ *Maximus Confessor*. Orationis Dominicae brevis expositio (PG. 90. Col. 876 B).

¹⁸⁴ *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 63: τοῦ κατ' αὐτὴν [ἀγίαν ἐκκλησίαν] καινοῦ μυστηρίου (PG. 90. Col. 665 B).

¹⁸⁵ *Maximus Confessor*. Mystagogia 20 (PG. 91. Col. 696 C).

¹⁸⁶ *Ibid.* 21 (PG. 91. Col. 696 D — 687 A).

¹⁸⁷ *Maximus Confessor*. Epistola 21 (PG. 91. Col. 604 D). Ср.: *Idem*. Mystagogia 24 (PG. 91. Col. 712 A-B).

¹⁸⁸ *Maximus Confessor*. Epistola 31 (PG. 91. Col. 625 A).

Христа, присутствующую в Церкви и в богослужении. Теперь следует проанализировать природу и образ этого присутствия.

Символ как способ присутствия тайны

В «Мистагогии» присутствие тайны описывается при помощи трех терминов: «прообраз» (τύπος), «образ» (εἶκόν) и «символ» (σύμβολον). В отношении каждого из этих трех терминов можно высказать предварительное замечание. Согласно со всей платонической традицией Максим видит в образе не столько знак отсутствующей реальности, сколько саму эту реальность, которая неким способом присутствует в знаке. Образ является в некотором роде тем, что он представляет и, напротив, обозначаемое содержится в своем чувственном представлении. Эта взаимосвязь между образом и обозначаемой им реальностью лежит в основе сакраментального и литургического символизма преподобного Максима¹⁸⁹.

В своем употреблении терминов «прообраз», «образ» и «символ» язык «Мистагогии» достаточно свободен. Часто значение этих слов идентично или, по крайней мере, близко по смыслу. Церковь — это «образ и прообраз» (εἶκόν καὶ τύπος) или Бога, или души¹⁹⁰. Также первый [т.е. малый.— *Ред.*] вход является «прообразом и образом» первого пришествия Христа¹⁹¹. Вместе с тем выражение «символически прообразовывать» (συμβολικῶς τυλοῦται)¹⁹² означает, вероятно, то же, что и «символически образовывать»

¹⁸⁹ Существует большое количество трудов о содержании понятия «образ» у святых отцов: *Peterson E.* L'immagine di Dio in Sant' Ireneo // La Scuola Cattolica. Milano, 1941. Vol. 69. P. 46–54; *Mayer A.* Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien. Roma, 1942; *Leys R.* L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse: Esquisse d'une doctrine. Bruxelles, 1951; *Bernard R.* L'image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952; *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. О платонической традиции см.: *Willms W.* Εἶκόν, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil: Philo von Alexandrien. Münster i. W., 1935. О содержании термина в Новом Завете см.: *Kittel G., Rad G., von. Kleinknecht H.* Εἶκόν // TWNT. 1950. Bd. 2. S. 378–396; *Eltester F. W.* Eikon im Neuen Testament. Berlin, 1958.

¹⁹⁰ *Maximus Confessor.* Mystagogia I; 5 (PG. 91. Col. 664 C-D; 672 C-D).

¹⁹¹ *Ibid.* 8 (PG. 91. Col. 688 C).

¹⁹² *Ibid.* (PG. 91. Col. 688 D).

(συμβολικῶς εἰκονίζεῖ)¹⁹³. Однако на протяжении всего толкования распределение этих терминов не постоянно. В первой части, которая описывает разные значения здания церкви, термины «прообраз» и «образ» встречаются часто, а «символ», напротив, редко¹⁹⁴. Во второй части, объясняющей священнодействия литургии, эти термины встречаются с противоположной частотностью: слово «символ» здесь является обычным, а два других используются редко¹⁹⁵. Эта разница в словоупотреблении дублируется еще одним глубоким различием. Объяснение разных частей церкви и толкование священнодействий литургии представляют собой два достаточно различных символических жанра¹⁹⁶. Первый основывается на иерархической структуре чувственной и упомостигаемой вселенной и зависит от *аллегории*. Второй представляет постепенное историческое развитие Откровения и принадлежит к *типологии*¹⁹⁷. Одновременно точная и систематичная терминология Максима позволяет предположить, что термины *прообраз* и *образ* выражают по преимуществу космический и статический экземпляризм, а термин *символ* предназначается для объяснения исторических и динамических соответствий. Обоснована ли эта гипотеза?

Одна «Мистагогия» не поможет ответить на этот вопрос: необходимо вновь обратиться к экзегетическим трудам Исповедника. Здесь эти три термина — «прообраз», «образ» и «символ» — также часто являются синонимами. Но рядом с главным и общим значением выступают особенные частные нюансы. Слово прообраз (τύπος) применяется по

¹⁹³ Ibid. 4 (PG. 91. Col. 672 A).

¹⁹⁴ Термин τύπος использован в отношении церковного здания в главах «Мистагогии» № 1, 2, 3 и 24 (PG. 91. Col. 664 D [2 раза]; 668 C; 672 D; 705 B), а в отношении священнодействий — только в главах № 8 и 14 (PG. 91. Col. 688 C; 693 A). Термин εἰκόν использован в отношении храма в главах № 1, 2, 3, 4, 5, 6 и 24 (PG. 91. Col. 664 D [2 раза]; 665 C; 668 B; 672 A; 672 B; 684 C; 672 D; 705 A [2 раза]), а в отношении священнодействий — только в главах № 8 и 14 (PG. 91. Col. 688 C; 693 A).

¹⁹⁵ Термин σύμβολον применяется в отношении священнодействий в заглавии и вступлении к «Мистагогии», а также в главах № 8, 9, 10, 13, 14, 15, 17, 20, 23, 24 (PG. 91. Col. 657 B; 661 A; 688 B; 689 B; 689 C; 692 A; 692 D; 693 B; 693 D; 696 C [2 раза]; 697 C; 700 A; 704 A; 705 A; 708 A; 712 B); в отношении — только в главах № 3 и 5 (PG. 91. Col. 672 A; 684 A).

¹⁹⁶ См. ниже, с. 144–149.

¹⁹⁷ О разнице между этими терминами см. выше, с. 46–48.

преимуществу в отношении Ветхого Завета. Именно через прообразы (διὰ τῶν τύπων) Бог вел древний народ к истине (πρὸς τὴν ἀλήθειαν). В Храме Он обитал прообразовательно, а не истинно¹⁹⁸. Древние прообразы содержат логосы (λόγοι) и грядущие тайны¹⁹⁹. Итак, мы понимаем, почему термин «прообраз» часто используется в библейских комментариях. В литургических толкованиях, по причине такого своего значения, он отсутствует. Присутствие тайны в новом домостроительстве обозначается термином «образ»: «Устроилась вся тайна нашего спасения посредством мрака, образа и истины. Как говорит божественный апостол, 'Закон имел тень будущих благ, а не самый образ вещей' [Евр 10. 1]... Образ истинных [вещей] (εἰκόνα τῶν ἀληθῶν) содержится в Евангелии»²⁰⁰. «Прообразу», или «мраку», Ветхого Завета противопоставляется «образ» Нового Завета. По сравнению с аллюзией «прообраза» «образ» обозначает более значительное участие в эсхатологической реальности. Однако и он еще не содержит всей полноты:

Всякая здешняя праведность, по сравнению с будущей, имеет, если придерживаться высказывания о 'зеркале', образ первообразных вещей, а не сами эти вещи, существующие согласно виду (κατ' εἶδος). И всякое здешнее ведение горнего, по сравнению с будущим, есть 'гадание', имеющее отражение истины, а не саму истину, которой предстоит стать явной в будущем²⁰¹.

Благодаря четкой терминологии Максим дает точное определение отношению между нынешним образом и будущим архетипом: «через подражание» (διὰ μιμήσεως) образ воспроизводит всю форму (μορφή) первообраза²⁰², но не содержит его вид (εἶδος)²⁰³.

¹⁹⁸ *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 31 (PG. 90. Col. 369 C-D); ср.: *Ibid.* 20 (PG. 90. Col. 309 A).

¹⁹⁹ *Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber II. 10 (PG. 91. Col. 1120 C; 1160 D).

²⁰⁰ *Ibid.* II. 21 (PG. 91. Col. 1253 C-D).

²⁰¹ *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 46 (PG. 90. Col. 420 C-D); ср.: *Idem*. Ambiguorum Liber II. 37 (PG. 91. Col. 1296 B-C).

²⁰² *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 55 (PG. 90. Col. 548 D); ср.: *Idem*. Mystagogia I (PG. 91. Col. 664 D).

²⁰³ *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 46 (PG. 90. Col. 420 C); ср.: *Idem*. Mystagogia 24 (PG. 91. Col. 705 A). В терминологии прп. Максима εἶδος есть вид, определяющий бытие. См.: *Idem*. Ambiguorum Liber II. 10 (PG. 91. Col. 1181 C-D); *Balthasar, von*. Kosmische Liturgie... S. 162, 215.

Как ни понимать это уточнение, в библейских комментариях присутствие тайны в Церкви обозначается именно термином «образ». Используется ли это слово в «Мистагогии» в том же значении?

Нужно признаться, что терминологический словарь «Мистагогии» не вполне совпадает со словарным составом «Амбигв» или «Вопросоответов к Фалассию». Лишь в схолиях на трактат «О церковной иерархии» литургические священнодействия называются «образами истины» (εἰχόνας τῶν ἀληθῶν)²⁰⁴. Термин σύμβολον в толковании на литургию имеет то же значение, которое слово εἰχὼν приобретает в экзегетических трактатах. Уже во вступлении к «Мистагогии» преподобный Максим объявляет о своем намерении показать, «символами... чего являются священнодействия синаксиса»²⁰⁵. Символ означает «благодать нашего спасения»²⁰⁶ и содержит «тайны нашего спасения»²⁰⁷. Символы показывают нам «первообразные тайны», которые мы «получим в будущем веке»²⁰⁸. Как мы видим, термин σύμβολον здесь принимает совершенно то же значение, что и εἰχὼν в библейских толкованиях. Вероятно, что замена первого вторым связана с влиянием Псевдо-Дионисия²⁰⁹.

Подведем итог. В экзегетических произведениях преподобный Максим, в согласии с новозаветным Посланием к Евреям и всей святоотеческой традицией²¹⁰, разделяет духовную историю человечества на три больших этапа: «прообраз», или «тень», Ветхого

²⁰⁴ *Maximus Confessor. Scholia in Ecclesiasticam Hierarchiam* III. 3. 1 (PG. 4. Col. 137 A). Интересно сравнить это со словами херувимской песни: οἱ τὰ Χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες.

²⁰⁵ *Maximus Confessor. Mystagogia* (PG. 91. Col. 657 B).

²⁰⁶ *Ibid.* 24 (PG. 91. Col. 704 A).

²⁰⁷ *Ibid.* (PG. 91. Col. 712 B).

²⁰⁸ *Ibid.* (PG. 91. Col. 705 A).

²⁰⁹ Для Псевдо-Дионисия таинства и священнодействия суть σύμβολα. См.: *Roques. L'univers dionysien*. P. 268, 290, 300.

²¹⁰ Евр 8. 5; 10. 1; ср.: Кол 2. 7. У отцов мы находим как двусоставную схему: истина Нового Завета есть осуществление прообраза Ветхого (так, напр., у свт. Кирилла Александрийского — *Fragmenta ex libris contra Julianum* 10 (PG. 76. Col. 1048 A-B)), так и трисоставную: тень или прообраз Ветхого Завета — образ Евангелия — эсхатологическая истина (так, напр., у свт. Иоанна Златоуста — *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos* 12 (PG. 63. Col. 98)).

Завета; «образ» Нового; «истина», или эсхатологическая действительность. Тайна Воплощения Слова — источник обожения человека — реально представлена в каждом из этих трех этапов, но каждый раз с большей силой. «Мистагогия» остается верна этой общей картине, но здесь преподобный Максим заменяет термин εἰχὼν словом σύμβολον (в чем, возможно, следует словоупотреблению «Corpus Aigeoragiticum»), наделяя его идентичным значением.

Нам остается изучить более детально три символа, которыми являются Евхаристия, здание церкви и богослужение.

Символизм и реализм Евхаристии

Вопрос о символизме и реализме Евхаристии является проблемой, которая была поставлена не столько самим преподобным Максимом, сколько исследователями его трудов²¹¹. Сложность заключается также в том, что этот вопрос стоит не под тем углом зрения, на который смотрит на вещи Максим, а точные утверждения редки в его творениях. Следовательно, нам нужно выявить, какое решение этого вопроса присутствует у него имплицитно.

Некоторые тексты, на первый взгляд, утверждают, или, по крайней мере, намекают на то, что Евхаристия имеет «символический» характер. Наиболее очевидное утверждение можно найти в 41-ом ответе из «Quaestiones et dubia»: Тело и Кровь Христовы, предлагаемые Церковью, называются «символами» (σύμβολα), «образами» (ἀπεικονίσματα) и «Тайнами» (μυστήρια)²¹². Но, как уже мы видели, «символ» и «образ» характеризуют присутствие тайны во всем домостроительстве Нового Завета. Похоже, что для Евхаристии, на том основании, что она действительно являет Тело и Кровь Христа, преподобный Максим не делает исключения. Некоторые утверждения «Мистагогии», менее определенные, имеют ту же направленность. В комментарии приведены слова, сказанные Христом во время Тайной Вечери: «Отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве

²¹¹ С наибольшей остротой эта проблема поставлена в статье: *Steitz E. Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung // JDT. 1866. Bd. 11. S. 238.*

²¹² *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 41 (PG. 90. Col. 820 A); idem. Scholia in Ecclesiasticam Hierarchiam I. 2; III. 3. 9 (PG. 4. Col. 117 B; 145 B).*

Отца Моего» (Мф 26. 29). Но эти слова относятся не к Евхаристии, а к будущему откровению тайны²¹³. Кроме того, комментарий ставит на один уровень и толкует одинаковым образом сакраментальный и литургический знаки²¹⁴. Поэтому в некоторых местах Максим больше настаивает на символическом аспекте Евхаристии.

Эта первая группа текстов уравнивается второй, где Евхаристия представлена как таинство единства с Богом и обожения. В этом смысле очень показательное объяснение момента причащения:

Преподавание таинства... тех, кто причащается ему достойным образом, преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию, подобными первопричинному Благу²¹⁵.

Как обоживающее таинство, Евхаристия является продолжением Крещения. Она завершает дело обновления и воссоздания. В Крещении Церковь дала каждому человеку «один образ и одно божественное наименование»²¹⁶. В Евхаристии «в том, кто живет согласно Христу, она свидетельствует о благодати усыновления, данной Святым Духом в Крещении»²¹⁷. Таким образом, Евхаристия осуществляет актуально в каждом христианине единство человека с Богом, которое было совершено потенциально в Воплощении Слова.

Итак, евхаристический символизм для преподобного Максима — это не антиреализм. Евхаристический символизм и реализм совсем не исключают друг друга, а напротив обращены друг ко другу. Присутствующая в Евхаристии реальность является образом будущей полноты. Обожение, которое производит таинство в настоящем, возвещает единство с Богом, которое будет совершено в будущем веке. Как всякое установление настоящего домостроительства, Евхаристия в своей нынешней *реальности* является *символом* высшего совершенства. Эсхатологическая полнота усовершит присутствующую в Евхаристии благодать.

²¹³ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 16 (PG. 91. Col. 693 D). Ср. этот отрывок с *Origenes*. *Commentariorum series in evangelium Matthaei* 86 (GCS. II. P. 198–199).

²¹⁴ См., напр.: *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 24 (PG. 91. Col. 704 A; 701 D — 705 A).

²¹⁵ *Ibid.* 21 (PG. 91. Col. 697 A); ср.: *Ibid.* 24 (PG. 91. Col. 704 D; 705 A; 709 C).

²¹⁶ *Ibid.* 1 (PG. 91. Col. 665 C).

²¹⁷ *Ibid.* 24 (PG. 91. Col. 712 A-B).

Перед тем, как продолжить наше исследование, необходимо сделать одно замечание, которое не делает сам Максим, но которое необходимо, чтобы увидеть истинную перспективу его учения о Евхаристии и литургического толкования. Нужно провести различие между сакраментальным символизмом, обладающим действенностью, и литургическим символизмом, являющимся лишь репрезентативным. Первый осуществляет то, что означает. Второй — только помощник созерцания. Первый, носитель божественной благодати, — это знак *Самого* Бога. Второй, точка опоры для духа, — знак, *устремленный к* Богу. Именно этот литургический символизм нам осталось детально изучить. Его первое основание — церковь как здание из камня.

Церковь как образ

Тема *Церкви-образа* уходит глубокими корнями в традицию²¹⁸. Своеобразие преподобного Максима в данном случае состоит не столько в том, как он развивает образ, сколько в реализме, с которым он применяет традиционные темы к материальному зданию. Для него каменная церковь — это действительно *икона* тайны Церкви.

Церковь — это, во-первых, образ Божий. Она обладает такой же, как Он, объединяющей силой. Бог поддерживает в единстве все сотворенные Им создания. Церковь сохраняет в единстве веры и любви людей, которых она воссоздала и обновила²¹⁹. Благодаря своей кафоличности Церковь осуществляет это подобие с Богом как некое метафизическое и трансцендентное единство²²⁰. Следующие объяснения касаются непосредственно церкви как каменного здания.

²¹⁸ В «Пастыре» Ермы к Церкви применены образы пожилой женщины (Видения III. 11–12 (SC. 53. P. 128–130)) и строящейся башни (Подобия IX. 18. 3–4 (SC. 53. P. 332–333)). В «Апостольских постановлениях» церковное здание сравнивается с кораблем и овчарней (II. 57. 2 и 12 (*Funk. Didascalia...* T. 1. P. 195 и 163)). См. также: *Daniélou*. *Théologie du Judéo-Christianisme*. P. 317–339.

²¹⁹ *Maximus Confessor. Mystagogia I* (PG. 91. Col. 664 D — 668 C).

²²⁰ *Ibid.*: διὰ τὴν τῶν πάντων εἰς αὐτὴν **καθολικὴν** ἀναφορὰν (PG. 91. Col. 665 D). Уже у священномученика Игнатия Антиохийского епископ, представляющий Бога, является принципом единства Церкви, как Иисус Христос — основанием ее «кафоличности» (*Epistula ad Smyrnaeos* 8. 1 — 9. 1 (SC. 10. P. 126–128)); см. также

Сама конструкция церкви отражает образ вселенной. Ее единое здание, разделенное на две части — алтарь и неф, — представляет то же различие и единство, что и вселенная, состоящая из невещественного и чувственного миров²²¹. Согласно другой точке зрения, церковь также символизирует только чувственный мир: алтарь изображает небо, а неф — землю²²². Является ли христианский храм лишь образом невещественного и чувственного миров? По-видимому, нет. За этим космологическим символизмом вырисовывается исключительно христианское значение. Невещественный мир — это также образ брачного чертога Христа, то есть невидимого измерения Церкви²²³. Здесь к космическому символизму присоединяется церковное значение. В другом месте — христологическое значение. Ковчег завета, сделанный по образцу небесного Ковчега, — это образ чувственного и невещественного творения. Он указывает и на единство двух природ во Христе²²⁴. Итак, символизм Максима содержит несколько ярусов, которые показываются один за другим. Невещественный и чувственный мир, небесный и земной Ковчег, божественная и человеческая природа Христа, видимая и невидимая сторона Церкви — это последовательное развитие одного божественного Промысла. На каждом этапе встреча Создателя и создания становится более близкой. И церковь как единое, но двусоставное здание является образом или видимой *иконой* этого схождения Бога к человеку.

Epistula ad Ephesios 5. 1 (SC. 10. P. 52)). Священномученик Игнатий называет символами единства Церкви храм Божий (ὁ ναὸς Θεοῦ) и св. престол (θυσιαστήριον) (Epistula ad Magnesios 7. 2 и Epistula ad Philadelphenses 4. 1 (SC. 10. P. 74 и 110)).

²²¹ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 2 (PG. 91. Col. 668 C — 669 D). Об идеях, предвозвещавших эту тему, см. выше, с. 111.

²²² *Ibid.* 3 (PG. 91. Col. 672 A). Согласно Клименту Александрийскому (*Stromata* V. 6. 32. 2 (GCS. 2. P. 347)), некоторые толкователи усматривали в Святом Святых и святилище (где находился кадилный алтарь) ветхозаветного Храма символы невещественного и чувственного миров.

²²³ *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 15 (PG. 91. Col. 693 C).

²²⁴ *Maximus Confessor*. *Ambiguorum Liber* II. 61 (PG. 91. Col. 1385 C — 1388 A). Особенное развитие эта тема получила у святителя Григория Нисского (*De vita Moysis* II. 173—174 (SC. 1 bis. P. 84)).

Церковь — это образ не только вселенной, но и человека. Неф соответствует телу, алтарь — душе, св. престол — духу²²⁵. Церковь является также символом одной души: алтарь прообразует ум (*νοῦς*), основу созерцательной жизни; неф представляет логос (*λόγος*), основу деятельной жизни. Как космологический символизм церкви раскрывается в типологическом толковании, так и антропологическое значение дублируется мистическим объяснением. Неф, образ тела, есть также символ нравственной философии (*ἠθικὴ φιλοσοφία*); алтарь, образ души, — это символ естественного созерцания (*φυσικὴ θεωρία*); св. престол, образ духа, представляет мистическое богословие (*μυστικὴ θεολογία*). Алтарь являет вознесение духа, который через созерцание (*θεωρία*) достигает истины. Неф обозначает возвышение разума, через действие (*πράξις*) достигающего блага. От соединения деятельной и созерцательной жизни происходит обожение души. Символом этого обожения становится «тайна, совершаемая на божественном престоле»²²⁶. Если Церковь — это место, где Бог нисходит, чтобы встретиться с человеком, она также является местом, где человек через свое личное старание возвышается, чтобы найти Бога. Благодать и свобода, тайна и мистика уравниваются в лоне Церкви, и материальное церковное здание посредством своего устройства являет это духовное равновесие.

Наконец, церковь является образом Священного Писания. В «Мистагогии» это сравнение выражено имплицитно. Оно вытекает из трилогии, которую образуют вселенная, человек и Писание. Каждый из двух последних членов этого ряда является образом предыдущего члена. Писание есть образ человека: подобно ему оно обладает телом и душой — это либо Ветхий и Новый Завет, либо, иначе, буква и дух²²⁷. В свою очередь человек, состоящий из тела и души, есть образ вселенной, разделенной на чувственный и невещественный мир²²⁸. Из этого можно сделать вывод о том, что церковь, которая является одновременно образом человека и вселенной, есть

²²⁵ *Maximus Confessor. Mystagogia* 4 (PG. 91. Col. 672 A-C).

²²⁶ *Ibid.* 5 (PG. 91. Col. 672 D — 684 A). О евагрианском происхождении этих тем см.: *Viller M. Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: Les œuvres d'Évagre le Pontique // RAM. 1930. Vol. 11. P. 34–35.*

²²⁷ *Maximus Confessor. Mystagogia* 6 (PG. 91. Col. 684 A-D).

²²⁸ *Ibid.* 7 (PG. 91. Col. 684 D — 688 B).

также образ Писания. Отношение церкви к вселенной, человеку и Писанию показывает также их временный характер. Нынешнее единство между чувственным и невещественным миром будет разорвано ради более таинственной икономии²²⁹. Человек умрет, чтобы воскреснуть в нетленной жизни, а буква Писания будет стерта по мере того, как явится Дух²³⁰. Церковь подчинена этому же закону: ее видимый аспект призван исчезнуть, временное богослужение будет устранено вечным богослужением. Церковный порядок задуман по тому же принципу, что и космологический, антропологический и библейский порядок. Каждый раз внешний и временный покров сокрывает невидимую и вечную реальность.

Толкование, которое преподобный Максим дает церковному зданию, иконе тайны Церкви, стоит на четырех столпах: Бог, вселенная, человек и Писание. Здесь мы можем обоснованно усмотреть отсылку к четырем принципам (ἀρχαί) Оригена²³¹. Церковь резюмирует разные этапы истории спасения — присутствие Бога среди людей, продолжение творения, следствие Воплощения, действительность, возвещенная Писанием. Космологический и антропологический аллегоризм ведет также к типологическому толкованию, которое проясняется в объяснениях разных священнодействий синаксиса — литургии.

Типологическое и мистическое значение литургии

В духовном толковании литургии преподобный Максим отказывается от четырехчленной классификации, использованной им для символического объяснения церкви. Он обращается к бинарному делению. Каждый образ обладает двойным значением, «общим» (γενικῶς) и «особым» (ιδιῶς). Точное значение этих двух терминов можно определить, только проанализировав две серии значений, которые они предлагают.

Совершение Евхаристии — это, в первую очередь, воспоминание или предвосхищение божественного участия в истории. Первый [т.е. малый. — *Ред.*] вход являет пришествие Христа во плоти и Его

²²⁹ Ibid. (PG. 91. Col. 685 B).

²³⁰ Ibid. 6–7 (PG. 91. Col. 684 C; 685 C).

²³¹ Steitz E. Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung // JDT. 1866. Bd. 11. S. 196.

искупительное страдание. Восхождение предстоятеля на горнее место прообразует Вознесение. Последующие священнодействия относятся ко времени Церкви — эпохе борьбы против враждебных сил, а также соработничества промыслу. Чтения разъясняют правила и одного, и другого. Это также период мира и утешения. Песнопения и возглашения выражают эти дары Божии. Чтение Евангелия символизирует парусию. Затем епископ спускается с горнего места, служители отсылают оглашенных, двери церкви закрываются. Эти обряды проображают события, которые отметят Страшный суд: Христос спустится с неба, ангелы отделят праведников от грешников, святые войдут в брачный чертог Христа. Таким образом, во время литургии оглашенных мы присутствуем при истории спасения от Воплощения до Второго пришествия.

Литургия верных прообразует грядущий мир. Принесение Даров возвещает явление нового божественного домостроительства. Лобзание мира символизирует единство избранных со Словом. Символ веры свидетельствует о благодарении искупленных, библейское Трисвятое [т. е. песнь в составе анафоры: «Свят, свят, свят...». — *Ред.*] (Ис 6. 3) — о единстве людей с ангелами в прославлении Бога. Молитва Господня являет полноту усыновления. Пение «*Един Свят, един Господь...*» представляет единство совершенных с Божеством, единым и простым. Причащение возвещает эсхатологическое обожение, частично его реализует²¹².

К этому первому ряду значений присоединяется второй, состоящий в мистическом вознесении души. Обоим рядам значений присуще одинаковое развитие. В первом мы видели представление всей божественной икономии от Воплощения Господа до окончательного обожения человека. Тут мы видим образ всей духовной жизни, начиная с обращения и заканчивая созерцанием Бога. Однако здесь Максим менее последователен. В целом, можно различить два способа толкования. Согласно первому, этапы духовной жизни отражаются во всем совершении Евхаристии. Начальные обряды проображают обращение души и приобретение ею навыка к добродетелям. Последующие священнодействия представляют разные моменты естественного созерцания. Песнь «Свят, свят, свят...» анафоры и

²¹² *Maximus Confessor. Mystagogia* 8–12; 14–21 (PG. 91. Col. 688 B — 692 A; 692 C — 697 A).

причащение символизируют мистическое богословие, то есть обоживающее созерцание Бога²³³. Согласно второму, каждое священнодействие обладает трояким значением, которое меняется в зависимости от степени посвящения участников и является различным для простых верующих, *практиков* и *гностиков*. Каждый обряд имеет также три уровня духовного понимания, и эти три плоскости непрерывно следуют по всему комментарию²³⁴.

Чтобы ввести первую серию значений, преподобный Максим использует наречие ὑεῖνιχῶς. Для второй он применяет слово ἰδιχῶς. Сочетание этих двух терминов является особенностью «Мистагогии». Но пара «общее» и «частное» соответствует биному «типологическое» (τυλιχῶς) — «мистическое» (μυστιχῶς), который является обычным в других творения Исповедника. Наречие τυλιχῶς выражает отношение прообраза к истине²³⁵. Как мы видели, в «Мистагогии» это тождественно конкретному значению слова ὑεῖνιχῶς. Напротив, наречие μυστιχῶς означает раскрытие тайны или еще участие в тайне²³⁶. В литургическом толковании это — фактическое значение слова ἰδιχῶς. Действия Божии, воспоминаемые или *типологически* предвосхищаемые литургией, *таинственным образом* становятся внутренней действительностью души. *Общая* история спасения, символом которой является литургия, завершается в *частной* и личной истории²³⁷.

²³³ Ibid. 13; 22–23; 24 (PG. 91. Col. 692 B-D; 697 B — 701 C; 701 D — 705 A).

²³⁴ Ibid. 24 (PG. 91. Col. 705 A — 709 C). Это различие в толковании священнодействий в зависимости от того, обращено ли оно рядовым верным, «практикам» или «гностикам», проводится только в тех местах трактата, которые могут представлять собой позднейшие добавления. См. выше, с. 103–106.

²³⁵ *Maximus Confessor. Ambiguum Liber II. 10* (PG. 91. Col. 1149 D; 1168 D; 1200 B). В последнем отрывке «типологическое», τυλιχῶς προσήληφῶς, противопоставляется «мистическому», μυστιχῶς συναφθεῖς.

²³⁶ В «Амбигвах» (II. 10) слово μυστιχῶς часто сопровождает глаголы, которые имеют значение «научать» (διδάσκειν) тайне (PG. 91. Col. 1124 A; 1128 A; 1157 B), являть (φαντάζειν) ее (PG. 91. Col. 1200 C), просвещать (φωτίζειν) дух (PG. 91. Col. 1136 C).

²³⁷ Это же разделение значений можно найти в духовной экзегезе Оригена. См.: *Lubac, de. Histoire et Esprit...* P. 142–143.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ:
ВЛИЯНИЕ «МИСТАГОГИИ» НА ЛИТУРГИЧЕСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ В ВИЗАНТИИ И НА ЗАПАДЕ

Основываясь на том факте, что число дошедших до нас рукописей «Мистагогии» достаточно велико, мы можем сделать вывод, что этот комментарий был достаточно читаемым²³⁸. Однако по сравнению с рукописной традицией других толкований, особенно «Церковной Истории», рукописная традиция «Мистагогии» более скудна. Следует ли сделать вывод о том, что этот комментарий имел меньшее распространение? В некоторых случаях нужно ответить утвердительно. Трактат преподобного Максима представляет ученое объяснение литургии, следовательно, число лиц, которым он был доступен, было ограничено. Без всякого сомнения, именно в монашеских кругах следует искать наиболее прилежных и многочисленных читателей. Написанная монахом, «Мистагогия» была в большей части посвящена монахам. Жизнь, которую они вели, делала их более восприимчивыми, чем других, к мистическим толкованиям литургии. Но даже вне монашеской среды комментарий имел глубокое и длительное влияние. Он был первым мистагогическим объяснением византийской литургии и способствовал внедрению этого литературного жанра в религиозную литературу Византии. Кроме того, благодаря ему получил широкое распространение тот способ понимания и переживания литургии, который станет, в общем, традиционным.

На Западе влияние «Мистагогии» ощущалось не в меньшей степени, чем на Востоке. В конце IX века Анастасий Библиотекарь перевел на латинский язык отрывки из комментария и послал их императору Карлу Лысому, чтобы представить своему царственному корреспонденту *arcana* и *mystica* литургии. Но ведь в Каролингской империи не было недостатка в литургических толкованиях. После «*De ecclesiasticis officiis*» святого Исидора Севильского († 636), современника преподобного Максима, и особенно после Амалария Мецкого († 850) аллегорические объяснения литургии были на пике

²³⁸ См.: *Dalmais I. H. Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine // Studia Patristica. 1962. T. 5. (TU: 80). P. 277–283.*

популярности²³⁹. Тем не менее, Анастасий Библиотекарь нашел в византийской литургической традиции элементы, которые на его взгляд могли бы обогатить каролингское богословие. В XVI–XVII веках «Мистагогия» пережила второй период расцвета на Западе. Именно тогда текст был издан печатным способом и целиком переведен на латинский язык²⁴⁰. В наше время «Мистагогия» переводится на новые и новые языки²⁴¹. Являясь свидетелем богословского и литургического мышления византийской Церкви, она играет определенную роль в сближении и взаимопонимании между Западом и Востоком.

²³⁹ Об Амаларии см.: *Hanssens M. Amalarii episcopi opera liturgica omnia*. Vol. 1–3. Città del Vaticano, 1948–1950. (ST; 138–140); *Kolping A. Amalar von Metz und Florus von Lyon: Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit* // ZKT. 1951. Bd. 73. S. 424–464.

²⁴⁰ См.: *Fabricius J. A., Harles G. C. Bibliotheca graeca*. Т. 9. P. 651 (PG. 90. Col. 26).

²⁴¹ Перевод на итальянский язык выполнен Р. Кантарелла (1931), на французский — М. Лот-Бородиной (1936–1938), на немецкий — Х.-У. фон Бальтазаром (1961). См. с. 10 списка литературы. На русский язык трактат был переведен А. И. Сидоровым (1987).

«ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ»

Так называемая «Церковная История», литургический комментарий, часто приписываемый перу святителя Германа Константинопольского, был наиболее распространенным мистагогическим толкованием, на что указывает значительное количество рукописей, в которых сохранился этот текст. Этот трактат включен даже в первопечатные греческие издания текстов литургий, где он помещается после литургийных формуляров. Если «Мистагогия» преподобного Максима Исповедника является наиболее богословски-доктринальным из всех литургических комментариев, то «Точное объяснение и мистическое созерцание церкви и литургии» («Церковная История») обоснованно считается толкованием полуофициальным или, по крайней мере, принятым наиболее широко.

I. ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ РЕДАКЦИЯ И
АВТОР КОММЕНТАРИЯ

С «Церковной Историей» связаны две основные проблемы литературоведческого характера: установления первоначальной редакции памятника и ее автора. Прежде чем приступить к этому двойному вопросу, необходимо вкратце рассмотреть, как он ставился и решался в предшествующей научной традиции, а также описать его современное состояние.

История вопроса и его современное состояние

Печатным способом «Церковная История» была впервые издана Димитрием Дукой в 1526 году в Риме, в составе его *editio princeps* трех византийских литургий, после которых следовал и этот трактат¹.

¹ *Doucas D.* Αἱ Θεῖαι λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου.

В 1560 году комментарий был переиздан в Париже Гийомом Морелем в составе книги «*Liturgiæ sive missæ sanctorum patrum...*», где он также примыкает к тексту трех литургий². В течение XVII века трактат издавался дважды: в Париже в 1624 году Фронтоном дю Дюк³ и в Венеции в 1639 году Иоанном Антониом Иулианом, при участии Матфея Цигаласа и митрополита Филадельфийского Афанасия (Веллераноса), по просьбе иеромонаха Филофея (Веллераноса) и игумена Епифания из Яннины⁴. В 1779 году Галланд осуществил в Венеции пятое издание⁵. Именно текст Галланда перепечатан в «*Patrologia Græca*» аббата Ж.-П. Миня⁶.

Во всех этих старых изданиях «Церковная История» приводилась в пространной редакции и приписывалась «Герману, патриарху Константинопольскому». Поскольку с VIII по XIII века в Константинополе было три патриарха с этим именем, мнения критиков относительного того, какой именно патриарх имеется в виду, разошлись. Некоторые ученые считали автором трактата Германа I, занимавшего патриарший престол с 715 по 730 годы. Среди них были Фронтон дю Дюк⁷, Лаббе⁸, Ришар Симон⁹, Туттэ¹⁰ и Галланд¹¹. Другие

Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ ἡ τῶν προηγουμένων. Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία. Roma, 1526. Текст кодекса Vallicellianus F. 70 соответствует тексту этого издания.

² ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΙ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Paris: Morel G., 1560. P. 145–179: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία. Согласно Е. Ренодоту, это издание было выполнено Клодом де Сенкт в сотрудничестве с Жаном де Сен-Андре (*Renaudot E. Liturgiarum orientalium collectio*. Paris, 171. Т. 1 [предисловие]).

³ *Fronton du Duc*. Germani Rerum ecclesiasticarum contemplatio // *Bibliotheca veterum Patrum*. Paris, 1624. Т. 2. P. 131–166.

⁴ *Legrand É*. Bibliographie hellénique du XVII^e siècle. Paris, 1894. Т. 1. P. 403.

⁵ *Galland A*. Germani archiepiscopi Constantinopolitani Historia Ecclesiastica et mystica contemplatio // *Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*. Venetia, 1779. Т. 13. P. 203–230.

⁶ PG. 98. Col. 384–453.

⁷ Вопреки утверждению Фабрициуса (*Bibliotheca graeca*. Т. 7. P. 548; Т. 8. P. 444; Т. 11. P. 162) и С. Петридиса (*Pétridès*. Traités liturgiques. P. 293–294), Фронтон дю Дюк приписывает комментарий не Герману II, а Герману I (*Fronton du Duc*. Op. cit. P. 131).

⁸ *De scriptoribus ecclesiasticis*. Paris, 1640. Т. 1. P. 350.

исследователи, среди которых, если верить Фабрициусу¹², были Лев Алляций, Гретцер¹³ и Удэн¹⁴, высказывались в пользу Германа II, патриарха с 1220 по 1240 годы. В качестве подтверждения своей теории они ссылались на тот факт, что определенный пласт текста подразумевает более поздние историческую ситуацию и уровень развития чина литургии, чем эпоха святого Германа I. В свою очередь, Л. А. Дзакканьи (1657–1712) отвергал возможность принадлежности памятника Герману II. По его мнению, известная антилатинская позиция этого патриарха не преминула бы проявить себя при обсуждении таких острых вопросов, как использование опресноков и произнесение эпиклеза. Исключив имена двух первых патриархов с именем Герман, этот исследователь (и глава Ватиканской библиотеки) приписал авторство комментария Герману III, занимавшему патриарший престол с 1265 по 1266 годы¹⁵.

В 1703 году Томас Миллз включил в досье еще один документ. До того времени спор касался идентификации «патриарха Германа». Миллз, издатель творений святителя Кирилла Иерусалимского, в приложении к ним опубликовал более краткую и, как он считал, более достоверную редакцию «Церковной и мистагогической Истории». Миллз выдвинул теорию о связи трактата с традицией Кирилла Иерусалимского. По его мнению, первоначальное ядро

⁹ *Simon R. Fides Ecclesiae Orientalis. Paris, 1671. P. 249–253.* Впрочем, Ришар Симон собирался издать более краткую редакцию по рукописи из Библиотеки Ораторианцев в Париже (*Ibid. P. 287*)

¹⁰ *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani opera quae extant omnia. Paris, 1720. Dissertatio II. 1: PG. 33. Col. 126.*

¹¹ *Galland A. Germani archiepiscopi Constantinopolitani Historia Ecclesiastica et mystica contemplacio // Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum. T. 13. P. 162 = PG. 98. Col. 18..*

¹² *Bibliotheca graeca. T. 11. P. 162.*

¹³ *De sancta cruce. Ingolstadt, 1616. P. 2725.*

¹⁴ *Oudin C. Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis. Lipsiae, 1722. T. I. P. 474, 1674–1675. T. 3. P. 55.*

¹⁵ *Zaccagni L. A. De Nicolao et Theodoro Andidorum episcopis diatribe in qua multa obiter de Germano Patriarcha Constantinopolitano Theoriae rerum ecclesiasticarum auctore. Оставшаяся неизданной, работа Дзакканьи сохранилась в рукописи Vatican. lat. 7159. Fol. 164–202. См. далее, с. 224–225. Вопрос авторства Германа III обсуждается здесь на fol. 169'.*

трактата (но не весь трактат, поскольку факт позднейших интерполяций неопровержим) представляло собой толкование палестинской и иерусалимской литургии¹⁶.

На этом исследовании вопроса приостановилось вплоть до конца XIX века, когда кардинал Ж.-Б. Питра обнаружил латинский перевод «Церковной Истории» и «Мистагии» преподобного Максима Исповедника, сделанный Анастасием Библиотекарем во время его пребывания в Константинополе в 869–870 годах. Это открытие придало исследованиям новый импульс. Сам кардинал Питра опубликовал несколько выдержек из этого перевода¹⁷, а полный текст практически одновременно друг с другом издали С. Петридис и А. Рокки¹⁸. Таким образом, был сделан большой шаг вперед — теперь стало очевидно, что если автором «Церковной Истории» действительно является константинопольский патриарх Герман, то это может быть только Герман I. Греческий оригинал латинского перевода Анастасия был восстановлен Ф. Е. Брайтманом, который, опираясь на данные большинства рукописей, опубликовал трактат под именем святителя Василия Великого¹⁹. Н. Борджия, полагая, что греческий оригинал Анастасия уже содержал интерполяции, издал самую краткую редакцию памятника, опираясь на два списка, Vatican. gr. 790 и Neapol. gr. 63 (II. В. 29). Вопреки Брайтману, Борджия с жаром защищал авторство Германа I²⁰. За исключением

¹⁶ *Milles T.* Sancti Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. Oxford, 1703. P. 325–333; Sancti Cyrilli historia ecclesiastica et mystagogica. См. также p. V.

¹⁷ *Pitra J.-B.* Historia mystica Ecclesiae catholicae quam transtulit Anastasius // Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. Paris, 1868. T. 2. P. 287–290, 297–298; *idem.* Excerptum a sancto Germano Constantinopolitano Anastasio Bibliothecario interprete // ASSS. 1884. Vol. 2. P. 208–210.

¹⁸ *Péridès S.* Traités liturgiques de saint Maxime et de saint German traduits par Anastase le Bibliothécaire // ROC. 1905. Vol. 10. P. 289–313, 350–363; *Rocchi A.* Expositionis liturgicae de sacris graece obeundis textus sincerus sancti Patris nostri Germani patriarchae Constantinopoleos // PNB. 1905. Vol. 10, pars II a. P. 3–28.

¹⁹ *Brightman F. E.* The Historica Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // JTS. 1908. Vol. 9. P. 248–267, 387–397.

²⁰ *Borgia N.* La 'Εξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliothecario // RO. 1911. Vol. 2. P. 144–156, 219–228, 286–296, 346–354.

некоторых незначительных текстуальных различий, его издание совпадает с текстом, изданным в 1885 году Н. Ф. Красносельцевым по кодексу 327 из Московской Синодальной Библиотеки (ГИМ. Син. греч. 327, XVI в. — *Ред.*)²¹.

Таково современное состояние вопроса. Для его решения следует различить два его аспекта: проблему установления первоначальной редакции и проблему установления ее автора. В рукописях текст представлен в целом ряде редакций, отражающих различные состояния его развития, связанных как с сокращениями, так и с расширениями первоначальной редакции. Многочисленные издания, каждое из которых опиралось на ограниченную рукописную базу, еще более осложняют текстологический анализ. С другой стороны, вопрос авторства остается открытым. Рукописная традиция иногда приписывает комментарий святителю Кириллу Иерусалимскому, чаще — святителю Герману Константинопольскому, но наибольшее количество свидетельств выступает в пользу святителя Василия Великого. Если современная критика, в общем, полностью отрицает возможность авторства Кирилла Иерусалимского и Василия Великого²², она допускает принадлежность этого текста Герману I — но и последняя атрибуция является, скорее, лишь возможной гипотезой, справедливость которой еще надо доказать²³.

²¹ Красносельцев Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885. С. 323–375.

²² См.: *Péridès. Traités liturgiques*. P. 292–293; *Borgia*. Ἐξήγησις. P. 145; *Laurent V. Le rituel de la proscomidie et le métropolitain de Crète Élie* // *REB*. 1958. Vol. 16. P. 116. Более подробно вопрос авторства святителя Василия обсуждается ниже, с. 181.

²³ Вот некоторые мнения: «Мне кажется возможным, что автором первоначальной редакции Ἰστορίᾱ является Герман I Константинопольский... Я не вижу никаких оснований для серьезных сомнений в авторстве Германа I» (*Kattenbusch F. Mystagogische Theologie* // *RPTK*. 1903. Bd. 14. S. 617); «Если святой Герман действительно написал литургический комментарий, а это кажется мне очень вероятным, то можно предположить, что Анастасий не знал подлинного текста...» (*Péridès. Traités liturgiques*. P. 295); «Кратчайшая и древнейшая из известных нам версий... не могла, однако, появиться ранее конца VII столетия. Возможно, что Герман принял участие в ее редакции» (*Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959. S. 475).

*Проблема первоначальной редакции и
последующего расширения текста*

Наиболее полный и одновременно наиболее детальный в отношении отдельных рукописей перечень списков «Церковной Истории» принадлежит Ф. Е. Брайтману²⁴. Он насчитывает 37 свидетельств, из которых автор смог использовать для своей колляции 12, а в отношении прочих должен был довольствоваться данными каталогов. Брайтман разделяет все рукописи на несколько классов, согласно различным состояниям текста и, кроме того, его атрибуции разным авторам. В итоге Брайтман различает 4 типа текста:

1. Наиболее краткая редакция, сохранившаяся под именем святителя Кирилла Иерусалимского. Брайтман обозначает ее аббревиатурой К.

2. Более продолжительная редакция, которая в общем соответствует греческому подлиннику латинского перевода Анастасия Библиотекаря. Эта редакция, приписываемая в рукописях святителю Василию Великому, и была издана Брайтманом (В I).

3. Расширенный вариант предыдущей редакции: в текст включен трактат о Крещении и толкования песнопений и чтений Божественной литургии. Эта редакция (В II) также приписывается святителю Василию.

4. Наконец, пространная редакция, полученная путем интерполяции отрывков из «Протеории», более позднего комментария. В этой конечной стадии развития памятник надписывается именем святителя Германа Константинопольского (Г).

Однако, следует отметить особую направленность исследования Брайтмана. Его первоначальной целью было не восстановить первоначальный текст комментария, а воссоздать греческий оригинал латинского перевода Анастасия. Изначально он полагал — по крайней мере, имплицитно, — что второй идентичен первому. Выводы его

²⁴ *Brightman*. Commentaries... P. 251–254. Другие попытки классификации описаны в работе Брайтмана или же основаны на ней. Речь идет о: *Pitra J.-B.* Historia mystica Ecclesiae catholicae quam transtulit Anastasius // *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*. Paris, 1868. T. 2. P. 297; *Dobschütz E., von*. Coislianus 296 // *BZ*. 1903. Bd. 12. S. 559; *Péridès*. Traités liturgiques. P. 292–293; *Borgia*. Ἐξηγήσεις. P. 145; *Jerphanion G., de*. Les noms des quatre animaux et le commentaire liturgique du Pseudo-Germain // *La voix des monuments*. Paris, 1930. P. 257–259.

работы состоят в том, что Анастасий перевел текст уже с некоторыми интерполяциями.

Проведенное нами заново исследование, опирающееся на три десятка свидетельств (в том числе, на рукописи из Ватиканской библиотеки, недоступные Брайтману), показало, что классификация Брайтмана в целом обоснованна. Однако оно позволило также сделать ряд дополнений и произвести несколько исправлений. Перед тем как представить результаты этого исследования, необходимо вспомнить три основных методологических принципа.

Ф. Е. Брайтман увязывал последовательные редакции текста с разными заглавиями и его атрибуцией разным авторам. Однако исследование рукописной традиции показало, что это три не обязательно связанных между собой элемента. Несмотря на то, что между ними нередко наблюдается соответствие, зачастую бывает и так, что под одними и теми же названием и атрибуцией в действительности скрываются разные редакции текста. Итак, единственно приемлемым критерием классификации рукописей нам кажутся последовательные этапы развития текста комментария. Проблема авторства, которая определенно отличается от проблемы первоначальной редакции, будет исследована в следующем подразделе настоящей книги²⁵.

Второй методологический прием — коляция рукописей — выявил общую основу всех редакций. Априори она может быть тождественна первоначальному состоянию комментария. Следовало, прежде всего, вычленив первоначальный слой текста, для чего потребовалось удалить позднейшие дополнения и переработки, сначала поверхностные, затем — более глубокие. Только после этого стало возможным восстановить последовательность интерполяций. Таким образом, хотя наша классификация рукописей и отталкивается от гипотезы — о том, каким был оригинал, — основана она на исследовании рукописной традиции.

В третьих, не нужно упускать из виду, что сам по себе возраст рукописи не является достаточным показателем древности и чистоты переданного в ней текста. Относительно молодой источник может представлять текстуальную традицию, все еще близкую к оригиналу. И, напротив, более древняя рукопись может содержать уже измененный текст.

²⁵ См. ниже, с. 174–198.

После этих предварительных замечаний приступим к описанию и классификации рукописей. Мы различаем несколько текстологических семей, или типов.

1) Тип А.

Первая группа рукописей передает комментарий без значительных дополнений. Как следствие, эти свидетельства могут рассматриваться в качестве наиболее близких к оригиналу — по крайней мере, в том, что касается количества глав и их последовательности. Однако в целом эти источники являются достаточно поздними и поэтому их второстепенные разночтения ставят немало вопросов. Речь идет о следующих рукописях:

Vatican. gr. 790, XIV—XV вв. Fol. 30^r—40^r. Без атрибуции. Заглавие:

Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας;

ГИМ. Син. греч. 327, XVI в. Fol. 258—272. Без атрибуции. Заглавие:

Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας²⁶.

Обе эти рукописи являются сборниками святоотеческих текстов литургического, экзегетического и аскетического содержания. Таким образом, они могут восходить к одному общему прототипу. В обоих свидетельствах текст комментария идентичен. Однако два коротких отрывка, вероятно, являются интерполяциями:

1) короткая глава о символике била²⁷ — в других рукописях этот отрывок помещается после комментария²⁸;

2) изъяснение Молитвы Господней²⁹ — в обоих рукописях этот фрагмент имеет очевидные особенности, отличающие его от других частей трактата. Издание Брайтмана³⁰ предлагает текст, который лучше соответствует общему контексту и подкрепляется

²⁶ *Красносельцев*. Сведения. С. 323 = *Владимир (Филантропов)*, архим. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Москва, 1894. № 427: Διήγησις τῆς Θείας λειτουργίας.

²⁷ *Borgia*. Ἐξήγησις. P. 151, строки 26—29 = PG. 98. Col. 385 B: 3—5.

²⁸ Vatican. Barberini gr. 522, XII в.; Vatican. gr. 1151, XIII—XIV вв.; Vatican. gr. 640, XIV в.; Vatican. Ottobon. gr. 338, XVI в.; Rom. Colleg. gr. 3, XVI в.

²⁹ *Borgia*. Ἐξήγησις. P. 351, строка 30 — 353, строка 4. Этот текст не вошел в издание Галланда.

³⁰ *Brightman*. Commentaries. P. 396, строки 22—24.

большим числом рукописных свидетельств. Впрочем, содержащийся в этих двух рукописях текст изъяснения молитвы «Отче наш» является, как кажется, расширенной версией текста, опубликованного Брайтманом³¹.

К этой же группе относятся три неполных документа:

Vatican. Reg. gr. 46, XV–XVI вв. Fol. 48^v–52^v. Без атрибуции.

Заглавие: Ἐξήγησις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας. *Explicit*: τὸ ἀδαμιαῖον φύραμα. (*Brightman. Commentaries*, § 38. P. 266, строка 31);

Rom. Colleg. gr. 3, XVI в. Fol. 1^v–22^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ. Текст заканчивается толкованием возгласа Σὲ ὑμνοῦμεν и эпиклезы (*Explicit*: τῆς δόξης τοῦ προσώπου τοῦ Θεοῦ φύσεως — *Brightman. Commentaries*, § 60. P. 395, строка 33). После комментария помещены тексты, которые впоследствии вошли в состав трактата: толкование Крещения³², уже упомянутая глава о биле и краткое толкование символического значения синтрона (алтарной скамьи для восседания священнослужителей)³³, —

текстуальные соответствия позволяют думать, что оба этих источника являются копиями одного общего прототипа. Также к этому типу следует отнести фрагмент, содержащийся в напрестольном Евангелии XI века:

Paris. Coisl. 21. Fol. 3^v. Без атрибуции. *Incipit*: ἡ στολή τοῦ ἱερέως (*Brightman. Commentaries*, § 14. P. 261, строка 8). *Explicit*: τὴν σάρκα ἦν ἐφόρεσε (*Ibid.*, § 38. P. 266, строка 29). Этот фрагмент не современен самой рукописи, но выписан поздней рукой.

В редакции типа А памятник был издан дважды. Первым его издал Н. Ф. Красносельцев (*Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых рукописях Ватиканской библиотеки, Казань, 1885. С. 323–375); вторым — Н. Борджия (*Borgia N.* La Ἐξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario // *RO.* 1911. Vol. 2. P. 144–156,

³¹ Ср.: *Borgia.* Ἐξήγησις. P. 351, строки 28–29; 352, строки 25–27 с: *Brightman. Commentaries.* P. 396, строки 23–24, 33–34.

³² PG. 98. Col. 385 B — 388 B.

³³ PG. 98. Col. 389 C: 14 — D: 2; D: 4.

219–228, 286–296, 346–354). Первое издание было сделано по ГИМ. Син. греч. 327, а второе основывается на Vatican. gr. 790. В обоих изданиях места, набранные петитом, взяты из других источников и в целом не входят в редакцию А.

2) Тип В.

Тип В представляет собой результат первого расширения типа А. Он включает в себя несколько разновидностей: В^а и В^б, отражающие два промежуточных этапа между первоначальным типом А и конечным В; В^с, представляющий собой отрезюмированную версию В; сам тип В.

а) Тип В^а.

Похоже, что первой существенной интерполяцией стало описание и символическое объяснение монашеской одежды. Этот отрывок следует за толкованием церковных облачений. Само содержание этого отрывка указывает на его монашеское происхождение. Он дошел до нас в краткой и пространной форме³⁴. В своем кратком варианте описание монашеской одежды является единственной интерполяцией в тексте «Церковной Истории» согласно следующим рукописям:

Sinait. gr. 384, X–XI вв. Fol. 37^r–48^r. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ³⁵.

Vatican. Rossian. 736 (Gr. 10), XI в. Fol. 159^r–167^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ³⁶.

В целом это свидетельство относится к типу В^а, но в

³⁴ Краткая редакция: *Brightman. Commentaries*, §§ 21 а, 22, 23, 24 а: Р. 262, строки 19–21; р. 263, строки 1–7 (PG. 98. Col. 396 А 12 — В 6). Пространная редакция: *Ibid.*, §§ 21–27: Р. 262, строка 19 — 263, строка 19.

³⁵ Мы познакомились с этим источником благодаря микрофильму, полученному нами из библиотеки Лувенского университета.

³⁶ Э. Голлоб датирует эту рукопись XIII веком (*Gollob E. Die griechische Literatur in den Handschriften der Rossiana in Wien, I // Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften: Phil.-hist. Klasse. Wien, 1910. T. 164: 3. S. 17–22*), а М. Ришар указывает XI век (*Richard M. Florilège // DS. 1962. Vol. 5. Col. 497*).

«интерпретирующем скриптории», из которого происходит эта рукопись, описание монашеской одежды было расширено — но не так, как в пространной редакции; одновременно сокращены некоторые главы самого комментария, а в приложении к нему (Fol. 167^r–168^v) приведены трактат о Крещении, объяснение била и другие тексты литургического характера.

Vatican. Barberini gr. 522, XII в. Fol. 141^r–147^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλλαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ. После комментария в рукописи приведено изъяснение молитвы «Отче наш», приписанное святителю Иоанну Златоусту. Более поздние свидетельства включают этот текст непосредственно в корпус сочинения³⁷. В приложении также приводятся уже упомянутые трактат о Крещении и глава о биле.

Paris. gr. 502, XII в. Fol. 147^r–186^v³⁸. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλλαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ. Здесь после комментария также следуют трактат о Крещении и подобный ему трактат о святом мире, который, однако, не будет включаться в финальный текст.

Brit. Lib. Egerton 2707, XIII в. Fol. 183^v–197^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλλαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ.

Crypt. B. δ. I (562), XIII в. Fol. 18^r–36^v. Заглавие: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησίας. Другой рукой на полях добавлены краткие замечания, заимствованные из более позднего текста.

Vatican. gr. 662, XIII в. Fol. 238^r–241^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλλαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ.

³⁷ Речь идет о PG. 98. Col. 441 B: 12 — C: 4; 444 A: 8–15, B: 8 — C: 2, C: 14 — D: 5; 445 A: 3–11. В рукописи Vatican. Ottobon. gr. 338 толкование молитвы Господней включает в себя только эти отрывки, тогда как в Vatican. gr. 1277 и Vatican. Barberini gr. 353 эти части составляют отдельный слой комментария.

³⁸ Об описании и подробном анализе содержания этой рукописи см.: *Gribomont J. Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*. Louvain, 1953. P. 47–48.

Paris. gr. 1555 A , XIV в. Fol. 167^v–178^r. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Καισαρείας Βασιλείου ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ. Здесь в приложении к толкованию также содержатся трактат о Крещении и отрывок о биле.

Brit. Lib. Add. 34 060, XV в. Fol. 582^r–584^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλπαδοχίας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ. Этот источник неполон. *Explicit*: ἐξ οὐρανοῦ ἐμαρτύρησε (*Brightman. Commentaries*, § 3. P. 388, строка 16).

Vatican. Ottob. gr. 408 , XVI в. Fol. 48^r–67^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ. Неполный текст. *Explicit*: ἀποθανόντος καὶ ἐγερθέντος (*Brightman. Commentaries*, § 61. P. 396, строка 13).

Ввиду сходства заглавия фрагмент, содержащийся в

Oxon. Magdalen. 10, XIV в. Fol. 135^v–139^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλπαδοχίας ἱστορία μυσταγωγικῆ ἐκκλησιαστικῆ,

можно классифицировать вместе с представителями типа В^а.

Текст неполон, он заканчивается перед описанием монашеской одежды. *Explicit*: ἱεράρχης Χριστοῦ (*Brightman. Commentaries*, § 13. P. 261, строка 6). Таким образом, применить к этому фрагменту наш объективный классифицирующий критерий невозможно.

Итак, тип В^а характеризуется добавлением в текст комментария описания монашеских одежд в краткой форме. Разные отрывки, которые в более поздних текстах будут включены в корпус памятника, согласно ряду представителей этой группы рукописей пока еще приводятся в приложении.

b) *Tun B^б*.

Факт интерполяции отрывков из «Мистагогии» преподобного Максима Исповедника и «Писем» преподобного Исидора Пелусиота в текст редакции А позволяет выделить второй путь развития, который обозначен следующими вехами:

Vatican. gr. 1151, XIII–XIV вв. Fol. 96^r–112^v. Заглавие: Ἐξ τῆς ἱστορίας τῆς μυστικῆς τε καὶ ἐκκλησιαστικῆς. Вместо того, чтобы представлять — в соответствии с заглавием — краткой редакции А, этот источник содержит ее расширенную и переработанную версию. В первоначальный текст включены отрывки из «Писем», I. 122, 123 и 136 преподобного

Исидора Пелусиота³⁹. Главы, которые в редакции А касались подготовки Даров перед их перенесением на престол, здесь перемешены и включены в раздел о чине протесиса⁴⁰. Трактат о Крещении и глава о биле пока еще следуют за толкованием на литургию;

Vatican. Ottobon. gr. 338, XVI в. Fol. 299^r—312^r. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία. Помимо отрывков из «Писем», I. 122, 123 и 136 преподобного Исидора Пелусиота⁴¹, этот источник содержит также 15-ю и 21-ю главы «Мистагогии» преподобного Максима Исповедника⁴². Кроме того, текст увеличен за счет включения в него двух кратких заметок⁴³. Комментарий на молитву Господню, который в Vatican. Barberini gr. 522 находится после толкования на литургию, здесь уже интерполирован в основной текст памятника. Однако трактат о Крещении и глава о биле все еще приводятся в приложении;

Paris. gr. 1259 A, XIV в. Fol. 190^v—199^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλλαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικὴ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. Этот источник содержит более поздний, чем в двух предыдущих рукописях, текст. Он включает в себя следующие вставки:

- преподобный Исидор Пелусиот. «Письма», I. 122, 136;
- описание монашеских одежд в пространной редакции⁴⁴;
- новые главы «Церковной Истории» (номера 31 b, 35, 42 b согласно изданию Брайтмана⁴⁵).

³⁹ PG. 78. Col. 264 C-D; 276 C.

⁴⁰ Речь идет о следующих отрывках: *Brightman. Commentaries*, §§ 48, 53, 52, 51: P. 389, строка 26 — 390, строка 16; 391, строки 15—29 (= PG. 98. Col. 421 C: 14 — D: 12; 424 B: 11—13 частично и 396 B: 13 — D: 10; 400 B: 1—3, 5—10, C: 5—7 полностью).

⁴¹ PG. 78. Col. 264 C, 276 C, 325 A.

⁴² PG. 91. Col. 693 B: 13—17; 696 D — 697 A.

⁴³ PG. 98. Col. 389 D: 9 — 392 A: 5; 396 A: 7—12.

⁴⁴ Точная ссылка приведена выше, с. 161, сноска 34.

⁴⁵ *Brightman. Commentaries*. P. 264, строка 19 — 265, строка 2; 266, строки 8—17; 388, строки 1—7.

Таким образом, тип В^b представляет собой не столько четко очерченную группу в полном смысле слова, сколько совокупность источников, которые, благодаря последовательным интерполяциям, привели к образованию конечной стадии В. Важно отметить, что тип В^b представляет собой не результат расширения типа В^a, а результат независимого развития типа А. Действительно, если мы исключим рукопись Paris. gr. 1259 А, переходную между В^b и В, мы увидим, что краткое описание монашеских одежд, характеризующее тип В^a, в рукописях типа В^b отсутствует.

с) *Tun B^c*.

Некоторое количество рукописей содержит резюме (тип В^c) «Церковной Истории». Вероятно, этот текст возник как краткий пересказ содержания памятника в редакции В^b. Единственная присутствующая в В^c вставка взята из «Писем» преподобного Исидора Пелусиота (I. 136). Как мы видели, этот отрывок также приводится во всех рукописях типа В^b, но отсутствует в рукописях типа В^a. Разные источники группы В^c, очевидно, являются копиями одного-единственного прототипа, поскольку наше резюме всякий раз следует за «Протеорией». Этот краткий текст выписан в следующих рукописях:

Vatican. gr. 640, XIV в. Fol. 27^r–28^v. Заглавие: Ἐκ τῆς τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλλαδοχίας τοῦ Μεγάλου ἱστορίας μυσταγωγικῆς ἐκκλησιαστικῆς (точно то же заглавие дано и во всех прочих рукописях этого типа);

Ambros. gr. 653 (P. 261. sup.), XIV в. Fol. 113^v–114^v;

Paris. gr. 1356, XIV в. Fol. 317^r–318^r;

Paris. gr. 1263, XIV–XV в. Fol. 15^r–16^r;

Sinait. gr. 1817, XV в. Fol. 203^r–205^v;

Vatican. gr. 430, XVI в. Fol. 151^r–153^v;

Vatican. gr. 2146, XIV в. Fol. 96–106.

«Литургический трактат», приписываемый Иоанну Постнику († 595 г.)⁴⁶, представляет собой аналогичное резюме, которое, однако,

⁴⁶ Издан Ж.-Б. Питрой (*Pitra J.-B. Joannis Jejunatoris De sacra liturgia // SS. Paris, 1858. T. 4 P. 440–442*) по рукописи Paris. gr. 2500. Fol. 206^v–207^v, которую Питра датировал XII веком, а Омонт — XV веком. Другие рукописи, содержащие этот

более пространно и отстоит от первоначального текста «Церковной Истории» дальше, чем резюме В¹.

d) *Tun B*.

Конечный тип В⁴⁷ объединяет интерполяции двух промежуточных типов, В^a и В^b. Его представители:

Paris. gr. 854, XIII в. Fol. 26^r–34^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλλαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικῆ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας;

Neapol. gr. 63 (II. В. 29), 1526 г. Без атрибуции. Заглавие: Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας⁴⁸;

Латинский перевод Анастасия Библиотекаря, сделанный в 869–870 гг.⁴⁹;

Славянский перевод X века, содержащийся в рукописи Московской Синодальной библиотеки 163, XII в. Его греческий оригинал, вероятно, восходит к VIII или IX веку⁵⁰.

Этот конечный тип В характеризуется следующими вставками:

- 1) В конец раздела о великом входе включены главы 17, 15 и 18 из «Мистагии» преподобного Максима Исповедника, а в раздел о причащении — главы 21 и 22 из того же сочинения⁵¹.

трактат: Vatican. Ottobon. gr. 97, XV–XVI вв. Fol. 234^{r-v}, Vatican. Ottobon. gr. 418, XV–XVI вв. Fol. 174^r–176^r.

⁴⁷ Данный тип соответствует редакции В I по Брайтману. Это тот текст, который был издан Брайтманом, Красносельцевым и Борджией — если в двух последних изданиях считать места, набранные петитом, частью основного текста.

⁴⁸ Согласно *Borgia*. Ἐξήγησις.

⁴⁹ Изд.: *Péridès*. Traités liturgiques.

⁵⁰ Изд.: *Красносельцев*. Сведения.

* Борнер имеет в виду рукопись ГИМ. Син. 262, XIII в. Дата XII в., вероятно, ошибочно взята им из описания рукописи ГИМ. Син. 163 (эта рукопись представляет собой январскую Минею и не содержит текста рассматриваемого толкования, тогда как содержащий его сборник ГИМ. Син. 262 числится в каталоге Горского-Невоструева под № 163). Время вероятного славянского перевода комментария — рубеж IX–X вв. (*Турилов А. А.* Герман I: В средневековой славянской книжности // *Православная энциклопедия*. М., 2006. Т. II. С. 257). — *Прим. ред.*

⁵¹ *Brightman*. Commentaries, §§ 55–57: P. 392, строки 4–21; § 61: P. 396, строка 35 — 397, строка 6; § 62: P. 397, строки 12–23.

2) В комментарий включены отрывки из «Писем», I, 136, 122 и 228 преподобного Исидора Пелусиота⁵².

3) К комментарию прибавлены три новых главы (согласно нумерации в издании Брайтмана): 31 b, предполагающая более развитую форму протесиса, и 35 и 42 b, по своей форме и содержанию контрастирующие с основным текстом⁵³.

4) В комментарий включено толкование монашеских одежд, в пространной редакции⁵⁴.

3) Тип С.

Тип С отражает иной путь развития типа А. В значительной степени он параллелен типам В^a и В^b, от которых он отличается не столько добавлениями или переработками, сколько внутренними текстуальными разночтениями. Этот тип представлен в следующих рукописях:

Ambros. gr. 534 (M. 88. sup.), XIII в. Fol. 274^v–281^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων ἱστορία μυσταγωγική. Краткое описание монашеских одежд и «Письмо» преподобного Исидора Пелусиота (I. 136) приводятся после комментария. К объяснению обрядов великого входа прибавлены главы 17 и 15 из «Мистагогии» преподобного Максима Исповедника;

Laurent. gr. LVII. 48, XV в. Fol. 69^v–71^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων ἱστορία μυσταγωγική ἐκκλησιαστική. Этот текст неполон. Он заканчивается после объяснения протесиса. *Explicit*: τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως (*Brightman. Commentaries*, § 30. P. 264, строка 17). Тем не менее, этот неполный текст позволяет сделать один вывод: добавления, которые в Ambros. gr. 534

⁵² *Brightman. Commentaries*, § 20: P. 262, строки 15–17; § 37: P. 266, строки 21–23; § 63: P. 297, строки 24–25.

⁵³ *Brightman. Commentaries*. P. 264, строка 19 — 265, строка 2; p. 266, строки 8–17; p. 338, строки 1–7.

⁵⁴ Точная ссылка приведена выше, с. 161, сноска 34.

помешаются в конце трактата, здесь включены в сам текст комментария.

К этой редакции также примыкает ее резюме (С'), которое является ни чем иным, как текстом, опубликованным Т. Милльзом⁵⁵ по рукописи

Оxon. Bodl. Baroc. 27, XIV в. Fol. 103^r–106^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυσταγωγικῆ. Описание монашеских одежд дано в конце трактата, но в более расширенном варианте, чем в Ambros. gr. 534.

Эти три документа можно объединить в одну группу не столько по причине их общей атрибуции святителю Кириллу Иерусалимскому, сколько из-за характерных для них собственно текстуальных соответствий⁵⁶. Именно эти соответствия отличают тип С от типов В^a и В^b, к которым он вместе с тем очень близок.

⁵⁵ *Milles. Op. cit.* P. 325–332. Тип С' соответствует редакции К по Брайтману.

⁵⁶ Число примеров крайне велико, вот некоторые из них, подчеркивающие близость С и С', а также их общее отличие от типа В:

1) Ambros. gr. 534. Fol. 275^v; Laurent. gr. LVII, 48. Fol. 70^v; Oxon. Bodl. Bar. 27. Fol. 104^r = *Milles. Op. cit.*, § 11: P. 328 (ἄμα δὲ ὅτι καὶ κοκκίνην χλαμύδα...); *Brightman. Commentaries*, § 14: P. 261, строка 17 (...πάλιν δέ ἐστι καὶ κατὰ κοκκίνην χλαμύδα...); *Borgia. Ἐξήγησις*, § 14: P. 221, строки 16–17 (ὅτι δὲ πάλιν κοκκίνην χλαμύδα...); PG. 98. Col. 393 B: 4–5 (πάλιν δὲ ὅτι καὶ κοκκίνην χλαμύδα...).

2) Ambros. gr. 534. Fol. 275^v; Laurent. gr. LVII, 48. Fol. 70^v; Oxon. Bodl. Bar. 27. Fol. 104^r = *Milles. Op. cit.*, § 11: P. 328 (οἱ οὖν [*Milles: οἱ νῦν*] ἱερεῖς δείκνυνται διὰ τοῦτο ποίου ἀρχιερέως...); *Brightman. Commentaries*, § 14: P. 261, строка 18 (ἐμφαίνοντος τοῦς ἱερεῖς...); *Borgia. Ἐξήγησις*, § 14. P. 221, строки 18–19 (ἐμφαίνει τοῦς ἀρχιερεῖς...); PG. 98. Col. 393 B: 6 (ἐμφαίνουσιν οἱ ἀρχιερεῖς...).

3) Ambros. gr. 534. Fol. 275^v; Laurent. gr. LVII, 48. Fol. 70^v; Oxon. Bodl. Bar. 27. Fol. 104^r = *Milles. Op. cit.*, § 12: P. 328 (οὕτως ἦν περιπατῶν καὶ βασιτάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ...); *Brightman. Commentaries*, § 15: P. 261, строка 20; *Borgia. Ἐξήγησις*, § 15: P. 221, строки 24–25; PG. 98. Col. 393 B: 9–10 (οὕτως ἦν βασιτάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ...).

4) Ambros. gr. 534. Fol. 397^r; Oxon. Bodl. Bar. 27. Fol. 105^v (в Laurent gr. LVII, 48 это место отсутствует) = *Milles. Op. cit.*, § 19. P. 331 (τῆς...αὐτοῦ ἀχράντου πλευρᾶς αἷμα καὶ ὕδωρ); *Brightman. Commentaries*, § 53: P. 391, строка 21; *Borgia. Ἐξήγησις*, § 39: P. 293, строки 17–21; PG. 98. Col. 400 B: 2–3, col. 421 D: 4–6 (τῆς...ἀχράντου πλευρᾶς καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν τοῦ Χριστοῦ ἀπομόρισμα).

4) Тип D.

Тип D является развитием типа B. Своего конечного состояние текст достигает в два этапа — D^a и D^p, соответственно⁵⁷.

a) *min D^a*.

По сравнению с текстом памятника согласно рукописям типа B, в этом типе текст содержит следующие изменения:

1) Удалены отрывки из «Мистагогии» преподобного Максима Исповедника и «Писем» преподобного Исидора Пелусиота (кроме I. 136).

2) Трактат о Крещении, который в ряде рукописей предыдущих групп приведен в приложении к памятнику, здесь включен в текст комментария.

3) В первоначальный текст внесены значительные дополнения. Они присутствуют как в первой части комментария, где описывается внутреннее устройство церкви и богослужебные облачения⁵⁸, так и во второй части, объясняющей священнодействия литургии⁵⁹. Эти интерполяции относятся к чтениям и песнопениям

⁵⁷ Тип D^a соответствует редакции B II по Брайтману, а тип D^p — редакции Г.

⁵⁸ PG. 98. Col. 385 A: 7–13; A: 14 — B: 2; col. 388 C: 4–10; col. 388 D: 4 — 389 A: 2; col. 389 A: 2; A: 13–14; col. 389 B: 14–15; col. 392 C: 14 — D: 3; col. 393 C: 8–10; D: 3–12; col. 396 B: 9–12.

⁵⁹ PG. 98. Col. 400 D: 6–9; col. 401 A: 8 — D: 4 (энарксис и великая ектения); col. 404 A: 5 — C: 9; D: 7–13; col. 405 A: 12 — C: 10 (антифоны и молитвы антифонов; объяснение стихов из Пс 91, 92, 94, используемых в качестве антифонов, заимствовано у святителя Афанасия: *Athanasius Alexandrinus. De titulis psalmodum* // PG. 27. Col. 1045 D; 1049 C; 1052 B; 1057 C — 1060 A); col. 412 C: 6–14; D: 5–9 (песнопения перед чтением Евангелия); col. 413 B: 5–10; D: 1–4, 6–12; col. 416 A: 3–9; A: 15 — C: 15 (вставки в первоначальное толкование церемонии чтения Евангелия); col. 417 A: 3–5 (ектении); A: 10–15 (святоотеческие свидетельства о времени Второго пришествия); B: 5 — D: 3 (молитва об оглашенных); D: 6–12 (отпуст оглашенных); col. 420 B: 10 — C: 6 (толкование «Аллилуия» в конце херувимской песни); col. 421 C: 4 — D: 13 (= *Hippolytus. In Pr fragm.* // PG. 10. Col. 625: C — 628: C); col. 424 C: 4 — D: 13 (толкование Пс 25. 11–16 = *Athanasius Alexandrinus. Op. cit.* // PG. 27. Col. 710 C-D); col. 425 A: 1 — C: 7 (окончание «молитвы приношения», лобзание мира, Символ веры); col. 428 C: 5–7; C: 12 — D: 1, 3–9; col. 429 A: 1–7 (толкование начального диалога анафоры); col. 429 D: 8 — 432

литургии, которые были обойдены молчанием в оригинальном тексте комментария.

4) Целые главы, которые первоначально предназначались для толкования священнодействий приготовления Даров перед их перенесением на престол, были приложены к чину протесиса, совершающемуся перед началом литургии. Они были перенесены из своего первоначального места в начало комментария⁶⁰.

За некоторыми исключениями, представители типа D^a носят следующее заглавие: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Βασιλέως ἀρχιεπισκόπου*

C: 15 (объяснение песни «Свят, свят, свят...» в составе анафоры); col. 437 C: 8–11; col. 440 B: 4; C: 13 — D: 14 (толкование ряда возгласов и аккламаций анафоры).

В толковании на «Отче наш» можно выделить три слоя:

(1) Текст, включенный в издание Брайтмана: PG. 98. Col. 441 B: 1; C: 5–8; col. 441 D: 4 — 444 A: 1; col. 444 B: 1–3; C: 3–9; D: 6; col. 445 A: 12–13. Существуют веские доводы в пользу того, что этот текст является первоначальным. См. выше, с. 159, сноска 30.

(2) Текст, содержащийся в рукописях Vatican. Barberini gr. 522 и Ottobon. gr. 338. См. выше, с. 162, сноска 37, а также с. 164.

(3) Помимо слоев (1) и (2), представители типа D^a содержат следующий текст: PG. 98. Col. 441 B: 1–12; C: 8–12; col. 444 A: 1–8 (этот отрывок приводится уже в Vatican. Ottobon. gr. 338); B: 3–7; C: 9–14; col. 444 D: 6 — 445 A: 5; col. 445 A: 13 — B: 8.

Толкование на «Отче наш», опубликованное Борджиа и Красносельцевым (см. выше, с. 159, сноска 29), в издании Галланда не приводится.

Col. 445 C: 1 — D: 4 (окончание молитвы Господней и приветствие предстоятеля); col. 445 D: 9 — 448 A: 2; col. 448 A: 6 — B: 12 (интерполяция в первоначальный текст комментария: толкование аккламации *Εἰς ἅγιος*); col. 448 C: 1 — 449 A: 12 (возношение даров); col. 449 C: 13 — 452 B: 11 (толкование Пс 22. 10–12 = *Athanasius Alexandrinus*. Op. cit. 729–732); col. 453 A: 1–4; A: 13 — B: 3 (заключительное благословение и окончание трактата).

⁶⁰ PG. 98. Col. 396 B: 13 — D: 10 = *Brightman. Commentaries*, § 48; col. 400 B: 1–3; B: 5–10 = *Brightman. Commentaries*, § 53 = col. 421 D: 3–12; col. 400 B: 15 — C: 3 = *Brightman. Commentaries*, § 47 = col. 417 D: 3–12; col. 400 C: 5–7 = *Brightman. Commentaries*, § 51 = col. 424 B: 11–13; col. 400 C: 7–9 = *Brightman. Commentaries*, § 54a = col. 424 B: 13 — C: 1.

В тексте Галланда последние четыре отрывка приводятся дважды — в толковании и чина проскомидии, и великого входа.

Col. 400 C: 11–15 = *Brightman. Commentaries*, § 42a = col. 412 D: 1–5.

Первоначально эта глава относилась к каждению Евангелия. Здесь она была использована также и как толкование каждения в чине протесиса.

Καίσαρείας Καππαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικὴ (ἐκκλησιαστικὴ), ἐπίλυσις καὶ κατάστασις τῆς ἀγίας λειτουργίας (καὶ τῆς ἐκκλησίας). Это рукописи:

Ambros. gr. 380 (G. 8. sup.), 1286 г. Fol. 1^r–54^r. Некоторые интерполяции типа D^a здесь еще отсутствуют. Например, трактат о Крещении еще не вставлен в корпус произведения. В следующих списках эта вставка уже сделана:

Vatican. gr. 1277, 1315–1316 гг. Fol. 7^r–47^v;

Ambros. gr. 324 (F. 10. sup.), XIV в. Fol. 1^r–51^r;

Paris. gr. 985, XV в. Fol. 334^r–344^v. Заглавие: Λειτουργία ἐξηγημένη (написано позднейшей рукой).

Ambros. gr. 303 (E. 94. sup.), XVI в. Fol. 1^r–6^v. Эти бумажные листы представляют собой вклейку в пергаменную рукопись XIII века. Текст «Церковной Истории» неполон и обрывается на объяснении чина протесиса. *Explicit: ἐν τῷ δέιπνῳ* (PG. 98. Col. 397 B: 9).

b) *Tun D^p*.

Тип D^p представляет конечное состояние текста «Церковной Истории». К интерполяциям предыдущего типа здесь добавлены вставки из «Протеории»⁶¹. Эта конечная стадия текста содержится в следующих рукописях:

-
- ⁶¹ PG. 98. Col. 397 C 10–400 A 16 = «Протеория», § 9–10 // PG. 140. Col. 429 A: 8 — 432 A: 2;
 col. 400 D: 9 — col. 401 A: 8 = § 10 // Col. 432 A: 2–8;
 col. 401 D: 12 — col. 404 A: 14 = § 11 // Col. 432 B: 12 — C: 6;
 col. 408 A: 10 — B: 10 = § 14 // Col. 436 C: 5 — D: 12;
 col. 409 A: 3 — C: 2 = § 13 // Col. 436 A: 5 — C: 1;
 col. 409 C: 10 — D: 5 = § 15 // Col. 437 C: 8 — D: 1, а также отрывок из «Протеории», отсутствующий в PG. 140, но представленный в рукописи Vatican. gr. 1151. Fol. 79^r;
 col. 412 B: 11–13 = § 15 // Col. 437 C: 4–7;
 col. 412 C: 14–16 = § 17 // Col. 440 D: 8 — col. 441 A: 13. Эта цитата из «Протеории» уже занимает соответствующее место в таких представителях типа D^a, как Vatican. gr. 1277 и Ambrosian. gr. 324;
 col. 416 D: 1 — col. 412 A: 3 = § 17 // Col. 440 D: 8 — col. 441 A: 13;

Vatican. Barberini gr. 353. Fol. 16^r–60^v. Заглавие: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καλπαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικὴ ἐπίκλησις (sic) καὶ κατάστασις τῆς ἀγίας λειτουργίας. Лист 60^v содержит цитату из издания Димитрия Дуки: Ἐν Ρωμῇ χιλιαστῶ φ κ ς ᾽ μηνὸς ὀκτωβρίου. Δηξιώτητι Δημητρίου Δουκᾶ τοῦ Κρητός⁶². Если это указание принадлежит к оригинальному тексту рукописи, то перед нами — рукописное воспроизведение печатного текста по изданию Дуки, и тогда рукопись следует датировать временем не ранее 1526 г. За исключением одной вставки⁶³, текст по своей длине и последовательности глав соответствует тексту Галланда, представленному в «Греческой патрологии» Миня.

Oxon. Bodl. Baroc. 42, 1551 г. Fol. 81^v–134^r. Заглавие: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία⁶⁴.

Редакция, опубликованная К. Диовуниотисом, является сокращением этой финальной редакции памятника, что следует из наличия в первой отрывков из «Протеории». Данное резюме должно

col. 420 B: 9 — C: 13	= отрывок из «Протеории» отсутствующий в PG. 140, но представленный в рукописи Vatican. gr. 1151. Fol. 80 ^r ;
col. 420 D: 1 — col. 421 B: 9	= § 18 // Col. 441 A: 14 — D: 2;
col. 425 C: 7 — col. 428 B: 4	= § 20–21 // Col. 445 A: 6 — C: 15;
col. 436 A: 1 — C: 2	= § 23–24 // Col. 448 B: 10 — col. 449 A: 8;
col. 448 B: 12–15	= § 37 // Col. 464 D: 6–9;
col. 449 A: 13 — C: 13	= § 37 // Col. 464 D: 1–6; § 36 // Col. 464 B: 7–17; Vatican. gr. 1151. Fol. 90 ^v –91 ^r ;
	§ 37 // Col. 464 D: 9 — col. 465 A: 4;
col. 452 B: 12 — D: 13	= § 38 // Col. 465 A: 5–7; B: 4–17.

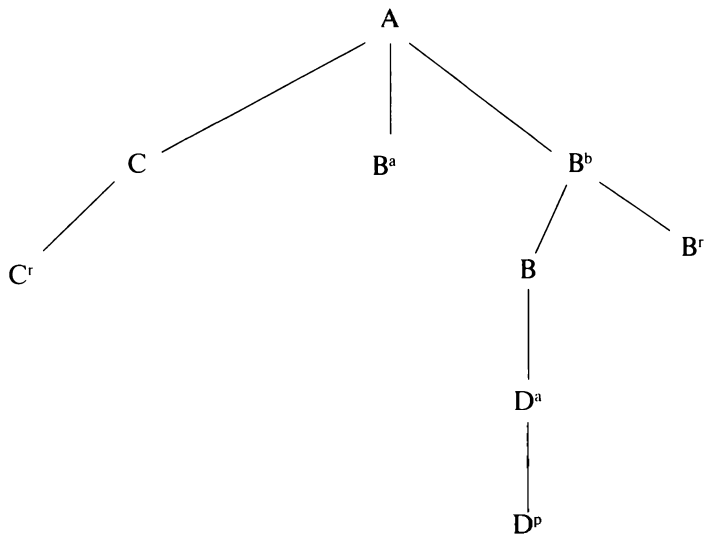
⁶² Roma. Vallicellian. gr F. 70. Fol. 147–172.

⁶³ PG. 98. Col. 433 B: 13 — D: 15 (= *Nicolaus Cabasilas*. *Explicatio Divinae liturgiae* // PG. 150. Col. 425 D — col. 428 C) — это единственная из интерполяций в тексте Галланда, которая отсутствует в Vatican. Barberini gr. 353.

⁶⁴ Фрагмент *Nicolaus Cabasilas*. *Explicatio Divinae liturgiae* // PG. 150. Col. 425 D — col. 428 C = PG. 98. Col. 433 B: 13 — D: 15 включен в текст этого источника (fol. 122^r–123^r).

было быть составлено в очень позднюю эпоху. Оно сохранилось в кодексе Национальной Афинской Библиотеки № 1408, 1700 г. Fol. 25–41 и озаглавлено как Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας Γερμανοῦ Κωνσταντινουπόλεως⁶⁵.

Итог нашего исследования истории текста «Церковной Истории» можно представить в виде следующей стеммы:



Из этой схемы ясно видны три основных этапа эволюции текста. Сначала в оригинальный текст памятника проникли отдельные интерполяции, которые способствовали формированию типов B^a и

⁶⁵ Διοβουნიώτης Κ. Ἐπιτομή τῆς ἐρμηνείας τῆς λειτουργίας τοῦ Γερμανοῦ Α' Κωνσταντινουπόλεως // Θ. 1950. Τ. 21. Σ. 258–268.

В^b. В то же время обособилась и ветвь С, характеризующаяся собственными текстуальными разночтениями. Вместе с расширениями текст претерпевал и сокращения, примерами которых являются В^r и С^r. Затем группы В^a и В^b объединились, чтобы сформировать тип В. Принимая во внимание свидетельство Анастасия Библиотекаря, можно утверждать, что текст достиг этой фазы приблизительно к концу IX века. Впоследствии многочисленные новые интерполяции значительно расширили текст типа В и привели к формированию типов D^a и D^b. Возраст соответствующих рукописей позволяет датировать образование этой пространной редакции XII–XIII веками.

Проблема авторства

Проблема авторства может быть поставлена только в отношении первоначального слоя комментария, выявленного нами в ходе исследования рукописной традиции памятника. Безусловно, последующие добавления и переделки свидетельствуют о напряженной редакторской работе, имевшей место в ряде скрипториев. Однако любая попытка точно определить место и время этой литературной деятельности потребовала бы столь кропотливого изучения рукописной традиции, что своей сложностью оно бы превысило возможности настоящей работы.

1) Свидетельство рукописной традиции.

Для начала нужно собрать свидетельства рукописной традиции и установить, каким авторам «Церковная История» приписывается в рукописях. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо снова составить перечень всех рукописных источников, поскольку, как мы уже сказали, проблемы авторства и установления первоначального текста не являются строго связанными. Здесь, помимо непосредственно доступных нам списков, мы имеем возможность расширить поле наших исследований за счет источников, известных лишь по описаниям собраний рукописей.

Наибольшее число рукописей, включая самые древние списки, называют автором «Церковной Истории» святителя Василия Великого. Вот перечень этих рукописей:

- X в. Hieros. S. Cruc. 2, μέρος ε'. Fol. 268–270 ⁶⁶.
 X–XI вв. Sinait. gr. 384. Fol. 37^r–48^r ⁶⁷.
 XI в. Vatican. Rossian. 736 (Gr. 10). Fol. 159^r–167^v.
 XII в. Vatican. Barberini gr. 522. Fol. 141^r–147^v.
 Paris. gr. 502. Fol. 174^r–186^v.
 XIII в. Hieros. Patr. 39, XII–XIII вв. Fol. 161–170 ⁶⁸.
 Karlsruhe. Ettenheimmunster 6, ок. 1200 г. Fol. 72^r–114^v ⁶⁹.
 Vatican. gr. 662. Fol. 238^r–241^v.
 Crypt. B. δ. I (562). Fol. 18^r–36^v.
 Paris. gr. 854. Fol. 26^v–34^v.
 Brit. Lib. Egerton 2707. Fol. 183^v–198.
 Ambros. gr. 380, 1286 г. Fol. 1^r–54^r.
 XIV в. Hieros. Sab. 86, XIII–XIV вв. Fol. 171^v–176 ⁷⁰.
 Vatican. gr. 1277, 1315–1316 гг. Fol. 7^r–47^v.
 Neapol. 77 (II. C. 7). Fol. 174 ff. ⁷¹
 Vatican. Barberini gr. 353. Fol. 16^r–60^v.
 Ambros. gr. 324. Fol. 1^r–51^r.
 Paris. gr. 1259 A. Fol. 190^v–199^v.
 Paris. gr. 1555 A. Fol. 167^v–178^v.
 Paris. gr. 1356. Fol. 317^r–318^r.
 Paris. gr. 1263. Fol. 15^r–16^r.
 Ambros. gr. 653. Fol. 113^v–114^v.
 Vatican. gr. 640. Fol. 27^r–28^v.

⁶⁶ Пападопуло-Керамевс А. Γεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη. Санкт-Петербург, 1897. Т. 3. С. 21. В этом обзоре рукописей «Церковной Истории» мы отсылаем к каталогам лишь в тех случаях, когда рукописи остались нам недоступны.

⁶⁷ Датировка согласно Clark W. Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai. Washington, 1952. P. 6.

⁶⁸ Пападопуло-Керамевс. Указ. соч. Т. 1. С. 118.

⁶⁹ Preisendanz K. Die Handschriften der badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. XI: Die Handschriften des Klosters Ettenheim-Munster. Karlsruhe, 1932. S. 9.

⁷⁰ Пападопуло-Керамевс. Указ. соч. Т. 2. С. 160.

⁷¹ Salvatore C. Codices graeci Reginae Bibliothecae Borbonicae. Napoli, 1826. Т. 1. P. 252.

- Berol. 311 (qu. 13). Fol. 129^r–133⁷².
Oxon. Magdalen. 10. Fol. 135^v–139^v.
XV в. Neapol. 93 (II. C. 35). Fol. 46 ff.⁷³
Brescia. Quirinian. A. IV. 3, 1449 г. Fol. 206–208⁷⁴.
Brit. Lib. Add. 34 060. Fol. 582^r–584^v.
XVI в. Vatican. Ottobon. gr. 408. Fol. 48^r–67^r.
Rom. Colleg. gr. 3. Fol. 1^r–22^v.
Venet. Nanian. gr. 228 = Marc. gr. III. 4. Fol. 435^v–437^v.⁷⁵
Ambros. gr. 303. Fol. 1^r–6^v.
Vatican. gr. 430. Fol. 151^r–153^v.
Vatican. gr. 2146. Fol. 96–106.
XVII в. Athos. Iber. 751⁷⁶.
XVIII в. Athos. Iber. 906⁷⁷.

В двух случаях святитель Василий Великий указан в качестве одного из нескольких авторов:

- Hieros. Sab. 414, XII в. Fol. 57 sq. приписывает комментарий святителю Василию и «другим святым отцам»⁷⁸, а в Paris. Coisl. 114, XIV–XV вв. Fol. 330^r–340^r под обычным для «Церковной Истории» заглавием выписана «Анонимная компиляция» (XI–XIII век), приписанная наряду с другими авторами и святителю Василию⁷⁹.

⁷² Boor C., de. Verzeichnis der griechischen Handschriften der koniglichen Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1897. Т. 2. S. 171.

⁷³ Salvatore. Op. cit. Т. 2. P. 21.

⁷⁴ Martini E. Catalogo di manuscritti graeci esistente nelle Biblioteche Italiane. Milano, 1896. Т. 1: 1. P. 249.

⁷⁵ [Mingarelli I. A.] Graeci codices manuscripti apud Nanios patricios venetos asservati. Bologna, 1784. P. 422.

⁷⁶ Lampros S. Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Cambridge, 1900. Т. 2. P. 219, № 4871.

⁷⁷ Ibid. P. 236, № 5026.

⁷⁸ Панадопулос-Керамевс. Указ. соч. Т. 2. С. 530.

⁷⁹ См. ниже, с. 258–260.

Свидетельства в пользу авторства святителя Германа Константинопольского — более поздние и встречаются реже. Выделим рукопись

Paris. Coisl. 296, XII в. Fol. 62^v–67^r,

где под заглавием: Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυθικῆ θεωρία приводится отличное от «Церковной Истории» толкование в форме вопросов-ответов⁸⁰. Этот факт атрибуции литургического толкования Герману Константинопольскому из-за его относительной древности не может быть обойден молчанием, так как в отношении собственно «Церковной Истории» аналогичная атрибуция впервые фиксируется только в рукописи XIII века, а затем — в списках XVI и последующих веков:

XIII в. Athos. Pantocr. 234⁸¹.

XVI в. Oxon. Bodl. Baroc. 42, 1551 г. Fol. 81^v–134^r.

Venet. Nanian. gr. 34 = Marc. gr. I. 41. Fol. 1–257⁸².

Vatican. Ottobon. gr. 338. Fol. 299^r–312^r.

ГИМ. Син. греч. 333. Fol. 232 ff.⁸³

XVIII в. Athen. Bibl. Nat. 1408, 1700 г. Fol. 25–41⁸⁴.

Hieros. Patr. 343⁸⁵.

Еще одна атрибуция, святителю Кириллу Иерусалимскому, также засвидетельствована лишь в сравнительно поздних и малочисленных источниках:

XIII в. Ambros. gr. 534. Fol. 274^v–384^r.

XIV в. Oxon. Bodl. Baroc. 27. Fol. 103–106⁸⁶.

⁸⁰ Издано Я. Смирновым; см.: *von Dobschutz E.* Coislianus 296 // *BZ.* 1903. Bd. 12. S. 541.

⁸¹ *Lampros.* Op. cit. P. 112, № 1268.

⁸² *[Mingarelli].* Op. cit. P. 44–45.

⁸³ *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. Москва, 1894. С. 488. В описании не приведено греческое заглавие комментария, но его русский перевод приписывает комментарий Герману.

⁸⁴ Изд.: *Δοξουβινιώτης.* Указ. соч.

⁸⁵ *Παναδοпуλο-Κεραμεως.* Указ. соч. Т. 1. С. 379.

⁸⁶ Изд.: *Milles.* Op. cit. P. 325–332.

- Vindob. Theol. gr. 196. Fol. 86^r–89^v ⁸⁷.
XV в. Hieros. Sab. 635. Fol. 247^v–253⁸⁸.
Laurent. gr. LVII. 48. Fol. 69^r–71^v.

Наконец, необходимо упомянуть те известные нам рукописи, в которых памятник не имеет атрибуции или заглавия:

- Paris. Coisl. 21, XI в. Лист 3 *recto* здесь содержит отрывок из «Церковной Истории», написанный позднейшей рукой.
XIII в. Hieros. Sab. 366. Fol. 24–25 ⁸⁹.
XIV в. Vatican. gr. 1151, XIII–XIV вв. Fol. 96^r–112^r.
Crypt. B. α. XIII (236), *pars* X. Fol. 3^r–4^v.
XV в. Vatican. Reg. gr. 46, XV–XVI вв. Fol. 48^r–52^v.
Neapol. 63 (II. B. 29), 1526 г. ⁹⁰
ГИМ. Син. греч. 327. Fol. 258–272 ⁹¹.

Итак, подавляющее число свидетельств говорит в пользу авторства святителя Василия Великого. Однако прежде чем обсудить результаты этого обзора рукописной традиции, необходимо рассмотреть другие исторические источники. Они позволят нам прояснить ситуацию и определить истинную ценность этих, в общем-то, очень скудных данных.

2) Исторические источники.

Свидетельство Анастасия Библиотекаря ценно по причине своей древности. Каролингский легат на IV Константинопольском Соборе передает нам непосредственно позицию тех представителей византийской Церкви, с которыми он часто общался во время своего пребывания в Константинополе (869–870 гг.). Анастасий, хотя и

⁸⁷ *Lambecius P., Kollarus A. F. Commentariorum de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi. Liber IV. Vindobonae, 1782. P. 412.*

⁸⁸ *Пападопуло-Керамевс. Указ. соч. Т. 2. С. 627.*

⁸⁹ Там же. С. 483–484.

⁹⁰ *Salvatore. Op. cit. P. 194–195.*

⁹¹ *Владимир (Филантропов). Указ. соч. С. 644–646. См. выше, с. 159, прим. 26.*

приписывает комментарий святителю Герману († 733 г.), делает это с существенной оговоркой:

*Sed et alia, quae hinc reverendae memoriae Germanus, ut graeci ferunt, ecclesiae Constantinopolitanae sensit antistes, ex toto transferenda duxi*⁹².

Та же оговорка присутствует и в оглавлении толкования, которому Анастасий дает такой титул:

*Item capitula historiae mysticae, ut fertur, Germani episcopi Constantinopolitani*⁹³.

Несмотря на эти оговорки, свидетельство Анастасия показывает, что, вопреки приведенным выше результатам исследования рукописной традиции, наиболее древней (по крайней мере, при современном состоянии источников) является атрибуция комментария Герману Константинопольскому.

Следующее свидетельство переносит нас в середину XI века. В начале «Протеории» (между 1054 и 1067 гг.) Николай Андидский⁹⁴ сообщает своему читателю, что толкования литургических одежд и утвари тот найдет в трактате, бывшему в хождении под именем святителя Василия Великого⁹⁵. Нет никакого сомнения, что речь идет о «Церковной Истории». Но как и Анастасий в отношении святителя Германа, Андидский епископ не берет на себя ответственность с уверенностью утверждать авторство святителя Василия. Он говорит об этом вскользь и с легкой сдержанностью тона.

Третье свидетельство датируется началом XII века. Автор, сообщивший о себе только то, что он является священником, ищет ответы на свои вопросы о целом ряде современных ему различных практик совершения чина протесиса⁹⁶. С этим он обращается

⁹² *Péridès. Traités liturgiques. P. 297.*

⁹³ *Ibid. P. 298.*

⁹⁴ Вопросы авторства и датировки «Протеории» рассмотрены ниже, с. 227–241.

⁹⁵ Εὐρόντες γὰρ περὶ τούτων ἐπ' ὀνόματι τοῦ Μεγάλου Βασιλείου ἐρμηνεῖαν τινὰ γεγραμμένην... — «Протеория», § 5 // PG. 140. Col. 424 B.

⁹⁶ *Laurent V. Le rituel de la proscomidie et le métropolitain de Crète Élie // REB. 1958. Vol. 16. P. 116–142.*

* См. также: *Бернацкий М. М., Желтов Михаил, диак.* Вопросы митрополита Или Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в нач. XII в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие и философия [Труды кафедры Литургического богословия]. М., 2005. Вып. 14. С. 23–53. — *Прим. ред.*

к Илие, митрополиту Критскому (начало XII века), предварительно поискав ответ в трех документах: синодальном постановлении патриарха Константинопольского Николая III (1084–1111) и двух литургических комментариях. Первый, «Мистагогическая История Кафолической Церкви»⁹⁷, безоговорочно приписывается святителю Василию — текст сопровождается безапелляционным утверждением: «Таковы слова святого Василия». Второй комментарий подобен первому, но содержит дополнительную главу о приготовлении евхаристического хлеба. Этот трактат носит следующее заглавие: «Мистагогическая История Кафолической Церкви Германа, архиепископа Константинопольского»⁹⁸. Выдержки из этого комментария заканчиваются следующей оценкой: «Таковы распоряжения святого Германа, если только они принадлежат ему». Задавая свой вопрос, вышеупомянутый священник не допускает даже мысли о том, что речь может идти об одном и том же произведении. Ответ митрополита Илии также предполагает, что это — два различных труда, имеющие разных авторов⁹⁹. Таким образом, описанное свидетельство одновременно атрибутирует «Церковную Историю» и святителю Василию, и святителю Герману. Авторство первого принимается совершенно безоговорочно, а второго — лишь условно.

Сопоставим утверждения исторических источников с данными рукописной традиции. Согласно мнению, зафиксированному уже в конце IX века, но никогда не принимаемому безоговорочно, «Церковная История» является творением Германа I Константинопольского. Не позднее чем с X–XI веков параллельно этой ненадежной версии засвидетельствована другая гипотеза, называющая автором трактата святителя Василия. Авторство святого Кирилла Иерусалимского — еще менее подтвержденное и позднее предположение, в пользу которого говорят лишь несколько рукописей, первая из которых восходит только к XIII веку.

Чего стоят эти разные атрибуции? Конечно, авторство святителя Кирилла Иерусалимского заслуживает наименьшего доверия. Свидетельства в его пользу — редкие и поздние. Очевидно,

⁹⁷ Ibid. P. 126–127 = *Brightman. Commentaries*, §§ 28–30: P. 263–264.

⁹⁸ Ibid. P. 128–129 = *Brightman. Commentaries*, §§ 28–30: P. 263–264 и § 31 b: P. 264, строка 22 — 265, строка 2.

⁹⁹ Ibid. P. 134.

что литургия, описанная «Церковной Историей», представляет гораздо позднюю стадию развития, чем иерусалимская литургия конца IV века, известная нам по «Паломничеству» Эгерии и «Тайноводственным словам» самого святого Кирилла¹⁰⁰. Зато качество и количество рукописных источников представляет достаточно веский довод в пользу авторства святителя Василия Великого († 379 г.). Однако и эта версия наталкивается на проблему несоответствия описанного в комментарии чина литургии IV веку: сложно поверить, что в эпоху святителя Василия, когда формуляры литургий только начинали фиксироваться, служба протесиса и пение антифонов уже составляли единое целое с Евхаристией¹⁰¹. Может быть, под именем Василия Великого скрывается какой-то другой Василий? Было бы трудно найти подходящую кандидатуру. Василий II, прозванный Малым, епископ Кесарийский между 945 и 956 годами¹⁰², кажется наиболее вероятным вариантом. Но он почти не известен как литургический автор и его кандидатура исключается свидетельством Анастасия Библиотекаря, из которого следует, что «Церковная История» была написана ранее 869–870 годов. Таким образом, речь может идти только об апокрифическом произведении, атрибуцию которого Василию Великому объяснить очень просто: в эпоху, когда зарождалась атрибуция толкования святителю Василию, литургия его имени все еще была наиболее распространенной, и в Евхологиях того времени она предваряла литургию святителя Иоанна Златоуста. Комментарий мог случайно получить это наименование, так как предполагалось, что он объясняет священнодействия литургии Василия Великого. Если же все-таки продолжить настаивать на том, что один из тех отцов, кому традиция атрибуирует «Церковную Историю», действительно был ее автором, то это мог быть только

¹⁰⁰ Мнение Милльза (*Milles. Op. cit. P. V*), повторенное Бекон (*Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 475*), о том, что «Церковная История» является свидетельством о древней палестинской — а точнее, иерусалимской — литургии, в свете современных литургических знаний не является более обоснованным.

¹⁰¹ О литургических и стилистических отличиях комментария от подлинных произведений святителя Василия см.: *Borgia. Ἐξήγησις. P. 147–150*.

¹⁰² Указанные даты не обязательно строго соответствуют началу и окончанию епископства Василия II, но лишь обозначают его достоверный период. См.: *Beck. Op. cit. P. 597*.

Герман I патриарх Константинопольский. Литургические данные комментария говорят в пользу этой гипотезы.

3) Литургические данные.

Содержащееся в «Церковной Истории» описание обрядов протесиса (πρόθεσις — «предложение», проскомидия) является хронологическим репером, позволяющим определить — по крайней мере, приблизительно — дату написания комментария. Первоначальная редакция комментария описывает чин протесиса так:

Хлеб предложения, то есть тот, который очищен, являет *преизобильное богатство милости Божией* (Еф 2. 7; Рим 2. 4), поскольку Сын Божий стал человеком и принес Себя в жертву, как Жертву и приношение, во искупление и умиловление за *жизнь* и спасение *мира* (Ин 6. 51). Он воспринял всю полноту человеческой природы, кроме греха, и принес Себя, как начаток и лучшее всесожжение Богу и Отцу за человеческий род, согласно сказанному: «*Я — хлеб, сошедший с небес*» (Ин 6. 51), и «*Ядущий хлеб сей жив будет вовек*» (Ин 6. 54). Пророк Иеремия сказал об этом [хлебе]: «*Придите, вложим древо в Его хлеб*» (Иер 11. 19), называя 'древом' Крест, к которому было пригвождено Его тело.

Изъятие же копием [Агнца из просфоры] означает: «*Как овца веден был Он на заклание и как агнец, пред стригущим Его безгласен*» (Ис 53. 7).

Вино и вода — <это кровь и вода, истекшие из Его ребра, как > говорит пророк: «*Хлеб будет дан Ему, и вода Его — питье*» (Ис 33. 16). Это копие — вместо копыя, прободшего Христа на Кресте.

Хлеб и чаша служат в подражание, подлинно и истинно. Тайной вечере, за которой Христос взял хлеб и вино и сказал: «*Придите, ядите и пейте все. Это — Тело Мое и Кровь*» (ср.: Мф 26. 26–28), показывая, что Он сделал нас причастниками Своих и смерти, и Воскресения, и славы¹⁰³.

Описанный здесь чин протесиса является очень простым и находится практически в зачаточном состоянии. Он ограничивается надрезанием хлеба и смешиванием вина и воды. Возможно, первое сопровождалось стихом Ис 53. 7. Кроме того, комментарий

¹⁰³ *Brightman. Commentaries*, §§ 28, 29, 31 a, 30: P. 263–264 = *Borgia*. Ἐξήγησις, §§ 20–22: P. 124, строка 1 — 225, строка 6 = PG. 98. Col. 397 A: 1 — B: 4; B: 11 — C: 10. О первоначальном последовании чина протесиса см.: *Mandalà P. M. La protesita della liturgia nel rito bizantino-greco*. Grottaferrata, 1935. P. 98–102.

упоминает вторую подготовку Даров, «проскомидию» (προσκομιδή — «приношение»), совершающуюся в сосудохранильнице непосредственно перед великим входом¹⁰⁴.

Помимо «Церковной Истории», приготовление Даров в начале литургии засвидетельствовано также в Евхологии Vatican. Barberini gr. 336, кон. VIII в. На ту же практику намекают некоторые авторы конца VIII — начала IX века.

Кодекс Vatican. Barberini gr. 336 датируется приблизительно 800 годом¹⁰⁵, но очевидно, что он описывает более древнюю литургическую традицию. Оба константинопольских чина полной литургии открываются здесь молитвой протесиса. Формуляр литургии святителя Василия Великого уточняет, что священник читает эту молитву в сосудохранильнице, полагая хлеб на дискос. В молитве из другого литургийного формуляра, который с течением времени был приписан святителю Иоанну Златоусту, проводится сравнение между хлебом предложения и Агнцем, принесенным в жертву за жизнь мира. Это сравнение получает полноту значения, если предположить, что молитва сопровождалась надрезанием хлеба или следовала за ним. Вместе с тем существует прямая общность идей между двумя молитвами протесиса и отрывком из «Церковной Истории», где объясняется этот обряд. Общие темы: хлеб, сшедший с небес; Христос, давший Себя во искупление грехов; Агнец, закланный за жизнь мира¹⁰⁶. Первоначальная редакция «Церковной Истории» и

¹⁰⁴ *Brightman. Commentaries*, § 48: P. 389 = PG. 98. Col. 396 B: 13. В *Borgia. Ἐξήγησις*, § 36: P. 290 на месте ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ стоит ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ.

¹⁰⁵ *Wilmart A. La bénédiction romaine du lait et du miel dans l'eucologe Barberini* // RB. 1933. Vol. 45. P. 16.

¹⁰⁶ Молитва протесиса из формуляра литургии святителя Василия (*Brightman. Liturgies*. P. 309–310) присутствует также в греческой литургии святого Иакова (см. издание Мерсье — *Patrologia orientalis*. Т. 26, fasc. 2. P. 180), но после великого входа. Вот представленные друг напротив друга параллельные места из «Церковной Истории» и двух молитв протесиса, из литургийных формуляров святителя Иоанна Златоуста и святителя Василия Великого (следует отметить, что в константинопольской традиции две молитвы совпадали, тогда как особая молитва протесиса литургии свт. Иоанна Златоуста из Евхология Vatican. Barberini gr. 336 принадлежит к неконстантинопольской традиции. — *Ped.*):

«Церковная История» (*Brightman. Commentaries*, § 28: P. 263):

...προέθηγε προσφορὰν τὸ σῶμα αὐτοῦ...

ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς...

Евхологий Vatican. Barberini gr. 336 переносят нас к истокам службы протесиса.

Когда возник этот чин? «Толкование на литургию Преждеосвященных Даров», сохранившееся под именем преподобного Феодора Студита (759–826 гг.) говорит о протесисе как о чине, уже прочно вошедшем в обиход¹⁰⁷. Однако достоверность этого документа сомнительна. Рассмотрим более надежные свидетельства. Несомненно подлинные «Семь глав против иконоборцев», созданные преподобным Феодором Студитом около 820 года, упоминают «священное копие», которое является антитипом копья, пронзившего ребро Христа на Кресте¹⁰⁸. За несколько лет до этого патриарх Никифор (806–815) запретил крестообразно осенять чашу во время подготовительной молитвы в сосудохранильнице¹⁰⁹. Этот запрет свидетельствует о существовании противоположной ему практики. «Историческое слово» преподобного Григория Декаполита, составленное также около 820 года, содержит тонкий намек на чин протесиса¹¹⁰. Итак, все эти свидетельства единодушно подтверждают, что к началу IX века протесис уже был традиционным чином, прочно укорененным в практике. Таким образом, его появление можно датировать серединой или даже началом VIII века.

Ibid. P. 264, строка 2:

Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς [Ин 6. 51]

Молитва протесиса из чина литургии святителя Иоанна Златоуста (*Brightman*. Liturgies. P. 309 b, строки 8–10):

...ὁ προθεῖς ἐαυτὸν ἄμυν ἄμωμον
ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς...

Молитва протесиса из чина литургии святителя Василия Великого (Ibid. P. 309 a, строки 8–10):

...ὁ Θεὸς ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον ...ἐξαλοστείλας...

¹⁰⁷ PG. 99. Col. 1689 C: Καὶ ἡ τελεία προσκομιδὴ ἐν τῇ ἀρχῇ γίνεται. Впрочем, есть вероятность того, что этот отрывок не принадлежит к первоначальному тексту и является интерполяцией. См.: *Hanssens M*. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. Roma. 1930. T. 2. P. 22.

¹⁰⁸ PG. 99. Col. 489 B.

¹⁰⁹ *Mansi I. D*. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Venetia, 1769. T. 14. P. 125 = PG. 100. Col. 856 C: οὐ χρῆ σφραγίδα ποιεῖν ἐν τῇ εὐχῇ τοῦ σκευοφυλαχείου ἐπὶ τὸ ἅγιον ποτήριον.

¹¹⁰ PG. 100. Col. 1201 C — 1203 C.

Из этого следует, что принадлежность «Церковной Истории» Герману I († 733 г.) оказывается вполне возможной. Это — единственная из известных из рукописной традиции и исторических источников атрибуция, которая может быть принята.

4) Сопоставительный анализ лексики и стиля.

Возможно ли перейти от вероятности к достоверности? Сопоставительный анализ лексики и литературного стиля «Церковной Истории», с одной стороны, и подлинных творений святителя Германа — с другой, должно предоставить, по крайней мере, некоторые детали, свидетельствующие за или против авторства Германа I.

Сам по себе этот метод весьма сложен. Для того, чтобы что-либо доказать, примеры должны быть многочисленны. Но слишком широкая выборка примеров создает риск того, что среди них потеряются те особенности языка автора, которые единственно и являются доказательными. В случае святителя Германа возникает еще одна специфическая сложность: его литературное наследие еще не полностью отделено от творений Германа II. В позднейших рукописях, созданных уже после патриаршества Германа II († 1240 г.), одни и те же гомилии приписываются то одному, то другому. Перечислим те из писем и проповедей, принадлежность которых Герману I совершенно достоверна:

Три догматических послания (далее — *Ер. I, II, III*)¹¹¹, защищающих почитание святых икон. Отсылки к точным историческим обстоятельствам свидетельствует о бесспорном авторстве Германа I.

Гомилия I на Введение Пресвятой Богородицы во Храм (далее — *Pres. I*)¹¹². Гомилиарий Vatican. gr. 455, IX–X вв. указывает эту проповедь в качестве богослужебного чтения на праздник Введения Пресвятой Богородицы во Храм (21 ноября)¹¹³. Таким образом, эта гомилия значительно предваряет время Германа II.

¹¹¹ PG. 98. Col. 156–161, 161–164, 164–188.

¹¹² PG. 98. Col. 292–309.

¹¹³ Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. T. 2. P. 118.

Гомилия II на Введение Пресвятой Богородицы во Храм (далее — *Pres. II*)¹¹⁴ имеет богатую рукописную традицию, предшествующую Герману II¹¹⁵.

Гомилия I на Успение Пресвятой Богородицы (далее — *Dorm. I*)¹¹⁶. Кодекс Augiensis 80, X в., содержащий различные переведенные с греческого языка тексты, посвященные Божией Матери, включает в свой состав латинский перевод этой гомилии, а также большую часть следующей¹¹⁷. Многочисленны и греческие рукописи с текстом этой гомилии, включая весьма древние¹¹⁸.

Гомилия II на Успение (далее — *Dorm. II*)¹¹⁹. С литературной точки зрения эта проповедь находится в единстве с предыдущей гомилией. Некоторые рукописи объединяют обе части под единым заглавием¹²⁰. Кроме того, уже Косма Веститор (вторая половина VIII века) делает существенные выписки из этой проповеди¹²¹.

Гомилия III на Успение (далее — *Dorm. III*)¹²² имеет древнюю рукописную традицию¹²³. I и IV речи Космы Веститора также содержат ряд заимствований из этой проповеди¹²⁴.

¹¹⁴ PG. 98. Col. 309–320.

¹¹⁵ Упомянем наиболее древние списки: Escorial. gr. Ф. III. 20 (236), IX в.; Vatican. gr. 455 IX–X вв.; ГИМ. Син. гр. 215, IX–X вв.; Paris. gr. 1539, X в. См.: Ehrhard. Op. cit. T. 2. S. 4, 118, 7; t. 1. S. 499.

¹¹⁶ PG. 98. Col. 340–348.

¹¹⁷ Wenger A. L'assomption de la sainte Vierge dans la tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle. Paris, 1950. P. 149–150.

¹¹⁸ Рукопись Paris. gr. 1470 датируется 890 годом; см.: Ehrhard. Op. cit. T. 1. S. 265. О сведениях относительно других источников см.: Ibid. T. 1. S. 677, 334; t. 2. S. 9, 101, 117 и т. д. К этому можно прибавить свидетельство Михаила Глики (XII в.); см.: Jugie M. Les homélies de saint Germain de Constantinople sur la dormition de la Sainte Vierge // EO. 1913. Vol. 16. P. 220–221.

¹¹⁹ PG. 98. Col. 348–357.

¹²⁰ Vatican. gr. 455, IX–X вв.; Vindob. hist. gr. 96, XIII–XIV вв. См.: Ehrhard. Op. cit. T. 2. S. 117, 199. Другие рукописи: Ibid. T. 1. S. 167, 684; t. 2. S. 101.

¹²¹ Wenger. Op. cit. P. 157–158.

¹²² PG. 98. Col. 360–372.

¹²³ Escorial. gr. 236, IX в.; Paris gr. 1447, X в.; Oxon. Bodl. Bar. 199, X в.; см.: Ehrhard. Op. cit. T. 2. S. 6; t. 1. S. 269; t. 2. P. 101 и т.д.

¹²⁴ Wenger. Op. cit. P. 155–157, 167.

Гомилия на Положение пояса Божией Матери (далее — *Zon.*)¹²⁵.

Рукописная традиция восходит ко времени, предшествующему эпохе Германа II¹²⁶.

Гомилия на освобождение Константинополя (далее — *del.*)¹²⁷.

Содержание этой гомилии свидетельствует в пользу Германа I. (*Прим. ред.*: к настоящему времени принадлежность этого текста святителю Герману I Константинопольскому вновь поставлена под сомнение¹²⁸).

Этот список не претендует на полноту и никаким образом не является окончательным в исключении тех произведений, которые приписаны Герману I, но подлинность которых сомнительна или только вероятна. Его цель — гарантировать обоснованность подборки тех слов и выражений, которые мы укажем среди произведений святителя Германа при проведении сопоставительного анализа.

Прежде чем приступить к сопоставительному анализу словаря и стиля, необходимо обозначить его рамки. При решении вопроса о принадлежности спорного произведения какому-либо автору нельзя пренебрегать доказательствами, полученными и подкрепленными в ходе прилежного и неоднократного чтения как самого этого произведения, так и безусловно подлинных. Многократное чтение «Церковной Истории» (далее — *hist. eccl.*)¹²⁹ и подлинных творений святителя Германа привело нас к убеждению, что оба эти произведения принадлежат одному и тому же автору.

Однако мы должны признать, что «Церковная История» и произведения святителя Германа не предоставляют по-настоящему характерных примеров. Наше убеждение в принадлежности «Церковной Истории» святителю Герману основывается скорее на

¹²⁵ PG. 98. Col. 372–384.

¹²⁶ Vatican. gr. 1671, X в.; Paris. gr. 1194, X в., и 1453, XI в.; см.: *Ehrhard*. Op. cit. T. 1. S. 275–276; t. 2. S. 198; t. 1. P. 369.

¹²⁷ Изд.: *Grumel V*. Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople // REB. 1958. Vol. 16. P. 191–199. Об авторстве Германа I см.: *Ibid.* P. 187.

¹²⁸ См.: *Speck P*. Klassizismus im achten Jahrhundert? // REB. 1986. Vol. 44. P. 209–227.

¹²⁹ В нашем филологическом сопоставлении мы цитируем «Церковную Историю» по изданию Брайтмана, которое с точки зрения текстологии является наиболее обоснованным.

совпадении множества деталей, которые сами по себе не имеют большого веса, но впечатляют своим числом. Решающее доказательство может быть получено только в результате составления лексики «Церковной Истории» и творений святителя Германа. Это позволило бы провести широкое сравнительное исследование. Такой проект, как мы можем с легкостью признаться, превышает возможности этой работы. Он бы мог быть осуществлен в рамках критического издания комментария. Здесь же мы ограничимся тем, что приведем несколько наиболее ярких примеров.

Мы начнем наше филологическое исследование с рассмотрения адвербиальных выражений, которые указывают на идентичные грамматические конструкции и интеллектуальные схемы. Затем мы сравним часто используемые имена существительные и прилагательные, некоторые тождественные или похожие выражения, библейские заимствования. Наконец, мы отметим некоторые общие темы.

а) наречия и адвербиальные выражения

Исследуя гомиетику патриарха Германа I, Й. Лист установил, что святитель часто использует конструкцию *ὡς ἀληθῶς*, чтобы придать своим утверждениям больше веса. Таким образом, это выражение становится эмфатическим¹³⁰. Например:

Pres. II: Μακάριος γὰρ ὡς ἀληθῶς (PG. 98. Col. 317 C).

Dorm. III: Εὐφροσύνη γὰρ ὡς ἀληθῶς (Ibid. Col. 360 B).

del., § 7: ἡ τῆ δόξη τοῦ Θεοῦ ὡς ἀληθῶς καὶ ἀκαταλήπτου μυστηρίου ὑπουργήσασα... (Grumel. Homélie... P. 193).

Ep. I: Καὶ γὰρ ὡς κυρίως καὶ ἀληθῶς Μητέρα Θεοῦ... (PG. 98. Col. 160 A).

Это выражение с той же эмфатической нотой обнаруживается и в «Церковной Истории»:

hist. eccl.: Ἔστι δὲ ὡς ἀληθῶς καὶ εἰς τὸ ἅγιον μῆμα... (Brightman. Commentaries. P. 259, строка 26).

hist. eccl.: Ὁ ἄρτος δὲ καὶ τὸ ποτήριον ἐστι κυρίως καὶ ἀληθῶς... (Ibid. P. 264, строка 14).

Говоря о непрерывном служении, которое ангелы и люди должны совершать Богу, святитель Герман и автор «Церковной Истории», как правило, используют адвербиальное выражение: *διὰ παντός*:

¹³⁰ List J. Studien zur Homiletik Germanos I von Konstantinopel und seiner Zeit. Αθήναι, 1939. Σ. 89.

hist. eccl.: λατρεύοντες τῷ Κυρίῳ διαπαντός... (*Brightman. Commentaries. P. 259, строка 10*).

Ep. III: διὰ παντός τὴν αἶνεσιν αὐτοῦ... ἐν τῷ στόματι ἔχοντες... (PG. 98. Col. 184 A).

del., § 9: ᾠδαὶ διὰ παντός σπουδαζέσθωσαν... (*Grumel. Homélie... P. 193*).

Наречие ὅθεν постоянно используется в значении следствия в качестве частицы связи в начале фразы или высказывания:

hist. eccl.: Ὅθεν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα... (*Brightman. Commentaries. P. 395, строка 16*).

ὅθεν γενόμενοι θεῶν μυστηρίων αὐτόπται... (*Ibid. P. 395, строка 21*).

ὅθεν καὶ τὴν θεῖαν φωτοφάνειαν... (*Ibid. P. 395, строка 29*).

См. также: *Brightman. Commentaries. P. 396, строки 12 17, 24. Ср.:*

Dorm. I: ὅθεν τὴν ἐκ σοῦ σωματικὴν τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ πρόδον καινοποιησάμενος... (PG. 98. Col. 341 C).

Dorm. II: Ὅθεν ὁ θλιβόμενος εὐλόγως πρὸς σὲ καταφεύγει (*Ibid. Col. 352 A*).

Другие примеры: *Dorm. II* (*Ibid. Col. 352 B, 357 A*); *Zon.* (*Ibid. Col. 380 C, 381 A-B*).

Другой характерной чертой стиля автора «Церковной Истории» и святителя Германа является частое использование объяснительных сопоставлений, которые связываются между собой частицами ἦτοι, τούτέστι, ἦγουν. С обеих сторон слово ἦτοι используется только для сопоставления отдельных слов (существительных, прилагательных или глаголов):

hist. eccl.: Ἅγιος ὁ Θεός, ἦτοι ὁ Πατήρ... (*Brightman. Commentaries. P. 266, строка 16*).

Κύριος ἦτοι ἡ Σοφία... (*Ibid. P. 391, строка 16*).

γενηθῆναι ἦτοι μεταποιηθῆναι... (*Ibid. P. 395, строка 16*).

Pres. I: εἴ τις ἄλλος... ἦτοι... ἐπίλοιπος... (PG. 98. Col. 297 D).

ἐν τῇ τοῦ Κυρίου αὐλῇ ἦτοι τῷ αὐτοῦ ναῶ... (*Ibid. Col. 305 C*).

... τῆς θέρμης ἦτοι τῆς διοικητικῆς προνοίας... (*Ibid. Col. 308 A*).

τὸν γλυκασμὸν ἦτοι Χριστὸν τὸ μάννα... (*Ibid. Col. 308 C*).

Частица τούτέστι объединяет наиболее важные члены предложения:

hist. eccl.: ἡ στολή τοῦ ἱερέως ἐστὶ κατὰ τὸν ποδὴρη Ἀαρών, *τουτέστιν* ἱμάτιον ὃ ἐστὶν ἱερατικόν... (*Brightman. Commentaries. P. 261, строка 8; см. также: Ibid. P. 267, строка 2; 394, строка 7; 395, строка 10).*

Ep. III ἢ τε τῆς αἰνέσεως θυσία... *τουτέστιν* ὁ τῶν χειλέων καρπὸς ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (PG. 98. Col. 177 C). Другие отрывки: *Ep. I* (Ibid. Col. 157 A); *Ep. III* (Ibid. Col. 177 B, D); *Dorm. I* (Ibid. Col. 344 B; 348 B); *Dorm. III* (Ibid. Col. 364 D); *del.*, § 19 (*Grumel. Homélie... P. 196).*

Союз ἤγουν имеет более неопределенное значение:

hist. eccl.: ὁ ἄρτος τῆς προθέσεως... *ἤγουν* ἀποκαθαιρόμενος... (*Brightman. Commentaries. P. 263, строка 21; см. также: Ibid. P. 265, строка 7).*

Ep. III: ὡς συζητοῦσα... *ἤγουν* ἐρωτῶσα... (PG. 98. Col. 165 C). Другие отрывки: *Ep. I* (Ibid. Col. 156 C); *Ep. III* (Ibid. Col. 169 B; 172 B; 177 D; 180 C; 181 A); *del.*, § 2, 18 (*Grumel. Homélie... P. 191, 196).*

Антитеза является обычным стиливым приемом святителя Германа. Она выражается оборотом οὐ (μή)... ἀλλά, например:

Pres. I: ... οὐ χειρὶ γραφησόμενος, ἀλλά πνεύματι χρυσωθισόμενος... (PG. 98. Col. 293 B).

Ср.: *Ep. I* (Ibid. Col. 157 C; 160 B; 161 B); *Ep. II* (Ibid. Col. 164 B); *Ep. III* (Ibid. Col. 165 C; 168 B) и т. д.; *Pres. I* (Ibid. Col. 296 A); *Pres. II* (Ibid. Col. 313 B-C; 320 B); *Dorm. I* (Ibid. Col. 341 A-B; 345 B-C; 348 B); *Dorm. II* (Ibid. Col. 357 D); *Dorm. III* (Ibid. Col. 360 D; 364 A; 365 C-D; 369 D); *Zon.* (Ibid. Col. 373 A, C; 376 C; 380 A); *del.*, § 6, 8, 11 (*Grumel. Homélie... P. 192, 193, 194*) и т. д.¹³¹

«Церковная История» также содержит определенное количество подобных случаев:

260, 14: τὸ μὴ ἀποκαρδοκεῖν ἡμᾶς ἀλλὰ πάλιν τὸν ἐν Ἐδέμ παράδεισον... ἀπολαμβάνειν... (*Brightman. Commentaries. P. 260, строка 14; ср.: Ibid. P. 261, строки 2–3; 265, строка 23; 392, строка 24; 393, строки 19–20; 396, строка 14).*

¹³¹ О роли наречия ἀλλά в творениях святителя Германа см.: *List. Op. cit. Σ. 33, 42, 47, 49, 58.*

Сами по себе эти адвербиальные выражения являются мало-значимыми, но их постоянное использование свидетельствует об идентичных грамматических конструкциях и, следовательно, общих интеллектуальных схемах. Продолжение анализа подтверждает это первое впечатление.

б) Часто используемые существительные и прилагательные

Как в «Церковной Истории», так и в подлинных творениях святителя Германа мы встречаем термины ἱστορία, ἱστορέω в связи с почитанием святых икон:

hist. eccl.: διὰ... τῆς τῶν ῥηιδίων σεραφικῶν ἀλεικονισμάτων ἱστορίας (*Brightman. Commentaries. P. 390, строка 19*).

Ep. I: τῆς ἁγίας Θεοτόκου...τὴν ὁμοίωσιν ἀνιστοροῦμεν (*PG. 98. Col. 157 D*).

Ep. III: τὰς εἰκόνας... ἱστορήκεν (*Ibid. Col. 188 A*).

Однако данные термины приобретают это значение только в текстах эпохи иконоборческих споров¹³². Таким образом, присутствие слова ἱστορία, приложенного к иконам, помещает «Церковную Историю» в такой исторический и богословский контекст, который с большой степенью вероятности допускает авторство святителя Германа.

Этому же понятийному ряду принадлежит необычное соответствие между лексикой святителя Германа в «Догматических посланиях о святых иконах», использованной для обозначения отношения икон к их архетипам, с одной стороны, и терминологией, которая используется в «Церковной Истории» для того, чтобы показать соответствие священнодействий обозначаемым ими реалиям, с другой стороны:

θεωρία: *Ep. III* (*PG. 98. Col. 173 A-B*; трижды);

θεωρέω: *hist. eccl.* (*Brightman. Commentaries. P. 390, строка 26; 392, строка 25; 396, строка 20*).

μίμησις: *Ep. I* (*PG. 98. Col. 160 B*); *Ep. III* (*Ibid. Col. 172 D*); *hist. eccl.* (*Brightman. Commentaries. P. 261, строка 24; 264, строка 14; 391, строка 9*).

δείκνυμι: *Ep. III* (*PG. 98. Col. 173 C; 176 C; 188 B*); *hist. eccl.* (*Brightman. Commentaries. P. 259, строка 16*);

¹³² См. ниже, с. 210–211, прим. 184.

261, строка 19; 265, строка 15; 397, строка 19; 389, строки 13, 27).

(προ-)

τυλόω: *Ep. III* (PG. 98. Col. 173 C; 176 C);
hist. eccl. (*Brightman. Commentaries. P. 257*, строка 14;
258, строка 15; 259, строка 1; 390, строка 2).

δηλόω: *Ep. III* (PG. 98. Col. 188 B);
hist. eccl. (*Brightman. Commentaries. P. 259*, строка 24;
265, строка 7).

Сходное сопоставление можно проделать на материале прилагательных, выражающих «духовный» характер церковных или эсхатологических реалий. В «Церковной Истории», как и в подлинных произведениях святителя Германа, обычное прилагательное *νοητός* всегда имеет типологический смысл: оно обозначает реалии Нового Завета, в которых осуществились прообразы Ветхого Завета:

hist. eccl.: τὸν νοητὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης Χριστόν (*Brightman. Commentaries. P. 260*, строка 8).

τὸν νοητὸν ἥλιον Χριστόν (*Ibid. P. 391*, строка 17).

τὸν θεῖον καὶ νοητὸν ἄνθρακα Χριστόν (*Ibid. P. 261*, строка 26).

Pres. I: τὴν νοητὴν πύλην τοῦ Ἐμμανουὴλ Θεοῦ...Μαριὰμ (PG. 98. Col. 300 A).

τῆς νέας διαθήκης νοητοῦ ναοῦ (*Ibid. Col. 301 B*).

νοητὴν τε καὶ θεῖαν κιβωτόν (*Ibid. Col. 301 C*).

ἡ παστάς τοῦ νοητοῦ νυμφίου (*Ibid. Col. 305 C*).

τὸν τοῦ νοητοῦ κατακλυσμοῦ λυτῆρα (*Ibid. Col. 308 B*).

Zon. αὕτη νοητὴ Σιών (*Ibid. Col. 373 A*).

При этом устоявшееся в творениях святителя Германа и в «Церковной Истории», тексте VIII века, значение этого прилагательного сильно отличается от значения того же слова в «Трех словах против порицающих иконы», созданных преподобным Иоанном Дамаскиным в период между 726 и 730 годами:

imag. I;

imag. III: ἐπι τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας (PG. 94. Col. 1241 A; 1341 A) — это выражение вдохновлено Псевдо-Дионисием (EH. III. 3. 12 // PG. 3. Col. 441 D);

imag. III: ἀσώματον καὶ νοητὴν τινα θεωρίαν (PG. 94. Col. 1344 B);

imag. III: νοητοὶ γὰρ ὄντες, ἐν νοητοῖς τόποις, νοητῶς παρεῖναι (*Ibid. Col. 1344 B*).

Здесь прилагательное νοητός встречается гораздо реже и в целом обозначает «духовное» в его противоположности «материальному»¹³³. Хотя этот пример и относится к стандартному термину святоотеческой экзегезы, он все же говорит, по принципу «от противного», что «Церковная История» и гомилии святителя Германа вышли из-под пера одного и того же автора.

Прилагательное νοερός позволяет произвести аналогичное сравнение. В «Церковной Истории» и в творениях святителя Германа при помощи слова νοερός выражается соответствие, существующее между земной и небесной Церковью:

- hist. eccl.:* τὸ ἐπουράνιον καὶ νοερὸν θυσιαστήριον (*Brightman. Commentaries. P. 259, строка 7).*
 τὰς νοεράς καὶ λογικὰς ἱεραρχίας (*Ibid. P. 259, строка 8).*
 τῶν νοερῶν οὐρανίων λειτουργῶν (*Ibid. P. 261, строка 22).*
 τὸν νοερὸν ἄνθρωπον Χριστόν (*Ibid. P. 394, строка 23).*
 τὰς νοεράς καὶ ἀγγελικὰς στρατιάς (*Ibid. P. 396, строка 27).*
Ep. I: ... ἡ λατρεία ἡμῶν... προσάγεται παρὰ τε τῶν ἐν οὐρανοῖς ἁγίων καὶ νοερῶν ἄσωμάτων δυνάμεων... (*PG. 98. Col. 156 D).*

У преподобного Иоанна Дамаскина термин νοερός выражает, напротив, духовность созерцательного умозрения:

- imag. III:* οὐ γὰρ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νοεροῖς ἐωρῶντο τοῖς προφήταις... (*PG. 94. Col. 1344 C).*

или же духовность души:

- Hom. I. De Dorm.:* ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ (*SC. 80. P. 86, строка 14; ср.: P. 102, строка 27 и разночтения к р. 106, строка 20).*

С другой стороны, термин φύραμα часто встречается у святителя Германа и в «Церковной Истории», обозначая человеческую природу, происшедшую от Адама и воспринятую Христом:

- hist. eccl.:* ἀναλαβὼν μὲν τὸ φύραμα ὅλον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως... (*Brightman. Commentaries. P. 263, строка 25).*

¹³³ См.: *Studer B. Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus. Ettlal. 1956. S. 85–90.* В гомилиях Дамаскина о Рождестве и Успении (изд.: *SC. 80*) прилагательное νοητός действительно имеет двойное значение: духовное здесь, с одной стороны, противопоставляется символическому (р. 52, строка 14; р. 68, строка 9; р. 102, строка 3; р. 180, строка 20), но и, с другой стороны, — материальному (р. 126, строка 23; р. 140, строка 25). Однако важно заметить, что последнее значение отсутствует в творениях святителя Германа и в «Церковной Истории».

...ἀνέλαβε... τὸ ἀρχαῖον κώδιον τοῦ ἀδαμιαίου *φύραματος*...
(Ibid. P. 265, строки 19–20).

...τὸ ὠμοφόριον, ὃ ἐστὶ τὸ ἀδαμιαῖον *φύραμα*... (Ibid. P. 266,
строка 31).

Ep. I: ...γυνή... οὐκ ἄλλοτρία τοῦ ἡμετέρου *φύραματος* γενομένη...
(PG. 98. Col. 160 A).

Dorm. I: ...ὡς ἀνθρώπινον ὑποδέξασθαι τὸ ἴδιον *φύραμα*...
(Ibid. Col. 357 D).

Повторение одних и тех же терминов, всякий раз с одним и тем же точным и тождественным значением, составляет дополнительный аргумент в пользу единого авторства.

в) Тождественные или сходные выражения

Помимо использования часто встречающихся существительных и прилагательных, «Церковная История» и подлинные произведения святителя Германа совпадают в употреблении некоторых тождественных или сходных выражений. Перечислим наиболее характерные из них.

Божия Мать, принявшая в Себя Христа, именуется «духовной трапезой» (или «духовным престолом» — *τραπέζη λογική*¹³⁴):

hist. eccl.: ... τιθεῖς ἐν *τραπέζῃ λογικῇ* ἀνθρώπων λογικῶν...
(*Brightman. Commentaries. P. 265, строка 22*).

Pres. I: ... ἐν συμβόλοις πλείοσι λέλεκται *τράπεζαν* κεχρηματικέναι σε *λογικωτάτην*... (PG. 98. Col. 304 A).

И там, и тут слово «церковь» сочетается с библейским выражением «дом Божий»:

hist. eccl.: Ἐκκλησία ἐστὶ *ναὸς Θεοῦ* (1 Кор 3. 16) (*Brightman. Commentaries. P. 257, строка 5*).

Ep. III: συγκατάθεσις *ναῶ Θεοῦ* (2 Кор 6. 16), ἦγουν τῇ αὐτοῦ Ἐκκλησίᾳ... (PG. 98. Col. 177 D).

И в литургическом трактате, и у святителя Германа церковь, понимаемая как место, где совершается богослужение, называется «небом на земле»:

¹³⁴ Прилагательное *λογικῇ* из процитированного ниже фрагмента, поставленное Брайтманом в скобки, принадлежит к первоначальному тексту трактата: *Borgia. Ἐξήγησις. P. 226, строка 35; PG. 98. Col. 405 D: 11.*

hist. eccl.: Ἐκκλησία ἐστὶν ἐπίγειος οὐρανός... (*Brightman. Commentaries. P. 257, строка 11*).

Dorm. II: ...τὰς ἐκκλησίας τὰς σὰς, ὡς ἐπιγείους οὐρανοῦς... (PG. 98. Col. 356 B).

Zon.: ...ἐν αὐτῷ (ναῶ) ἐστῶτες, ἐν οὐρανῷ ἐστάναι νομίζομεν. (PG. 98. Col. 381 B).

В данном случае показательным вновь оказывается сравнение с преподобным Иоанном Дамаскиным, который в своей Третьей гомилии на Успение использует выражение οὐρανός ἐπίγειος в отношении церкви, а не Божией Матери (SC. 80. P. 180).

Автор «Церковной Истории» и святитель Герман имеют ярко выраженную любовь к аллегорическому толкованию еврейских слов¹³⁵. Один из них, ὡσαννά, одинаково истолкован как в комментарии, так и в гомилии святителя Германа:

hist. eccl.: «ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις»... τὸ ὡσαννά ἐστὶ σῶσον δὴ... (*Brightman. Commentaries. P. 394, строки 8–9*).

Dorm. III: «ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις»· τουτέστι σῶσον δὴ ὁ ἐν ὑψίστοις. Τὸ γὰρ ὡσαννά παρ' Ἑβραίοις σῶσον δὴ μεθερμηνεύεται. (PG. 98. Col. 364 D).

г) Частые цитаты из Библии

Анализ того, какие библейские цитаты встречаются чаще всего, также свидетельствует о сходстве между «Церковной Историей» и творениями святителя Германа.

Прежде всего, если библейский текст содержит слово ὁ Θεός, автор комментария и святитель Герман непременно добавляют καὶ Πατήρ:

hist. eccl.: προσήγαγε τῷ Θεῷ (1 Петр 3. 18) καὶ Πατρί (*Brightman. Commentaries. P. 258, строка 27*).

προσήγαγεν αὐτὸ τῷ Θεῷ (1 Петр 3. 18) καὶ Πατρί (Ibid. P. 267, строка 1).

προσενεχθεῖς... τῷ Θεῷ (Евр 9. 14) καὶ Πατρί (Ibid. P. 264, строка 1).

Ep. III: ... ἢ τε τῆς αἰνέσεως θυσία, ἦν διὰ Χριστοῦ ἀναφέρεσθαι τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, ὁ θεῖος ἔφη ἀπόστολος (Евр 13. 15)... (PG. 98. Col. 177 C).

¹³⁵ Помимо приведенных ниже цитат, см.: *Brightman. Commentaries. P. 258, строка 24; 387, строки 16–17.*

Вообще, выражение Θεός καὶ Πατήρ часто встречается в «Церковной Истории»: *Brightman. Commentaries*. P. 390, строка 5; 393, строка 30; 394, строка 26; 395, строка 3. Но оно также встречается и в произведениях святителя Германа: *del.*, § 7 (*Grumel. Homélie...* P. 193). Необходимо, впрочем, отметить, что добавление καὶ Πατήρ содержится в анафоре святителя Василия Великого и является характерным для других творений архиепископа Кесарии¹³⁶. Таким образом, это выражение может восходить к литургии Василия Великого или к творениям святителя. Тем не менее, показательно, что это заимствование, если речь действительно идет о заимствовании, встречается и у святителя Германа, и у автора «Церковной Истории».

Оба автора часто цитируют текст из Евр 9. 5: ... Χερουβὶμ δόξης κατασκήζοντα τὸ ἱλαστήριον, который, в свою очередь, был вдохновлен Исх 25. 18 и 26. 34. И автор комментария, и святитель Герман то цитируют этот стих с той или иной степенью точности, то подразумевают его:

1) *прямые цитаты:*

hist. eccl.: τὰ μὲν Χερουβὶμ ἐπισκήζοντα... (*Brightman. Commentaries*. P. 394, строка 4).;

Ep. III: τὰ κατασκήζοντα τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ Χερουβὶμ δόξης... (PG. 98. Col. 181 A);

2) *косвенные отсылки:*

hist. eccl.: 257, 13: τὸ ἱλαστήριον... (*Brightman. Commentaries*. P. 257, строка 13);
393, 26–27: ὁ ἱερεὺς μέσον τῶν δύο Χερουβὶμ ἔστωσ ἐν τῷ ἱλαστηρίῳ... (Ibid. P. 393, строки 26–27);

Pres. I: τῷ ἱλαστηρίῳ ἀνατίθεται... ἱλαστήριον καινόν... Χερουβὶμ δόξης ὑπεραρθεῖσα... (PG. 98. Col. 293 C);
Χερουβὶμ... τὸ ἱλαστήριον περιθέοντες... (Ibid. Col. 301 B).

Еще одна цитата, которая часто встречается в произведениях святителя Германа (*Ep. I* (PG. 98. Col. 160 B; 164 B); *Dorm. II* (Ibid. Col.

¹³⁶ *Capelle B. Les liturgies «basiliennes» et saint Basile // Doresse J., Lanne E. Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile. Louvain, 1960. P. 64–66.*

356 С); *del.*, § 9 (*Grumel. Homélie... P. 193*)), — это 2 Петр 1. 4: ... θείας κοινωνοὶ φύσεως. Этот текст присутствует и в Церковной Истории (*Brightman. Commentaries. P. 395*, строка 22).

И «Церковная История», и принадлежащая святителю Герману «Первая гомилия на Успение Пресвятой Богородицы» усматривают в Пс 2. 7 и Пс 109. 3 пророчество о Воплощении Слова:

hist. eccl.: καὶ μυσταγωγεῖται γαστέρα Θεὸν ἀγέννητον, τοῦτέστι τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα, γαστέρα πρὸ ἑωσφόρου (Пс 109. 3) καὶ πρὸ αἰώνων τὸν Υἱὸν γεννώσαν, καθὼς λέγει· Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε... καὶ γεννηθῆναι... καὶ πληρωθήσεται τό· Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (Пс 2. 7) (*Brightman. Commentaries. P. 395*, строки 9–14);

Dorm. I: ... εἰς αὐτὸν βοᾷ· Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (Пс 2. 7). Καὶ πάλιν· Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου γεγέννηκά σε (Пс 109. 3)... Εἰ πρὸ γεννηθῆναι... φησι πρὸς αὐτὸν, Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; ... (PG. 98. Col. 341 B–344 A).

Здесь вновь показателен аргумент «от противного»: преподобный Иоанн Дамаскин в своей Гомилии на Рождество применяет Пс 2. 7 к рождению Христа во плоти (SC. 80. P. 54), но ни в одной из Богородичных гомилий он ни разу не цитирует Пс 109. 3 (см. указатель библейских цитат в SC. 80).

д) Общие темы

Наконец, «Церковная История» и подлинные произведения святителя Германа совпадают в изложении некоторых общих тем. Отметим основные из них.

Толкование на литургию дважды утверждает, что ладан — это знак Святого Духа (*Brightman. Commentaries. P. 387*, строки 20–21; 390, строки 27–28). Тот же символизм содержится и в *Ep. III* (PG. 98. Col. 184 C) и *Pres. I* (PG. 98. Col. 304 A).

И *Ep. III* (PG. 98. Col. 181 B), и «Церковная История» (*Brightman. Commentaries. P. 259*, 10) настаивают, со ссылкой на Пс 103. 4, на том, что ангелы имеют огненную природу.

Литургический символизм, представленный в «Церковной Истории», — это прекрасное отражение символизма икон, почитание которых с силой защищал святитель Герман. *Ep. III* (PG. 98. Col. 173 C) формулирует ровно тот принцип символизма, какой применяется в комментарии: христианская тайна не только доступна вере

через слышание, но также разуму (διάνοια) — через репрезентацию (ἐντυλοῦσθαι).

Какой можно сделать вывод из проделанного нами филологического анализа? Конечно, сам по себе ни один из приведенных выше примеров не может служить доказательством того, что автором «Церковной Истории» был святитель Герман I Константинопольский, однако совокупность выявленных точек соприкосновения между «Церковной Историей» и творениями святителя свидетельствует в пользу единства автора.

Значение этого вывода полностью раскроется перед нами, если мы снова вспомним все обстоятельства этой проблемы. Среди различных атрибуций, которые рукописная традиция и исторические источники дают «Церковной Истории», атрибуция Герману I Константинопольскому — единственная, с которой теоретически можно было бы согласиться. Не существует ни одного довода, который бы опровергал принадлежность первоначальной редакции этому патриарху¹³⁷. В то же время при современном состоянии источников любые попытки приписать комментарий другому автору обречены быть безосновательными гипотезами. Описание обрядов протесиса позволяет датировать редакцию трактата VIII веком, а точнее — его началом; следовательно, авторство святителя Германа Константинопольского является вполне вероятным. Прделанный нами сопоставительный анализ лексики и стиля позволяет сделать шаг от вероятности к уверенности.

II. МЕСТО КОММЕНТАРИЯ В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ЧИНА ЛИТУРГИИ

«Церковная История» имела важную, но сложную роль в истории развития чина литургии. В первоначальной редакции комментария были зафиксированы те нововведения, которые появились в чине Евхаристии примерно в начале VIII века — в эпоху после создания «Мистагогии» преподобного Максима. Как мы видели, эти изменения были значительными. Далее, добавления, привнесенные в

¹³⁷ Последние исследования А. М. Пентковского показывают, что такие доводы все же имеются. — *Прим. ред.*

первоначальный текст и достаточно изменившие его структуру, были связаны с последующими изменениями в чине литургии; иными словами, расширенные версии комментария, выявленные при изучении рукописной традиции, были в некоторой степени результатом развития Евхология. Наконец, некоторые молитвы, со временем включенные в литургийные формуляры, были непосредственно вдохновлены «Церковной Историей». Таким образом, первоначальный комментарий и последующие добавления отражают разные этапы развития литургии. С другой стороны, некоторые темы, развитые комментарием, со временем вошли в богослужебную практику.

Литургические новшества, отраженные в первоначальной редакции комментария

В наибольшей степени эти новшества относятся к обрядам начального входа. Согласно «Мистагогии», в первой трети VII века начало литургии все еще характеризовалось традиционной простотой: епископ входил в алтарь, садился на свой трон на горнем месте, затем начинались чтения. «Церковная История» свидетельствует, что через сто лет эта структура была очень сильно изменена: теперь литургии предшествовала подготовка хлеба и вина, а обряд входа сопровождался пением антифонов.

Мы уже рассматривали чинопоследование протесиса и отмечали его первоначальную простоту¹³⁸. Теперь же надо прояснить вопрос об отношении между этой предварительной подготовкой Даров и вторым их приготовлением перед перенесением на престол. Древний литургический вокабулярий отмечает между ними четкое различие. Первый обряд называется «протесисом» (πρόθεσις, «предложение»). «Церковная История» уточняет, что священник надрезает «хлеб предложения» (ὁ ἄρτος τῆς πρόθεσεως)¹³⁹. Это описание соответствует данным древних Евхологиев, где молитва, называемая молитвой протесиса-«предложения», предваряется следующей рубрикой: «Молитва, которую священник читает в сосудохранильнице,

¹³⁸ См. выше, с. 182–184.

¹³⁹ *Brightman*. Commentaries, § 28: P. 263. Ту же терминологию использует преподобный Иоанн Дамаскин (*De fide orthodoxa* IV. 13 // PG. 94. Col. 1145 A, 1149 C).

полагая (ἄλoт(θ)ημι) хлеб на дискос»¹⁴⁰. Согласно нашему комментарию, после отпуска оглашенных (уже утратившего свое практическое значение) следует второе приготовление, называемое «проскомидией» (προσκομιδή)¹⁴¹. Здесь древнейшие Евхологии также согласны с трактатом: после внесения Даров и пения Херувимской песни они предписывают священнику читать «молитву проскомидии»¹⁴². Термины «протесис» и «проскомидия»¹⁴³, которые сегодня являются синонимами, в VIII веке имели два разных значения. Проскомидия — это след древней подготовки хлеба и вина, которую можно найти во всех литургиях¹⁴⁴, а протесис — ее удвоение. В византийском чине первый обряд сохранил свою первоначальную простоту, а второй получил чрезмерное развитие. Однако, согласно литургическим текстам и объяснению «Церковной Истории», они оба имеют ярко выраженный жертвенный и освячительный характер.

В качестве второго нововведения комментарий упоминает «антифоны Божественной литургии» (τὰ ἀντίφωνα τῆς Θείας

¹⁴⁰ Vatican. Barberini gr. 336, VIII–IX вв. (*Brightman*. Liturgies. P. 309); Grottaferrata Г. β. VII, IX–X вв. (*Srittmatter A.* «Missa graecorum», «Missa Sancti Johannis Crisostomi»: The Oldest Latin Version of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom // EL. 1941. Vol. 55. P. 17, прим. 2); Евхологий Порфирия = РНБ. Греч. 226, IX–X вв. (*Красносельцев*. Сведения. С. 283); Sinait. gr. 961 и 962, IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 64, 75).

¹⁴¹ *Brightman*. Commentaries, § 48: P. 389.

¹⁴² Vatican. Barberini gr. 336 (*Brightman*. Liturgies. P. 319); Евхологий Порфирия (*Красносельцев*. Сведения. С. 289); Евхологий Севастьянова = РГБ. Греч. 474, X–XI вв. (Там же. С. 237); Sinait. gr. 958, X в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 19, 20).

¹⁴³ О разнице между этими терминами см.: *Τρεμπέλας*. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 18–19.

¹⁴⁴ Предположение о том, что византийский термин προσκομιδή первоначально означал приготовление хлеба и вина перед великим входом литургии, на которое в данном случае опирается Борнер, не подтвердилось. Первоначальное значение термина προσκομιδή — вся евхаристическая литургия как целое (см.: *Mateos J.* Deux problèmes de traduction dans la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome // OCP. 1964. Vol. 30. P. 248–255; *Κουμαριανός Π.*, *ἱερ.* Πρόθεση, προσκομιδή, προσφορά — Ἐνα ἑξακάθαρτα λειτουργικῶν ὄρων // Θ. 1999. Т. 70: 2–3. Σ. 483–512), а хлеб и вино в византийской традиции изначально подготавливались не во время литургии, а до нее (см.: *Taft R. F.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Roma, 1978. (OCA; 200). P. 265–270). — *Прим. ред.*

λειτουργίας)¹⁴⁵. В трактате говорится о Пс 92. 1 и Пс 94. 6¹⁴⁶. Можно предположить, что эти антифоны — как и те, которые сейчас входят в чин византийской литургии¹⁴⁷, — состояли из стихов, взятых из Пс 91, 92 и 94. Может быть, эти псалмы пелись полностью¹⁴⁸. За вторым антифоном следовал тропарь Ὁ μοβοῦενῆς Υἱός — «Церковная История» является первым источником, упоминающим этот элемент чина литургии¹⁴⁹. Вместе с тем, комментарий обходит молчанием молитвы антифонов и соответствующие ектении, хотя вероятно, что эти священнические и диаконские части были введены в чин литургии одновременно с антифонами. Данные молитвы приводятся во всех древних Евхологиях, а ектении засвидетельствованы уже в Евхологии Порфирия, IX–X вв., отражающем старую литургическую традицию¹⁵⁰. Песнопения входа завершаются песнью литургийного Трисвятого¹⁵¹.

Помимо нововведений, в комментарии упоминается ряд священнодействий, которые были древней практикой, но в памятниках эпохи более ранней, чем «Церковная История», описаны не были. В комментарии говорится о том, что после поставления Даров на престол их покрывают большим покровом, или *возду́хом*, который

¹⁴⁵ *Brightman*. Commentaries, § 32: P. 265.

¹⁴⁶ *Ibid.*, §§ 32–33: P. 265.

¹⁴⁷ Т. е. так называемые вседневные антифоны, которые в греческой традиции употребляются значительно шире, чем в современной русской (в древнерусской традиции антифоны также употреблялись чаще, чем ныне). — *Прим. ред.*

¹⁴⁸ Амаларий Мецкий (*Amalarius*. Liber de ordine antiphonarii 21. 4 // ST; 140. P. 57) говорит о том, что слышал в константинопольском храме Святой Софии пение 94 псалма в начале литургии. Его путешествие в Константинополь датируется 813–814 годами; см.: *Hanssens M.* Amalarii episcopi opera liturgica omnia. T. 1. (ST; 138). P. 65–66.

¹⁴⁹ О происхождении этого тропаря см.: *Puyade J.* Le tropaire Ὁ Μοβοῦενῆς // ROC. 1912. Vol. 17. P. 253–258; *Grumel V.* L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ Μοβοῦενῆς // EO. 1923. Vol. 22. P. 398–418.

* См. также соответствующую статью в «Православной энциклопедии» (Москва, 2008. Т. 18. С. 51–54).

¹⁵⁰ *Красносельцев*. Сведения. С. 284.

¹⁵¹ Об источниках, свидетельствующих о введении Трисвятого пения в чин литургии, см. выше, с. 127, прим. 138.

снимается с них перед диалогом, предваряющим анафору¹⁵². Другая глава, содержащая описание символики этого покрова, включена в толкование анафоры; как кажется здесь содержится намек на то, что диаконы оведали *воздухом* Дары¹⁵³. Во время анафоры они также веяли над ними рипидами (рипида — литургический веер)¹⁵⁴.

Цитаты из молитв — по крайней мере, когда они приводятся с достаточной для идентификации определенностью, — принадлежат литургии святителя Василия (имеются в виду те случаи, когда молитвы этой литургии отличаются от молитв литургии святителя Иоанна Златоуста)¹⁵⁵. Это является очевидным подтверждением того факта, что в VIII веке чин литургии святителя Василия Великого использовался чаще, чем чин литургии святителя Иоанна Златоуста.

Все эти изменения указывают на то, что в период между «Мистагогией» преподобного Максима Исповедника и «Церковной Историей» произошел поворот в развитии византийской литургии. Первый комментарий описывает богослужение, где еще очевидно его первоначальное строение. Во втором отражен ряд добавлений и изменений, которые удлиннили и отяжелили первоначальный чин. Впоследствии эта тенденция к расширению и пополнению усилится, что повлечет за собой, в том числе, переработки и вставки в первоначальную редакцию «Церковной Истории». По мере того, как

¹⁵² *Brightman. Commentaries*, §§ 54 а и 58: P. 392. См. кодекс Исидора Пиромалиса (X–XI в.): *Goar. Eὐχολόγιον*. P. 155: ... μετὰ τὸ Σύμβολον, αἴρεται τρίτον, καὶ τρίτον ἀφαιρεῖται ἐκ τῶν ἀγίων δώρων τὸ κάλυμμα.

¹⁵³ *Brightman. Commentaries*, § 54 b: P. 392. Объединение глав 54 а и 54 b по нумерации Брайтмана в одну, сделанное в издании *Borgia. Ἐξήγησις*. P. 293–294, не соответствует рукописной традиции. Обычай веять над Дарами засвидетельствован уже Феодором Мопсуестийским (*Mystagogicae catecheses* 15. 26 // *Tonneau, Devresse. Op. cit.* P. 505).

¹⁵⁴ *Brightman. Commentaries*, § 60. P. 394. О происхождении рипид см. «Апостольские постановления» (VIII. 12. 3 // *Funk. Didascalia...* P. 496) и огласительные слова Феодора Мопсуестийского (*Mystagogicae catecheses* 15. 27 // *Tonneau, Devresse. Op. cit.* P. 509). См. также «Луг духовный» Иоанна Мосха, § 196 (PG. T. 87γ. Col. 3081 A).

¹⁵⁵ Цитаты заимствованы из молитвы херувимской песни. Ср.: *Brightman. Commentaries*, § 5: P. 258, строки 28–29; § 48: P. 390, строка 14, и *Brightman. Liturgies*. P. 318, строки 34–35. Другие цитаты относятся к анафоре; см.: *Brightman. Commentaries*, § 60: P. 395–396.

будет развиваться Евхологий, неизвестные авторы скорректируют текст комментария.

Расширение комментария — отражение развития Евхология

Не все дополнения, внесенные в первоначальный текст комментария, являются следствием изменений Евхология. Некоторые вставки пространно и иногда даже многословно объясняют те песнопения или молитвы, которые в первоначальной редакции были попросту обойдены молчанием. Одна интерполяция связана, как кажется, и вовсе с иконографией — речь идет о короткой главе¹⁵⁶, устанавливающей соответствие между четырьмя причастиями ἄδοντα, βοῶντα, κειραῦοντα καὶ λέγοντα, вводящими в состав возгласа (содержащегося в обоих византийских чинах полной литургии) перед пением анафорального «Свят, свят, свят...», с одной стороны, и четырьмя животными Апокалипсиса (Откр 4. 6–8), с другой стороны. Археологические данные позволяют определить с некоторой степенью точности место и время этой вставки. В ряде каппадокийских храмов X века в апсиде изображен Христос, окруженный теми четырьмя животными, которые как раз, согласно «Церковной Истории», и символизируются четырьмя причастиями¹⁵⁷. Но сколь интересной ни были бы эти детали, для нас более важны изменения текста, вызванные изменением богослужения. Они касаются чина протесиса, диаконской ектении в составе энарксиса (начальная часть византийского чина Божественной литургии, до малого входа или до Трисвятого. — *Ред.*) и обряда умовения рук.

Оригинальная редакция «Церковной Истории», вероятно, описывает первоначальную форму чина протесиса. Последующие вставки отметили два основных этапа развития этого обряда. Первый произошел до конца IX века, так как он уже присутствует в переводе Анастасия Библиотекаря¹⁵⁸. Вот описание второго этапа развития

¹⁵⁶ PG. 98. Col. 429 D: 8–14 = редакция D^a.

¹⁵⁷ *Jerphanion G., de. Les noms des quatre animaux et le commentaire liturgique du Pseudo-Germain // La voix des monuments. Paris, 1930. P. 251–256.*

¹⁵⁸ *Brightman. Commentaries, § 31 b: P. 264–265. Borgia. Ἐξήγησις, § 22: P. 225–226. См.: Mandala P. M. La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco. Grottaferrata, 1935. P. 102–104.*

чина протесиса: священник получает просфору из рук диакона или иподиакона. Надрезая ее крестообразно, он произносит слова Ис 53. 7а. Затем он полагает просфору на дискос и, указывая на нее пальцем, читает стихи Ис 53. 7b—8. Диакон наливает в чашу вино и воду, а священник в это время читает стихи Ин 19. 34—35а. Поставив чашу на жертвенник, он указывает на хлеб, образ закланного Агнца, и вино, образ пролитой Крови, произнося слова 1 Ин 5. 7—8. Наконец, священник кадит предложенные Дары и читает молитву протесиса. Итак, евхологические формулы были расширены, и в чин был включен новый элемент — каждение Даров.

Изучая рукописную традицию, мы установили, что список Vatican. gr. 1151, XIII—XIV вв., а также представители группы D^a, древнейшие из которых также восходят к концу XIII века, содержат важные текстовые изменения. Теперь нужно подчеркнуть, что между зафиксированным в этих списках разрушением первоначального порядка глав комментария и изменениями в чине проскомидии в течение XII века существует прямая связь. Уставы литургий этой эпохи подтверждают, что практика приношения поминальных частиц становится общепринятой¹⁵⁹. В Евхологиях, которые передают литургические обычаи времени, покрывание дискоса со звездницей и чаши тремя платами сопровождается короткими молитвословиями¹⁶⁰. Возрастающее значение, придаваемое предварительной подготовке хлеба и вина, объясняет значительные изменения в тексте «Церковной Истории». Глава, в которой первоначально говорилось о жертвенном значении проскомидии, была перемещена в начало комментария и приложена к протесису¹⁶¹. Места, касающиеся

¹⁵⁹ Первое явное упоминание о нескольких просфорах мы находим в предписании Константинопольского патриарха Николая III (1084—1111): *Laurent V. Le rituel de la proskomidie et le métropolitain de Crète Elie // REB. 1958. Vol. 16. P. 129—130; Hanssens M. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. Roma, 1930. T. 2. P. 187—193* приводит более поздние свидетельства. О чине протесиса в XI—XII веках см.: *Mandalà P. M. Op. cit. P. 107—126.*

¹⁶⁰ См. сделанный Львом Тосканским латинский перевод чина литургии (*Brightman. Liturgies. P. 544—545*; перевод был выполнен ок. 1180 г. с рукописи кон. XI — нач. XII в.: *Ibid. P. LXXXV*) и Евхологии Patm. 719, XIII в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 172—173*); Athos. Esphigm. 34, 1306 г. (*Ibid. P. 265 = Lambros. Catalogue. № 2047*).

¹⁶¹ *Brightman. Commentaries, § 48 = PG. 98. Col. 396 B: 13 — D: 10.*

дискоса, чаши и разных покровов, были удвоены¹⁶². Глава, посвященная каждому Евангелию, была повторена в конце толкования обрядов протесиса¹⁶³. Все текстуальные преобразования являются следствием изменений в чинопоследовании: значение протесиса все более усиливалось, тогда как проскомидия его утратила¹⁶⁴.

Вторая серия интерполяций касается диаконских ектений. Вставки, характеризующие редакцию D^a, указывают для них два места в литургии: после начального возгласа предстоятеля диакон произносит большое соборное моление — мирную ектению¹⁶⁵. Затем он дважды повторяет малую ектению: первый раз после первого антифона, второй раз — после второго антифона; в это время священник тайно читает соответствующие молитвы¹⁶⁶. В конце литургии оглашенных диакон возглашает сугубую ектению, или вселенскую молитву за Церковь¹⁶⁷, и ектению об оглашенных¹⁶⁸. Две последние ектении соответствуют древним обычаям. Напротив, то место, которое комментарий отводит первоначальной ектении, выявляет интересное изменение вводной части литургии. В своем исследовании А. Штриттматтер недавно установил, что мирная ектения первоначально произносилась после малого входа, а не до начального благословения, как это происходит сейчас¹⁶⁹. В тех, очень

¹⁶² Ibid., §§ 53, 47, 51, 54 а. См. выше, с. 170, прим. 60.

¹⁶³ По вопросу о содержании термина «проскомидия» у Борнера см. выше, с. 200, прим. 144. — *Прим. ред.*

¹⁶⁴ *Brightman. Commentaries*, § 42 а = PG. 98. Col. 400 C: 11–15 = PG. 98. Col. 412 D: 1–5.

¹⁶⁵ PG. 98. Col. 403 C: 3 — D: 4.

¹⁶⁶ PG. 98. Col. 404 B 1–7, 405 A 12–16.

¹⁶⁷ PG. 98. Col. 407 A: 3–5, 14. Об этой вселенской молитве за Церковь см.: *Jungmann J. Missarum sollemnia*. Wien, 1952. T. I. S. 614–615, 616–617. Кодекс Исидора Пиромалиса называет эту молитву *λιτανεία δευτέρα* (*Goar. Εὐχολόγιον*. P. 154).

¹⁶⁸ PG. 98. Col. 417 B: 5 — D: 2. Свидетельства о молитве об оглашенных собраны в кн.: *Hanssens M. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. Roma, 1932. T. 3. P. 266–271. В «Апостольских постановлениях» эксплицитно сказано, что эти молитвы включают в себя диаконскую ектению (*Constitutiones Apostolorum VIII*. 6. 5–9 // *Funk. Didascalia...* P. 478–480).

¹⁶⁹ *Strittmatter A. Notes on the Byzantine Synapte // Traditio*. 1954. Vol. 10. P. 85–108. См. также: *Τρεμπέλας. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι*. Σ. 41–42.

немногочисленных, Евхологиях IX, X и XI веков, в которых выписаны диаконские возгласы, мирная ектения в начале литургии отсутствует. В то время, когда священник тайно читает молитвы первого и второго антифонов, диакон каждый раз произносит малую ектению, как это предписывают и сейчас рубрики современных Евхологиев. А после малого входа диакон возглашает «прошения, [то есть] диаконства Трисвятого» (ἡ αἴτησις, τὰ διακονικά τοῦ τρισάγιου)¹⁷⁰, которые, очевидно, были предшественниками мирной ектении. В некоторых регионах эта ектения Трисвятого сохраняла свое первоначальное место вплоть до XI века. Начиная с XII века повсюду распространился обычай произносить мирную ектению перед пением первого антифона. Такую ситуацию, например, предполагает литургийный диатакис, то есть свод рубрик, опубликованный П. Н. Тремпеласом по кодексу Athen. Nat. Bibl. 662, XII–XIII вв.¹⁷¹ Поскольку в рассматриваемой редакции «Церковной Истории» описано то же состояние богослужения, соответствующее добавление в комментарий было сделано, вероятно, в XII веке или несколько позже. Впрочем, наша информация не вполне достаточна, и относящиеся к двум или трем предшествующим столетиям лакуны вынуждают нас не исключать до конца также и более раннюю датировку.

Вставка диаконской ектении в последование энарксиса предполагает определенное изменение чина. Напротив, добавление, касающееся обряда умовения рук, относится к древней традиции, которая уже начинала исчезать. Согласно указаниям соответствующего отрывка, характерного вновь для редакции D^a, священник умывает руки после внесения Даров, перед молитвой проскомидии. Евхологические формулы, сопровождающие этот чин, заимствованы из Пс 25, из которого явно процитированы стихи с 6 по 8¹⁷². В византийской литургии по иерейскому чину умовение рук исчезло из этого традиционного места, тогда как в архиерейском чине оно остается обязательным обрядом для епископа (и факультативным для

¹⁷⁰ Согласно кодексу Исидора Пиромалиса диакон возглашает «первую ектению» (λίτανεία πρώτη), когда патриарх начинает свой вход в алтарь (*Goar. Eὐχολόγιον*. P. 154).

¹⁷¹ *Τρεμπέλας*. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 6.

¹⁷² PG. 98. Col. 424 C-D.

сослужащих священников), совершаемым перед великим входом¹⁷³. Во время иерейской литургии служащий священник и его сослужители умывают руки после облачения — перед тем, как начать службу протесиса. Указания, содержащиеся как в рукописных Евхологиях, так и в древних литургийных диатаксисах и Типиконах, позволяют датировать перемещение чина умовения рук в иерейской литургии XII или XIII веком. Так, согласно Евхологии *Sinait. gr. 966*, XIII в., священник умывает руки все еще после великого входа¹⁷⁴, однако уже в *Sinait. gr. 1020*, XII–XIII вв., указывается, что в этот момент умывает руки только диакон¹⁷⁵. Наконец, илитарий 1306 г. из Эсфигменского монастыря предписывает священнику совершать обряд умовения рук перед облачением в священнические одежды¹⁷⁶. Типиконы подтверждают указания Евхологиев: Иерусалимский устав XIII века, например, предписывает совершать умовение рук во время входных молитв¹⁷⁷. Отрывок из «Церковной Истории», касающийся умовения рук, определенно относится к иерейской литургии. По-видимому, он был вставлен в первоначальный текст в XII или XIII веке.

Исследовав изменения, произошедшие в чине протесиса, а также перемещение диаконской мирной ектении и обряда умовения рук, нужно сделать вывод о том, что период конца XI — начала XIII века был для византийской литургии эпохой важных реформ. С этой точки зрения, интерполяции, которые привели к формированию пространной редакции комментария, представляются попыткой приспособить его к новым формам совершения Евхаристии.

¹⁷³ См., напр.: *Meester P., de. La divine liturgie de saint Jean Chrysostome. Paris, 1920. P. 263*; о том же говорит и блж. Симеон Солунский (О святом храме... // PG. 155. Col. 728 A).

¹⁷⁴ *Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 205, 206.*

¹⁷⁵ Там же. С. 142.

¹⁷⁶ Там же. С. 262.

¹⁷⁷ *Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 117.* Этот обычай был утвержден в «Диатаксисе Божественной литургии» патриарха Константинопольского Филофея (Коккина) середины XIV века и окончательно установился с первыми изданиями Евхология. См., напр.: *Brightman. Liturgies. P. 318.*

Влияние, которое оказал комментарий на более поздние литургические сочинения

Как мы видели, расширение «Церковной Истории» отражает развитие Евхология. Но и сам комментарий, напротив, также оказал влияние на это развитие. Вполне вероятно, что чрезмерное расширение протесиса было связано с тем символизмом, который придал этому чину рассматриваемый комментарий. Но мы ограничимся в нашем исследовании обзором того, что можно твердо установить, и постараемся найти следы, оставленные комментарием в более поздних литургических чинопоследованиях. Это литературное влияние трактата на литургические тексты вполне реально, но ограничено. Оно затронуло только молитвословия, вошедшие в Евхология достаточно поздно.

Согласно кодексу Patm. gr. 719, XIII в., священник, облачаясь в епитрахиль, произносит:

Сплетше венец от терний, возложиша на выю Его ярмо правды и, «связавше Его, ведоша и предаша Понтию Пилату, игемону» (Мф 27. 2)¹⁷⁸.

Список Sinait. gr. 986, XV в., содержит более простой текст, состоящий только из второй части приведенной цитаты¹⁷⁹. Кодекс Ath. Pantel., XIII или XIV в.¹⁸⁰, и илитарий 1306 г. из Эсфигменского монастыря¹⁸¹, приводят аналогичное молитвословие: облачившись, священник идет к жертвеннику, читая следующую молитву:

Связавше Господа нашего Иисуса Христа, ведоша Его к Пилату (Мф 27. 2).

Хотя эти две формулы являются компиляцией библейских текстов, они зависят от «Церковной Истории». Согласно трактату, ленты стихаря и епитрахиль прообразуют те веревки, которыми связали

¹⁷⁸ *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 171.

¹⁷⁹ Там же. С. 603.

¹⁸⁰ *Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоустого. Казань, 1889. С. 10 (шифр рукописи не указан).

¹⁸¹ *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 265.

руки Христа во время Его заключения под стражу. Раскрывая эту символику, комментарий, как и обе молитвы, цитирует стих Мф 27. 2¹⁸².

К двум указанным прямым литературным заимствованиям следует добавить третье, более отдаленное. Согласно кодексу Patm. gr. 719, XIII в., и уже неоднократно упомянутому эсфигменскому илитарию, священник, закончив вынимать частицы, кадит дискос и ставит на него звездицу, говоря:

И пришедши звезда, ста верху, идеже бе Отроча¹⁸³.

Хотя в «Церковной Истории» отсутствует сравнение звездицы с Вифлеемской звездой, оно все же продолжает символическую линию, порожденную трактатом.

Возраст рукописей, содержащих эти литургические формулы, позволяет нам датировать их появление в Евхологии приблизительно XIII или XIV веком. Речь идет о местных и временных обычаях, которые не отразились на окончательном формировании богослужебной книги. Однако это влияние «Церковной Истории» свидетельствует о доверии, которым она пользовалась у литургистов-практиков позднейшей эпохи. Именно к этому комментарию они обращались за объяснением значений различных священнодействий. Введение в литургический текст тем, поднятых трактатом, обеспечивало его дальнейшее распространение. Рассмотрение роли, которую сыграла «Церковная История» в истории развития богослужения, совершенно естественно подвело нас к исследованию содержания этого толкования литургии.

III. БУКВАЛЬНОЕ ТОЛКОВАНИЕ И ДУХОВНОЕ ПОНИМАНИЕ ЛИТУРГИИ

Практически невозможно с точностью определить первоначальное заглавие комментария. Рукописная традиция представляет трактат как Ἰστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ Θεωρία μυστικῆ. Если даже это

¹⁸² *Brightman*. Commentaries, §§ 17 и 19: P. 262.

¹⁸³ *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 172 и 265. Св. Николай Кавасила в своем «Толковании на Божественную литургию» цитирует эту же формулу (PG. 150. Col. 389 C).

название было добавлено впоследствии, оно, тем не менее, отражает два направления, в соответствии с которыми развивается это литургическое толкование: *история*¹⁸⁴ и *теорія* — или, лучше сказать, буквальное объяснение и духовное толкование литургии.

¹⁸⁴ Выписки из картотеки *Patristic Greek Lexicon*, любезно предоставленные нам отцом Ф. Л. Кроссом и мисс М. Д. Т. Гросвенор, позволяют уточнить значение этого термина у святых отцов:

I. В своем наиболее общем значении *ιστορία* — это зрение, зрелище или представление:

1) активное значение (процесс зрения): *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VI. 11. 2 (PG. 20. Col. 541 C); *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in epistulam ad Romanos* 2 (PG. 60. Col. 405);

2) пассивное значение (зрелище): *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VIII. 3. 1 (PG. 20. Col. 748 A); *idem*. *Vita Constantini* 4. 7 (PG. 20. Col. 1156 B); *Nilus Sinaiticus*. *Tractatus de monastica exercitatione* 70 (PG. 79. Col. 804 B);

3) живописное представление: *Macarius Magnus*. *Homiliae spirituales* 7. 1 (PG. 34. Col. 524 B);

4) представление посредством икон: *Ioannes Damascenus*. *Orationes Tres adversus eos qui Sacras Imagines Abjiciunt* 1. 21; 2. 15 (PG. 94. Col. 1252 B; 1031 A); *idem*. *Adversus Iconoclastas* 2 (PG. 96. Col. 1352 A); *Stephanus Diaconus*. *Vita S. Stephani Junioris* (PG. 100. Col. 1085).

II. *Ἱστορία* тождественно современному термину «история» в его двойном значении — прошедшего события и рассказа о нем:

1) рассказ о прошлом в целом: *Origenes*. *De principiis* IV. 2. 8. (GCS. 5. P. 320); *Eusebius Caesariensis*. *Contra Marcellum* 1. 3 (PG. 24. Col. 749 B); *Diodorus Tarsensis*. *Procem*. Ps 118 (Rech SR. 1919. Vol. 9. P. 95);

2) история, пережитая еврейским народом: *Eusebius Caesariensis*. *Contra Marcellum* 1. 2 (PG. 24. Col. 733 B); *Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses* 19. 1 (PG. 33. Col. 1068 A); *Theodoretus Cyrrhensis*. *Epistula* 146 (PG. 83. Col. 1397 C);

3) исторические книги Ветхого Завета в противоположность Закону и Пророкам: *Origenes*. *De Principiis* IV. 3. 4 (GCS. 5. P. 329); *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium Contra Eunomium* 2 (PG. 45. Col. 469 A); *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* 36 (PG. 61. Col. 307).

III. В святоотеческой экзегезе слово *ιστορία* означает буквальное значение Писания:

1) или без уточнения: *Origenes*. *Commentarium in Ieremiam* 5. 15; 19. 15 (GCS. 3. P. 44; 174); *idem*. *Commentarii in evangelium Ioannis* 6. 2; 10. 3; 10. 26; 10. 40 (GCS. 4. P. 130; 173; 199; 217); *idem*. *Fragmenta in Lucam* 77 (GCS. 9. P. 271); *Gregorius Nyssenus*. *De vita Moysis* II. 50 (SC. 1 bis. P. 45); *Constitutiones Apostolorum* I. 6. 7 (Funk. *Didascalia*... P. 15); *Theodoretus Cyrrhensis*. *Quaestiones in librum I Regnorum* 7 (PG. 80. Col. 537 C); *idem*. *Enarratio in Nahum* 2. 1 (PG. 81. Col. 1797 A); *idem*. *Enarratio in Zachariam* 14. 18 (PG. 81. Col. 1953 D); *Procopius Gazaenus*. *Commentarii in Iudices* 5. 6 (PG. 87a. Col. 1052 D);

История и теория¹⁸⁵

За исключением заглавия, термин ἱστορία встречается в комментарии лишь один раз. В соответствующем отрывке сложно определить точное значение этого слова, так как оно применяется по отношению к изображениям и, согласно контексту, означает «наглядную демонстрацию». Перевод этого отрывка, вероятно, должен быть примерно следующим: «Херувимская песнь посредством начинающих шествие диаконов и наглядную демонстрацию рипид, [то есть] изображений серафимов (διὰ... τῆς τῶν ῥιπιδίων σεραφικῶν ἀπεικονισμάτων ἱστορίας) [символизирует] вход всех святых и праведных»¹⁸⁶. Однако, этот перевод значительно обедняет полное значение слова, так как, согласно своей этимологии, термин включает в себе идею рассказа или представления. В святоотеческой письменности это слово обычно нагружено точным значением: *история*

2) или, по преимуществу, термин ἱστορία противопоставляется мистическому толкованию (μυστικὸν λόγον): *Origenes. Commentarii in evangelium Ioannis 2. 1.* (GCS. 4. P. 52); внутреннему смыслу (βαθύτερον λόγον): *Origenes. Commentarii in evangelium Ioannis 2. 29* (GCS. 4. P. 85); духовным реальностями (τὰ πνευματικά): *Origenes. De Principiis IV. 3. 4.* (GCS. 5. P. 329); θεωρία, для которой она служит основой: *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis II. 43* (SC. 1 bis. P. 43); *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam 1. 4* (PG. 70. Col. 192 A); *idem. Expositio in Ioannis Evangelium 6* (PG. 73. Col. 1028 C); *Isidorus Pelusiota. Epistulae IV. 203* (PG. 78. Col. 1292 A); *Gelasius Cyzicenus. Historia Concilii Nicaeni II. 17* (PG. 85. Col. 1272 B); аллегории (ἀλληγορία): *Pseudo-Hypolytus. In Proverbia fragm. 46* (GCS. 1: 2. P. 174); *Origenes. Commentarii in evangelium Ioannis 20. 10.* (GCS. 4. P. 337); *Ioannes Chrysostomus. In Epistolam ad Galatas Commentarius 4. 3* (PG. 61. Col. 662); одновременно и θεωρία, для которой она служит основой, исключающей ее ἀλληγορία: *Severianus Gabalensis. In mundi Creationem 4. 2* (PG. 56. Col. 459); *Olympiodorus Diaconus Alexandrinus. Commentarium in Beatum Job Prooemium* (PG. 93. Col. 17 B-C); аналогии (ἀναγωγή): *Origenes. Commentarium in Ieremiam 19. 14* (GCS. 3. P. 171); *Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Matthaëum 28. 4* (PG. 57. Col. 355); *Nilus Sinaiticus. Sermo I* (PG. 79. Col. 1264 B); *Theodoretus Cyrrhensis. Interpretatio in Psalmos 13. 1* (PG. 80. Col. 949 B); нравственному учению (ἠθικὴ διδασκαλία): *Theodoretus Cyrrhensis. Interpretatio eclogario in Isaiam prophetam 15. 2* (PG. 81. Col. 340 D); тропологии (τροπολογία): *Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Psalmos 35. 6* (PG. 69. Col. 917 B).

¹⁸⁵ О значении термина θεωρία у святых отцов см. выше, глава II, с. 108–109, прим. 38.

¹⁸⁶ *Brightman. Commentaries, § 49: P. 390.*

означает буквальное значение Писания в противоположность духовному значению. Анастасий Библиотекарь перевел слово ἱστορία как *contemplatio*¹⁸⁷, прекрасно показав, что он почувствовал сложность этого термина и что ему было знакомо его традиционное значение. Итак, данное слово было заимствовано литургическим комментарием из традиции духовной экзегезы Писания. Это заимствование указывает на присущую ему специфику: как и буква Писания, Божественная литургия и святые иконы являются оболочками тайны. Изучим более детально последствия этого утверждения, которые имеют отношение к богословию литургии.

В первую очередь, знаками духовной реальности, конечно, являются священнодействия, обстановка, в которой они совершаются, и участвующие в них лица. Это вовсе не приуменьшает собственного значения, вещественности последних. Как духовное значение Писания не исключает его буквального значения, так и духовное понимание литургии не вытесняет внешних форм богослужения. Объясняя значение различных частей церковного здания, литургических одежд и священнодействий, «Церковная История» явственно использует принцип, заложенный в понятии ἱστορία. Церковь — это «Тело Христа... Она очищена водой Его Крещения, окроплена Его Кровью, облечена в свадебное платье и запечатлена миром Святого Духа»¹⁸⁸. Но это невидимое измерение Церкви представлено видимым зданием и сообществом верующих, так как та же Церковь является «святым местом» и «собранием народа»¹⁸⁹. На протяжении всего комментария описание самих священнодействий, порой очень подробное, всегда предшествует изложению их духовного значения. В отличие от «Мистагогии» преподобного Максима Исповедника, «Церковная История» с силой утверждает собственную реальность богослужения.

Из этого следует второй пункт, заложенный в понятии ἱστορία, — священнодействия таинств и литургии являются действиями Божиими, совершаемыми в Церкви. Термин ἱστορία может использоваться по отношению к литургии именно потому, что она находится в состоянии преемственности с библейской историей. Литургия — это новый

¹⁸⁷ *Borgia*. Ἐξήγησις, § 37: P. 292.

¹⁸⁸ *Brightman*. Commentaries, § 1: P. 257.

¹⁸⁹ *Ibid*.

способ Божественного действия, в котором филигранно воссозданы все прежние способы действия. В этой связи очень показательным соотношением, которое устанавливает комментарий между возглашенной ангелами во время Рождества Христова песнью «Слава в вышних Богу...» и Трисвятым, который поется верующими после малого входа. Это соотношение выражено при помощи оборота ἐκεῖ... ἐνταῦθα («тогда — теперь»)¹⁹⁰. Литургическое действие продолжает Божественное участие во времени.

Буквальное объяснение литургии подчеркивает объективный аспект богослужения. При помощи конкретных обрядов литургия являет действительность спасения. Их форма и содержание предшествуют общей линии осмысления, которая, однако, вступает в эту объективную историю, благодаря одному особенному действию — созерцанию, или *теорíи*. Созерцание тесно связано с самим литургическим священнодействием. Священник стоит перед престолом как перед престолом Божиим и «созерцает (θεωρεῖ) великую, невыразимую и непостижимую тайну Христа»¹⁹¹. «Духовно (νοερώς) он видит небесную службу»¹⁹². Именно в это созерцание хочет нас ввести комментарий во время богослужения. Для «Церковной Истории», как и для всей мистагогической традиции, участие в литургии — это понимание символа; восхождение, или *анагогия*, от знака к означаемому. Видимые обряды «являют»¹⁹³, «означают»¹⁹⁴, «указывают»¹⁹⁵ на невидимые реалии. Они являются «символами»¹⁹⁶, «образами»¹⁹⁷

¹⁹⁰ *Brightman*. Commentaries, § 34: P. 265–266.

¹⁹¹ *Ibid.*, § 58: P. 392. См. также § 61: P. 396.

¹⁹² *Ibid.*, § 59 P. 393 и 394.

¹⁹³ ἐμφαίνω: *Ibid.* P. 259, строки 20, 30; p. 261, строка 15; p. 263, строка 21; p. 265, строка 12; p. 389, строка 26; p. 390, строка 8; p. 394, строка 11; p. 395, строка 28.

δείχνυμι: *Ibid.* P. 259, строка 16; 261, строка 19; p. 265, строка 15; p. 387, строка 19; p. 389, строки 13, 27.

δηλώω: *Ibid.* P. 259, строка 24; p. 265, строка 7.

¹⁹⁴ σημαίνω: *Ibid.* P. 260, строка 19; p. 264, строка 7; p. 266, строка 30; p. 389, строка 23; p. 394, строка 12.

¹⁹⁵ μνύω: *Ibid.* P. 387, строки 2, 20.

¹⁹⁶ εἰκονίζω: *Ibid.* P. 260, строка 27.

¹⁹⁷ προτυπώω: *Ibid.* P. 257, строка 14; p. 258, строка 15; p. 259, строка 1; p. 390, строка 2.

или «подражанием»¹⁹⁸ первообраза. *Теорія*, действующая в комментарии, примыкает к измерениям самой истории спасения, которая «духовно» созерцается (*νοερός θεωρούμενον*)¹⁹⁹ — ибо, как мы видели, и в творениях святителя Германа, и в «Церковной Истории» прилагательные *νοερός* и *νοητός* применяются по отношению к раскрываемым во времени этапам Божественного домостроительства²⁰⁰. Через *теорію* человеческий разум, просвещенный верой, достигает реальностей Святого Духа в самом свете Этого Духа. Созерцательный взгляд раскрывает различные моменты истории спасения, которые в разной степени осуществляются в совершении Евхаристии. Литургия — это воспоминание Жертвы Христовой, исполнение жертв Ветхого Завета и предвосхищение небесной литургии.

Воспоминание

Согласно «Церковной Истории», литургия — это прежде всего воспоминание страданий, смерти и Воскресения Христа. Некоторые обряды также напоминают о других моментах Его земной жизни. Это взаимодействие исключительно внешнего литургического символизма и действенного символизма таинства ставит вопрос о степени реальности, которую комментарий приписывает евхаристической Жертве.

Страдание, смерть и Воскресение Христовы в рассматриваемом комментарии на литургию занимают центральное место. Церковное здание — это «антитип распятия, погребения и Воскресения Христова»²⁰¹. Киворий символизирует место распятия²⁰², престол — гроб²⁰³,

¹⁹⁸ κατὰ μίμησιν: Ibid. P. 261, строка 24; p. 264, строка 14; p. 391, строка 9.
μυέμεθα: Ibid. P. 394, строка 13.

¹⁹⁹ Ibid., § 49: P. 390.

²⁰⁰ См. выше §§ 156–157.

²⁰¹ Brightman. Commentaries, § 1: P. 257.

²⁰² Ibid., § 4: P. 258.

²⁰³ Ibid., § 4 и 5: P. 258. Это толкование св. престола глубоко укоренено в антиохийской и сирийской традиции, ср.: *Theodorus Mopsuestenus. Mystagogicae catecheses* 15. 26: «Христос лежит на престоле, как в некоем гробу» (*Tonneau, Devresse. Op. cit.* P. 505); *Narsai. Homiliae* 17. 3: «Престол — это символ гроба Господа нашего» (*Connolly R. H. The Liturgical Homilies of Narsai. Cambridge, 1909*). См. также: *Dölger F. J. Der Altar als Sinnbild des Grabes Christi // AC. 1930. T. 2. S. 318.*

амвон — гробный камень²⁰⁴. Священнические одежды означают «багряницу, которая была на Христе во время страдания»²⁰⁵, епитрахиль представляет веревку, которой Ему связали руки²⁰⁶. Большая часть священнодействий напрямую связана с Крестной Жертвой: надрезанный хлеб напоминает о пронзенном ребре Христа²⁰⁷, шествие великого входа служит символом снятия с Креста и положения во гроб²⁰⁸. Такие богослужебные предметы, как дискос, потир и покровцы, представляют орудия казни²⁰⁹.

Во-вторых, совершение литургии представляет основные этапы земной жизни Христа, завершением которой является Голгофская Жертва. Малый вход означает пришествие Спасителя и вход Его в этот мир²¹⁰, апсида — это образ Вифлеемской пещеры²¹¹, восхождение на горнее место символизирует Вознесение²¹².

Не свидетельствует ли этот чисто внешний литургический символизм против собственной реальности евхаристической Жертвы? Е. Штейц утверждал, что свидетельствует. Он писал по поводу «Церковной Истории»: «Жертва — это, прежде всего, символический акт. Но он сопровождается — благодаря молитве благословения, произносимой общиной над Дарами, — реальной действенностью. Таким образом, его воспроизведение колеблется где-то на грани между образом и реальностью»²¹³. Что из этого утверждения верно? Действительно, по аналогии с горящим углем, который серафим показал пророку Исаии, евхаристический Хлеб называется «духов-

²⁰⁴ *Brightman*. Commentaries, § 9: P. 259–260.

²⁰⁵ *Ibid.*, § 14: P. 261.

²⁰⁶ *Ibid.*, § 19: P. 262.

²⁰⁷ *Ibid.*, §§ 28, 29, 31 a: P. 263–264.

²⁰⁸ *Ibid.* § 50: P. 391. Ср.: *Theodorus Mopsuestenus*. *Mystagogicae catecheses* 15. 25 (*Tonneau, Devresse*. Op. cit. P. 503–505).

²⁰⁹ *Brightman*. Commentaries, §§ 51–54 a: P. 391–392.

²¹⁰ *Ibid.*, § 33: P. 265. Ср.: *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 8–9 (PG. 91. Col. 688 B — 689 A).

²¹¹ *Brightman*. Commentaries, § 2: P. 258.

²¹² *Ibid.*, §§ 36, 38: P. 266–267.

²¹³ *Steitz E.* *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung* // JDT. 1866. Bd. 11. S. 197.

ным углем» (ὁ νοητός, νοερός ἀνθρώξ)²¹⁴. Но «духовная» природа Евхаристии совершенно не исключает, а напротив, подчеркивает реальное присутствие Тела Христова. В святоотеческом словоупотреблении, которому «Церковная История» остается верна, именно «духовное» исполняет прообразы. И само это совершение обладает большей «реальностью», чем прообразы, его возвестившие.

К тому же в комментарии присутствует более явные утверждения. Хлеб, который священник показывает верным перед причащением, — это «Христос и Бог, Святой, почивающий среди святых» (Ис 57. 15)²¹⁵. К тому же освящение обновляет тайну Рождения Слова в вечности во времени:

[Священник] просит [Отца] осуществить тайну Сына Его — чтобы Он родился, то есть [чтобы] хлеб и вино претворились (μεταλοιπήθηαι) в Тело и Кровь Самого Христа и Бога, и исполнились [слова]: «Аз днесь родих Тя» (Пс 2. 7)²¹⁶.

Как Святой Дух был действующей силой Воплощения, так благодаря посредничеству священника Он совершает и освящение хлеба и вина:

Святой Дух, невидимо присутствующий по благоволению Отца и совету Сына, являет (ὀλοδεικνύει) Божественное действие и посредством руки священника свидетельствует над [Дарами], знаменует над (ἐπισημαίνει) [ними крестообразно] и усовершенствует (τελειοῦ) предлежащие Святые Дары в Тело и Кровь Христа, Господа нашего²¹⁷.

²¹⁴ *Brightman*. Commentaries, §§ 16 и 60: P. 261 и 394. О происхождении этого образа см.: *Brinktrine J.* Duae denominationes quibus in liturgiis orientalibus particulae consecratae significantur // EL. 1936. Vol. 50. P. 34–35.

²¹⁵ *Brightman*. Commentaries, § 62: P. 397.

²¹⁶ *Ibid.*, § 60: P. 395.

²¹⁷ *Ibid.*, § 60: P. 395. Возможно, термин ὀλοδεικνύει является отсылкой к слову ἀναδεικνύει из эпиклезы анафоры святителя Василия Великого (*Brightman*. Liturgies. P. 329; ср. с трактатом святителя Василия о Святом Духе, § 27: SC. 17. P. 233, где, как и в литургии, носящей его имя, ἀνάδειξις и ἀναδεικνύει фактически употреблены в смысле «освящения» и «освящать»; в отношении участия Святого Духа в этом освящении «Церковная История» полностью соответствует современному ей богословию и литургической практике своего времени — см. ссылки в кн.: *Atchley E. G. C. F.* On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the consecration of the Font. Oxford; London, 1935. P. 136–138).

Итак, через священническое призывание Святой Дух действительно освящает хлеб и вино.

Вопреки утверждению Е. Штейца, «Церковная История» описывает евхаристическую Жертву как реальную жертву. Символическое представление страдания и смерти Христа совершенно не заслоняет присутствия Тела и Крови закланного Христа. Но само это явление духовно, так как оно исполняет прообразы, предвозвестившие об этой Жертве.

Прообразы

Литургический символизм «Церковной Истории» можно разделить на несколько смысловых рядов. Мы только что рассмотрели первый из них — искупительное домостроительство. Второй относится к ветхозаветным прообразам евхаристической Жертвы.

Большинство обрядов содержит ссылки на Ветхий Завет. Церковь была прообразована скинией Свидетельства²¹⁸, престол — ковчегом Завета и скрижалями Закона²¹⁹. Епископский омофор — это образ одежд Аарона²²⁰, а священнические облачения соответствуют ветхозаветному подиру²²¹. Прокимен — песнопение, которое поется перед чтением Апостола, — и аллиллуарий, предшествующий Евангелию, напоминают о пророчествах, возвестивших о приходе Мессии²²². Помимо этого, комментарий использует основные прообразы, приложенные к Евхаристии святоотеческой типологией: жертва Исаака²²³, пасхальный Агнец²²⁴, манна²²⁵, а также

²¹⁸ *Brightman. Commentaries*, § 1: P. 257. Тем же символизмом св. престол наделяется в «Апостольских постановлениях» (II. 25. 5; 57. 10 // *Funk. Didascalia...* P. 95, 163).

²¹⁹ *Brightman. Commentaries*, §§ 3–4: P. 258.

²²⁰ *Ibid.*, § 20: P. 262.

²²¹ *Ibid.*, § 14: P. 261

²²² *Ibid.*, §§ 39, 41: P. 387.

²²³ *Ibid.*, § 48: P. 390. О частотности этих прообразов Евхаристии в огласительных словах см.: *Daniélou J. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Eglise // La Messe et la catéchèse. Paris, 1947. P. 42–47.*

²²⁴ *Brightman. Commentaries*, § 5: P. 259. В «Церковной Истории», как и в святоотеческой типологии, «пасхальный агнец — это образ Жертвы Христовой, а не таинства как такового» (*Daniélou. La catéchèse...* P. 45).

²²⁵ *Brightman. Commentaries*, § 3: P. 258.

жертвоприношения в ветхозаветном Храме²²⁶. Не стоит продолжать этот перечень. «Церковная История» не привносит ничего существенно нового в область евхаристической типологии, демонстрируя живую преемственность предания.

Евхаристия является воспоминанием страдания и Воскресения Господа. Она завершает прообразы Ветхого Завета, исполняя их. Однако нужно отметить, что для того, чтобы выразить двойное отношение литургии к Крестной Жертве, с одной стороны, и жертвоприношениям Закона, с другой стороны, комментарий использует два разных термина. Древние жертвоприношения являются *прообразами* (πρωτύπειν)²²⁷, а Евхаристия, напротив, — *антиипом* (ἀντίτυπος)²²⁸ Крестной Жертвы. *Символы* — это простые предвестники, а Голгофская Жертва — сама реальность, повторением которой является бескровная Жертва, ожидающая свое собственное исполнение в небесной литургии.

Образ небесной литургии

Литургия — это воспоминание смерти и Воскресения Христа, свершение прообразов Ветхого Завета, а также образ и предвосхищение небесной литургии.

²²⁶ Ibid., § 63: P. 397.

²²⁷ См. приведенные выше ссылки выше, с. 213, прим. 197. Об использовании слова πρωτύπειν в святоотеческой традиции см.: Woolcombe K. J. Le sens de “type” chez les Pères // VS. Sup. 1951. Vol. 5. P. 94.

²²⁸ Brightman. Commentaries, §§ 1, 5, 50: P. 257, 259, 391. Выражение ἐστὶν ἀντί, очень часто встречающееся в комментарии, может иметь то же значение. Термин ἀντίτυπος в «Церковной Истории» всегда имеет значение действительности, вознесенной прообразом, или τύπος. То, что в комментарии слово ἀντίτυπος никогда не используется по отношению к Дарам — ни до, ни после освящения, — свидетельствует, что его автору еще не было известно то ограничение термина, которое было сделано преподобным Иоанном Дамаскиным († ок. 750 г.). II Никейский (VII Вселенский) Собор 787 г. утвердил это, сделанное Дамаскиным, ограничение и постановил, что после освящения Дары уже не могут обозначаться термином ἀντίτυπα, хотя в предшествующей традиции это было возможно. См.: Jugie M. L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Basile // EO. 1906. Vol. 9. P. 193–198; Salaville S. Epiclese // DTC. 1913. T. 5. Col. 247–252. Таким образом, широкое и традиционное значение слова ἀντίτυπος в «Церковной Истории» может считаться дополнительным аргументом в пользу авторства святителя Германа. [Последнее утверждение сомнительно. — Ped.]

Многочисленные сопоставления подчеркивают это последнее измерение литургического символизма. Церковь — это «небо на земле: небесный Бог обитает и присутствует в ней»²²⁹. Святой престол — «Божий трон, на котором упокоился воплотившийся Бог, носимый на херувимах»²³⁰. Он является также отражением «небесного и духовного престола», вокруг которого ангельские силы совершают свое служение²³¹. Служители земной литургии представляют «духовную иерархию»: держа в руках «духовный уголь», который есть Христос, священники символизируют херувимов. В свою очередь, диаконы являются «образом служебных и посылаемых духов»²³².

Связанная с небесной литургией, литургия Церкви присоединяет людей к хвале ангельского хора и вводит их в созерцание тайны Святой Троицы. Трисвятое, которое поется после малого входа, Херувимская песнь, возносимая при шествии с Дарами на великом входе, и анафоральное «Свят, свят, свят...» выражают это единство людей и ангелов в общем восхвалении²³³. Вместе с ангелами священник созерцает тайну Троицеобразного Бога. Во время анафоры «он стоит перед жертвенником умиловительной [Жертвы] посреди двух Херувимов... и духовно видит небесное богослужение, и оказывается

²²⁹ *Brightman. Commentaries*, § 1: P. 257: Ἐκκλησία ἐστὶν ἐπίγειος οὐρανός. Ср., например, с цитатой из Климента Александрийского: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανόθεν ἐκκλησίας ἢ ἐπίγειος (*Clemens Alexandrinus. Stromata* IV. 8. 66. 1 // GCS. 2. P. 278).

²³⁰ *Brightman. Commentaries*, § 3: P. 258. В предшествующей традиции подобная символика св. престола приводится например, в следующих высказываниях: «Этот престол есть прообраз и символ того престола» (*Ioannes Chrysostomus. Homiliae in illud: «Vidi Dominum»* 6. 3 // PG. 56. Col. 139); «Эта почитаемая трапеза является символом престола Великого и Славного Господа...» (*Narsai. Homiliae* 17. 3 // *Connolly. Op. cit.* P. 5).

²³¹ *Brightman. Commentaries*, § 5: P. 259.

²³² *Ibid.*, § 16: P. 261–262. О святоотеческой основе этой темы см. выше, с. 67, 89, 93. Среди отцов, которые особым образом повлияли на развитие темы сходства небесной и земной иерархии, нужно упомянуть свт. Григория Нисского (см.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Paris, 1944. P. 152–182*) и Псевдо-Дионисия Ареопагита (см.: *Roques R. L'univers dionysien. Paris, 1954. P. 171–199*). «Церковная История», более верная антиохийской традиции, воспроизводит эту тему без философского развития.

²³³ *Brightman. Commentaries*, §§ 34, 49, 59: P. 265–266, 390–391, 394. Ср., например, с: *Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses mystagogicae* 5. 6 (PG. 33. Col. 1113 B).

посвящен [в него] и в сияние Живоначальной Троицы»²³⁴. Земная литургия — это подражание небесной литургии.

Здесь мы вновь встречаем тему, которая уже несколько раз настойчиво предстала перед нашим взором: единство ангельского и человеческого богослужения, прерванное грехом, было восстановлено благодаря Воплощению и Вознесению Христа. В Нем человек вновь обрел свое место посреди ангельского хора, и через Него человеческая природа вознеслась выше «всякого начала, власти и господства»²³⁵. Таким образом, единство двух богослужений — это одновременно и нынешняя реальность, и обещание будущего свершения. Действительно, в эсхатологическом Царстве во время «входа святых и праведных» две литургии станут одним²³⁶.

В толковании литургии «Церковная История» подчеркивает объективное измерение истории спасения. Основные линии символизма, которые используются в комментарии, соответствуют историческим этапам спасительного промысла Господа. Отдельные значения, привязанные к тому или иному священнодействию, являются, скорее, вторичными и представляют ценность только в связи с основным принципом, их вдохновившим. Будучи же оторванными от контекста и рассматриваемыми сами по себе, отдельные подробности теряют свое истинное значение. Но именно это нередко и происходило в Средние века как с византийскими, так и с латинскими объяснениям литургии.

²³⁴ *Brightman. Commentaries*, § 59: P. 393.

²³⁵ *Brightman. Commentaries*, § 38: P. 266–267. О предшественниках этой темы в святоотеческой традиции и литургических текстах см.: *Peterson E. Le livre des anges*. Paris, 1954, особенно P. 45–60.

²³⁶ *Brightman. Commentaries*, § 49: P. 390.

ЗАКЛУЧЕНИЕ:
 «ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ» — НАСЛЕДНИЦА
 АНТИОХИЙСКОЙ МИСТАГОГИИ.
 ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ВИЗАНТИЙСКОЕ ИСКУССТВО

Анализ «Церковной Истории» позволяет нам точнее определить место комментария в греческой мистагогической традиции. Этот литургический трактат, несомненно, продолжает традиции антиохийской мистагогии, которая, как мы видели, характеризуется двумя основными чертами, отличающими ее от александрийской традиции. С одной стороны, она настаивает на конкретных фактах истории спасения, а с другой стороны, легко устанавливает соответствия между литургическими обрядами и земной жизнью Христа. В большой степени эти особенности можно найти в «Церковной Истории». Во-первых, комментарий утверждает антиохийский принцип главенства *истории* над *теорией*: созерцание вплотную примыкает к объективному измерению истории спасения. В этой связи очень показательным сохранившимся названием комментария: рукописная традиция представляет его, прежде всего, как *историю*, и только потом — как *теорию*. Во-вторых, трактат подчеркивает отношение Евхаристии к земной жизни и, особенно, страданию, смерти и Воскресению Христа. Если «Мистагогия» преподобного Максима Исповедника сообщила византийским комментаторам александрийский тип толкования, то «Церковная История» передала им антиохийское наследие.

Другой областью, на которую это объяснение буквального смысла и духовного значения литургии оказало глубокое влияние, было искусство²³⁷. Известно, что за иконоборчеством, окончательно преодоленным в 843 году Торжеством Православия, в последние десятилетия IX века последовало возрождение иконографии. Архитектура церкви византийского стиля того времени (куб, заканчивающийся куполом) представляла миниатюрный образ вселенной, или «микрокосмос». Хотя «Мистагогия» преподобного Максима не была родоначальницей этой символики, она, несомненно, способствовала ее

²³⁷ См.: *Stefanescu J. D. L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient. Bruxelles, 1936* (особенно p. 41–44).

распространению. Когда мозаики и стенные росписи снова начали украшать церкви, художественное оформление было подчинено строгим правилам: Христос Пантократор — в центральной части купола; ниже, на барабане купола и сводах апсиды, — обитатели неба (ангельские силы, пророки Ветхого Завета, святые Нового Завета, среди которых почетное место занимает Богородица); еще ниже, у основания купола, на тропках и парусах свода, как и на стенах, изображались сцены из земной жизни Спасителя, Его Страсти и, особенно, Воскресение²³⁸. Такое изображение небесного и исторического цикла под величественной фигурой Пантократора целиком и полностью соответствует описанию церковного здания в «Церковной Истории». Церковь, Тело и Невеста Христа, представляет порядок небесной иерархии, а также содержит образ предсказавших ее пророков, основавших ее апостолов, украсивших ее мучеников. Наконец, она являет события земной жизни Христа, в особенности Его распятие, погребение и Воскресение. В церкви, украшенной таким образом, земная литургия совершенно естественно напоминала верующим, участвовавшим в Евхаристии, небесную литургию, которую служат ангелы вокруг престола Божия, и к участию в которой Господь привлек Свою Церковь по домостроительству искупления. В литургическом комментарии и в церковной иконографии воспоминание исторических событий спасения, явленных в некоторой степени в совершении литургии, было источником созерцания духовных реальностей, символически представленных в самой этой литургии.

²³⁸ Такая иконографическая программа была реализована и сохранилась до наших дней в мозаиках соборов монастырей Осиос Лукас в Фокиде, Неа мони на Хиосе и в Дафни. См.: *Grabar A. L'art byzantin au Moyen Age (du VIII^e au XV^e siècle) // L'art dans le monde: Byzance. Paris, 1963. P. 107–112; idem. La peinture byzantine // Les grands siècles de la peinture. Genève, 1953. P. 109–118.*

«ПРОТЕОРИЯ»

«Протеория» не имела тех влияния и распространения, которыми пользовалась «Церковная История». Однако этот трактат очень близок к предыдущему комментарию. Он посвящен «краткому предозерцанию о бываемых в Божественной литургии символах и тайнах»¹. В то же время, это толкование предназначалось для другой аудитории. Протеория обращается к «тем, кто удостоен священства», поскольку «необходимо, чтобы посвященные и таинноводители этих [тайнств], то есть иереи, архиереи и все служители, знали значение совершаемых [священнодействий] и чему каждое из них соответствует»². По сути, это объяснение литургии адресовано епископу и его клиру. Комментарий объясняет священнодействия для тех, кто их совершает, предлагаясь в качестве путеводителя в научении им. Этим «Протеория» отличается от «Мистагогии», обращенной, скорее, к монашеской элите, и от «Церковной Истории», предназначенной всем верующим.

I. АВТОР И ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ

«Протеория» ставит двойную литературную проблему — авторства и времени написания.

Состояние вопроса

Издания «Протеории» связаны с тремя именами: Льва Алляция, Лаврентия Александра Дзакканьи и кардинала Анджело Май.

Лев Алляций (1586—1669), грек по происхождению и латинянин по своим убеждениям, первым представил «Протеорию» ученому

¹ PG. 140. Col. 417.

² Ibid. Col. 417 A; 444 C.

сообществу, издав в нескольких работах фрагменты комментария³. Трактат был ему известен по трем рукописям: Vatican. gr. 856, 632 и 640. В Vatican. gr. 856 в заглавии памятника первоначальное имя автора (вероятно, был указан Николай) зачеркнуто — иной, по сравнению с почерком рукописи, рукой — и заменено на «Феодор». Эта замена, вероятно, была делом рук Алляция, так как на полях рукописи присутствует следующая запись:

In aliis codicibus sic Andidorum episcopus qui opus hoc scripsit ad Basilium episcopum Phuteias, quominus hic codex videtur in multis ab aliis variare.
L. Allatius.

Habetur hoc idem opusculum in codice 632 imperfectius et in multis minus⁴.

В Vatican. gr. 632 также содержится написанная рукой Алляция отсылка к Vatican. gr. 856:

Hoc opus habetur etiam in codice 856 perfectius in multis⁵.

Наконец, в *Deatriba de Theodoris* Алляций явно упоминает Vatican. gr. 640⁶.

Хотя Алляций знал о двоякой рукописной традиции, приписывающей комментарий то Николаю, то Феодору Андидским, он решил прервать дискуссию, выступив в защиту авторства Феодора. Что касается даты написания трактата, Алляций благоразумно придерживался осторожно-неопределенного мнения, говоря, что «Протеория» была написана относительно древним автором: *auctor non recens, sed satis antiquus*⁷. Помимо заслуг по широкому представлению отрывков из «Протеории» Алляцию принадлежит также честь придания стимула дальнейшим исследованиям.

Лаврентию Александру Дзакканьи (1657—1712) удалось, однако, освободиться от влияния Льва Алляция. Основываясь на новой

³ *Allatii L. Contra Hollingerum. Roma, 1661. P. 11–12; idem. De Ecclesia occidentalis atque orientalis perpetua consensione. Coloniae Agrippinae, 1655. T. 3. P. 1142; idem. In Roberti Greyghtoni apparatus, versionem et notas ad historiam Concilii Florentini. Roma, 1665. P. 519.*

⁴ Vatican. gr. 856. Fol. 432.

⁵ Vatican. gr. 632. Fol. 2.

⁶ *Diatribae tres ineditae, de Nicetis, de Philonibus et de Theodoris / A. Mai, ed., Roma, 1853. De Theodoris, №97. P. 158.*

⁷ *Allatii In Roberti Greyghtoni apparatus... P. 519.*

рукописной базе, первый префект Ватиканской библиотеки подготовил полное издание «Протеории». К сожалению, его текст так и не был сдан в печать⁸. Основой для этого издания, вероятно, послужила рукопись Vatican. gr. 2146, XVI в., где позднейшей рукой приведены разночтения, обнаруженные Дзакканьи в Vatican. gr. 1151, 856, 640 и 430. Введение и пояснения к этому изданию, оставшемуся нереализованным, дошли до наших дней. Они присутствуют в Vatican. lat. 7159:

Fol. 164–174: De Nicolao et Theodoro Andidorum episcopis diatribe in qua multa obiter de Germano patriarcha Constantinopolitano Theoriae rerum ecclesiasticarum auctore.

Fol. 175–202: Notae et observations in Nisolaum episcopum. Nem variae lectiones et correctiones ex manuscriptis depromptae.

Согласно Дзакканьи, трактат принадлежит Николаю. Феодор, один из преемников Николая по Андидской кафедре, мог создать вторую редакцию первоначального комментария, изменив и сократив его. Отсутствие всякой антилатинской полемики свидетельствует о том, что первая редакция «Протеории» была написана до разрыва патриарха Михаила Кирулария с Римской кафедрой:

Quantum autem conjecturis ejus aetatem assequi valeo, circa decimi saeculi tempora Nicolaum in humanis fuisse arbitror, cum non adhuc Graeci, Michaele Cerulario patriarcha Constantinopolitano ductore, anno ferme a Christi nativitate 1053 apertissime sese a Romana Ecclesia divisissent⁹.

Что касается исследования рукописного материала и проблемы авторства, позиция Дзакканьи свидетельствует об определенном прогрессе по сравнению с мнением Льва Алляция.

Однако кардинал Анджело Май (1782–1854) вернулся к убеждениям последнего. В 1853 году он предпринял первое полное издание «Протеории», где она имела заглавие: «Краткое рассуждение об образах и тайнах Божественной литургии, составленное Феодором, епископом Андидским по просьбе богохранимого Василия, епископа Фитийского»¹⁰. Текст А. Май основывается только на трех

⁸ См. заметку Г. Меркати в *Rassegna Gregoriana*. 1906. Vol. 5. P. 549, переизданную в кн.: *Mercati G. Opere minori*. Città del Vaticano, 1937. (ST; 77). P. 506.

⁹ Vatican. lat. 7159. Fol. 164^r.

¹⁰ *Mai A. Theodori episcopi Andidorum brevis commentario de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* // PNB. Roma, 1853. T. 6. P. 545–548.

источниках: Vatican. gr. 856, 430 и 632. Присутствие имени Николая в заглавии трактата согласно рукописи Vatican. gr. 430 кардинал объяснил как ошибку, в результате которой автором «Протеории» оказался назван Николай Кавасила. Именно текст, подготовленный А. Маи, был — не без ошибок — переиздан в Греческой Патрологии Миня¹¹.

Из истории нам практически ничего не известно о Николае и Феодоре Андидских. В кодексе Hieros. Taph. 404, XVI в., на листах 14^v–19^v содержится еще одно литургическое творение Николая Андидского — «Трактат против тех, кто за Божественной литургией приносит опресноки»¹². Помимо «Протеории», это единственное достоверное свидетельство о Николае Андидском, дошедшее до наших дней. Список епископов Андидских, или Сандидских, составленный М. Лекеном, помимо Феодора, предполагаемого автора «Протеории», упоминает только епископа по имени Лев. В деяниях VII Вселенского Собора 787 г. он упоминается среди прибывших из провинции Памфилия Секунда¹³. Еще более удивительным является молчание исторических памятников о Василии, епископе Фитийском во Фригии, которому посвящен комментарий. Его имя совершенно не упоминается среди епископов этого города¹⁴. Мы можем строить только догадки относительно даты появления комментария. А. Эрхард¹⁵ и Х. Г. Бек¹⁶ датируют «Протеорию» «XII или, может быть, XI веком». Можно ли нарушить молчание, окружающее одного или нескольких авторов трактата, и уточнить время написания этого сочинения? Исследование рукописной традиции поможет нам решить проблему авторства, а некоторые данные комментария предоставят вехи, позволяющие определить его возраст.

¹¹ PG. 140. Col. 413–468. Для удобства мы приводим ссылки на это издание.

¹² Пападопуло-Керамевс А. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Санкт-Петербург, 1895. Т. 4. С. 360: Νικολάου ἐπισκόπου Ἀνδίδων λόγος κατὰ τῶν ἄζυμα προσφερόντων ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ. *Incipit*: Θείας ἀγάπης ἐπόμενοι ἐντολῆ.

¹³ Lequien M. Oriens christianus. Paris, 1740. Т. I. P. 1029–1030.

¹⁴ Ibid. P. 843–844.

¹⁵ В кн.: Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897². S. 157.

¹⁶ Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 645.

Проблема авторства: Николай или Феодор?

В отношении автора «Протеории» — Николай и Феодор, каждый из которых представлен как Андидский епископ, — рукописная традиция делится следующим образом. Наиболее древние и многочисленные источники указывают на Николая:

- Ath. Laur. 1827, 1095 г. Fol. 208v–235¹⁷;
- Athen. Bibl. Nat. 360, XII в.¹⁸
- Vatican. gr. 1151, XIII–XIV вв. Fol. 70r–94v;
- Vatican. gr. 640, XIV в. Fol. 11v–27r;
- Vatican. gr. 856, XIV в. Fol. 342–362;
- Ambros. gr. 653, XIV в. Fol. 102v–113v;
- Paris. gr. 1356, XIV в. Fol. 302v–317r;
- Paris. gr. 1263, XIV–XV вв. Fol. 2r–15r;
- Sinait. gr. 1817, XV в. 178v–203v¹⁹;
- Vatican. gr. 430, XVI в. Fol. 126r–150v;
- Vatican. gr. 2146, XVI в. Fol. 1–96.

Об авторстве Феодора, напротив, свидетельствуют не столь многочисленные и более поздние источники:

- Ath. Pantel. 770. XIV в. Fol. 146r–148v²⁰;
- Ath. Vatop. 541. XV в. Fol. 76r–85r²¹;

¹⁷ *Spyridon, father, Eustradiades S.* Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos. Cambridge, 1925. P. 236–237. Датировка, приводимая этим каталогом, обсуждается ниже, с. 194. Далее отсылки к описаниям рукописей будут приводиться только в тех случаях, когда сами рукописи остались нам недоступны.

¹⁸ *Σακελλίωνος Ύ., Σακελλίωνος Α.* Καταλόγος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1892. Σ. 61.

¹⁹ С этим источником нам удалось познакомиться благодаря микрофильму, который нам любезно предоставил Французский институт Византийских исследований. То же касается и рукописи Ath. Vatop. 596, XVI в., содержащей «Протеорию» на листах 610–639 (имя автора в заглавии не указано; текст содержит особенности редакции N, анализ которой см. ниже).

²⁰ *Lampros P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Cambridge, 1900. T. 2. P. 430.

²¹ *Eustradiades S., Arcadios, father.* Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedion on Mount Athos. Cambridge, 1924. P. 110.

Vatican. gr. 632, XV в. (листы I–IIv, содержащие «Протеорию», были добавлены позже);
Brit. Lib. Add. 34 060, XV в. Fol. 350r–355v;
Nanian. gr. 228. XV в. Fol. 319–327²².

Этой двойной атрибуции соответствуют два разных состояния текста. Длинная редакция, приписываемая Николаю (N), характеризуется многословием и иногда небрежным отношением к грамматическим правилам. Редакция, ходящая под именем Феодора (Th), является более краткой, последовательной и правильной с грамматической точки зрения. Две версии даже начинаются по-разному:

N: Πολλοὶ τῶν ἱερᾶσθαι ἤξιωμένων²³.

Th: Εἶδέναι λᾶς ὀφείλει πιστός²⁴.

Редакции описывают практически одинаковое состояние литургии. Однако версия Th точнее следует порядку совершения священнодействий. Версия N, напротив, действует более свободно, иногда она забегает вперед, затем возвращается назад, чтобы объяснить значение обрядов, обойденных ранее молчанием. Например, толкование епископского благословения после Трисвятого приводится в Th в соответствующем месте литургии, то есть после малого входа, а в N — в разделе о чтении Евангелия²⁵.

Априори можно выдвинуть две гипотезы, объясняющие эти факты. Согласно первой, N — расширение Th; «Протеория» была издана под именем Феодора, а потом распространена под именем Николая. Бóльшие грамматические погрешности и недостаточная точность могут быть объяснены бóльшим распространением версии N. Согласно второй гипотезе, Th — сокращение N; Феодор изменил и сократил первоначальный комментарий, написанный Николаем. Сравнение этих двух версий побуждает нас согласиться со второй

²² [Mingarelli I. A.] Graeci codices manuscripti apud Nanios patricos venetos asservati. Bologne, 1784. P. 419.

²³ PG. 140. Col. 417 A: 1. В каталоге Сакеллионов опущен *incipit* кодекса 360 Национальной Афинской Библиотеки. Все остальные представители полностью совпадают.

²⁴ PG. 140. Col. 421 A: 13. Каталоги не приводят *incipit* ни Ath. Pantel. 770, ни Ath. Vator. 541. Остальные источники прекрасно согласуются.

²⁵ Речь идет о PG. 140. Col. 437 C: 8–14.

гипотезой. Николай предстает как настоящий автор, обороты речи которого не всегда удачны, а стиль — не очень точный. Феодор же выступает как редактор, стремящийся достичь лаконичности и ясности изложения. Только критическое издание обеих редакций способно вполне выявить их характерные особенности. Здесь же мы можем привести лишь несколько примеров.

Во введении трактата согласно редакции N содержится аргументированный тезис: Божественная литургия — это воспоминание не только страданий, смерти и Воскресения Христа, но также символическое представление личного и социального измерений Его земной жизни. Данное утверждение представлено в начале и в конце пролога²⁶. Совершенно очевидно, что этот порядок — первоначальный, так как слова *ὡς προεῖρεται*²⁷ в конце пролога отсылают читателя к началу. В редакции Th также содержится этот тезис, но доводы, на которые он опирается в N, опущены²⁸. К тому же Th меняет последовательность двух ключевых отрывков пролога, представленную в N, и соединяет их при помощи союза *ἤτοι*. Понятно, что это чисто редакторский прием, служащий для соединения двух первоначально различных отрывков. Вот каким становится текст Николая после сделанных Феодором изменений:

Th: Εἰδέναι πᾶς ὁφείλει πιστός... συμβολικῶς δηλοῖ = N (PG. 140. Col. 421 A: 13 — B: 3)

ἡγοῦν

τὰ παρηκολουθηκότα ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς...

καὶ ὁ σταυρὸς κατεσκευάσατο = N (PG. 140. Col. 417 A: 6—13).

Совершенно очевидно, что главные утверждения Феодор извлекает из уже существующего текста. Итак, редакция N первична, а Th — ее сокращенный вариант.

Сопоставление двух версий комментария на пение третьего антифона в мельчайших деталях иллюстрирует редакторскую работу Феодора²⁹:

²⁶ PG. 140. Col. 417 A: 1—3; 421 A: 13 — B: 3.

²⁷ PG. 140. Col. 421 B: 2.

²⁸ PG. 140. Col. 417 B — 421 A.

²⁹ Текст редакции N дан по: Vatican. gr. 640. Fol. 17^v; Vatican. gr. 856. Fol. 349^v—350^r; Paris. gr. 1356. Fol. 308^r; Paris. gr. 1263. Fol. 9^v; Ambros. gr. 653.

Редакция N

Ἐν ταύτῃ τοιγαροῦν τῇ εἰσόδῳ ἄδουσι καὶ οἱ ψαλταὶ τὸ «Δεῦτε, ἀγαλλιασώμεθα τῷ Κυρίῳ» (Пс 94. 1)

τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν ἀποστόλων, εἰρημένοι μετὰ τὸ βάπτισμα τῆς προκλήσεως· οἱ μὲν λέγοντες... οἱ δὲ... καὶ ἕτεροι...

Редакция Th

Τὸ δὲ ἄδόμενον παρὰ τῶν ψαλτῶν «Δεῦτε, ἀγαλλιασώμεθα τῷ Κυρίῳ» (Пс 94. 1)

τοὺς μετὰ τὸ βάπτισμα λόγους ἐμφαίνει τῶν ἀποστόλων, οὓς ἔλεγον περὶ τοῦ Χριστοῦ· καὶ πρὸ τοῦ κληθῆναι, οἱ μὲν ἔλεγον... οἱ δὲ... καὶ ἕτεροι...

Из сравнения этих двух версий очевидно следует вывод о том, что Феодор внес в текст Николая больше порядка и точности. Сначала он удалил излишнее в данном контексте упоминание о малом входе. Затем с помощью глагола ἐμφαίνει он объяснил отношение молитвословий, которые поются за литургией, к речам апостолов. Наконец, он раскрыл неточное и загадочное словосочетание «τὸ βάπτισμα τῆς προκλήσεως». Из совокупности неловких и наслаивающихся друг на друга выражений Феодор отлил единую фразу, части которой логически согласованы или последовательно подчинены. Николай сделал первый набросок, а Феодор его усовершенствовал.

Глава 28 из издания А. Май, который в этом месте придерживается редакции N, представляет наиболее яркий пример деятельности Феодора. Параллельное сравнение греческого текста обеих редакций представляется нам единственным способом доказать первенство N над Th³⁰.

Fol. 106^v; Vatican. gr. 430. Fol. 136^v; Vatican. gr. 2146. Fol. 37. B Vatican. gr. 1151. Fol. 78^v представлена несколько иная версия данного фрагмента.

Текст редакции Th дан по: Vatican. gr. 632. Fol. 4^v; Brit. Lib. Add. 34 060. Fol. 351^r (= PG. 140. Col. 436 D: 12 — 437 A: 2).

³⁰ Текст редакции N в приведенном примере = PG. 140. Col. 453 C — 456 C (в этом конкретном месте издание А. Май следует рукописям Vatican. gr. 856 и 430, обе из которых содержат редакцию N). Текст редакции Th дан по рукописям Vatican. gr. 632. Fol. 10^{r-v} и Brit. Lib. Add. 34 060. Fol. 353^r–354^r.

Редакция N

Καὶ μή τις λεγέτω· «πῶς ἂν αὐτοῖς ἀρχιερεῦσιν ἔνόν ὑπὲρ τοιούτων μεσιτεῦειν ἁγίων;» — Μάλιστα μὲν οὖν τοῖς ἀξίοις, ὡς τὸ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως φέρουσι πρόσωπον, οὐκ ἀδύνατον.

Καὶ ἄλλως δ' οὗτοι τὰ μὲν τῶν παρ' αὐτοῖς λεγομένων ἢ πρακτομένων ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ ὡς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενοι ἀρχιερεῖς ποιεῖν φαίνονται· τὰ δὲ ὑπὲρ ἀνθρώπων πεφυκότα προσφέρουσι, τοὺς χερουβικοὺς καὶ σεραφικοὺς ὕμνους καὶ τᾶλλα πάντα ὅσα ὑπὲρ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν ἐκφωνοῦντες ἢ καθ' ἑαυτοὺς ἐπιόντες δείκνυνται.

В N это место приводится ниже (см. подчеркнутый текст).

Κατὰ καὶ ὁ μέγας Διονύσιος ἀριδηλότερον παρίστησιν· ἐκεῖνος γὰρ τὴν παροῦσαν θείαν λειτουργίαν κατὰ μίμησίν φησι τελεῖσθαι τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων,

Редакция Th

Εἰ δέ τις εἴποι ὅτι καὶ πῶς δυνατόν τοῖς νῦν ἀρχιερεῦσι καὶ ἱερεῦσιν ὑπὲρ τοιούτων μεσιτεῦειν ἁγίων, γινωσκέτω ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ μάλιστα τοῖς ἀξίοις, ὡς τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως τοῦ Χριστοῦ φέρουσι πρόσωπον.

В Th этот отрывок опущен.

Τριχῶς γὰρ νοεῖται τὰ παρὰ τοῦ ἀρχιερέως λεγόμενα ἐπὶ τῇ θείᾳ μυσταγωγίᾳ· τὰ μὲν ὡς παρὰ μεσίτου ἐξ ἀνθρώπων λαμβανομένου καὶ προχειριζομένου τῷ Πνεύματι· τὰ δὲ κατὰ μίμησιν τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων· τὰ δὲ ὡς παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν = N: PG. 140. Col. 456 D: 12 — 457 A: 4.

В Th это место приводится выше (см. подчеркнутый текст).

καὶ τῶν ταγματῶν ἐκείνων, ὧν τύπον φέρουσιν οἱ λειτουργοῦντες, οἱ μὲν τῆς πρώτης λαχόντες στάσεως καὶ τάξεως, οἱ δὲ τῆς δευτέρας, καὶ τῆς ἐξῆς. Καὶ τὸν μὲν διάκονον καθαρτικὸν ὀνομάζει, τὸν δὲ ἱερέα φωτιστικόν, τὸν δὲ ἀρχιερέα τελεστικόν.

Ὅταν δ' ἀκούσης τὸ «Ἐπι προσφερόμέν σοι τὴν λογικὴν λατρείαν ταύτην» καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀγίων τὰς κλήσεις μυστικῶς ὑποψιθυρίζοντα τὸν ἀρχιερέα, ἐκφωνοῦντα δὲ τρανότερον τὸ «Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου», ποταπὸν εἶναι οἶη τὸν τοῦτο λέγοντα; — Ἐμοὶ δοκεῖ ὡς ἐκ προσώπου τοῦτο λέγεσθαι τοῦ Κυρίου· λέγει γὰρ ἐν ἐτέρᾳ εὐχῇ· «Σὺ γὰρ εἶ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, ὁ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος», ἵν' οὖν δειχθῇ ὅτι μόνος αὐτὸς ἐκτὸς ἁμαρτίας ὁ θεάνθρωπος Κύριος, καὶ ὅτι ὅσα τότε, τὸ πάθος, ἡ ταφή καὶ ἡ ἀνάστασις εἰργησάτο, ταῦτα πάντα καὶ νῦν διὰ τῶν συμβόλων τοῖς πιστεύουσι κατορθοῦται· καὶ ταῦτὸ τοῖς θεηγόροις καὶ διδασκάλοις τοιουτρόπως τελεῖσθαι τεθέσπισται.

В Тѣ весь этот отрывок, в несколько измененном виде, дан ниже (см. выделенный курсивом текст).

Καὶ γὰρ τὸ « Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα » ὡς παρ' αὐτοῦ λέγεται τοῦ Χριστοῦ
= N: PG. 140. Col. 456 D: 10–12.

Καὶ τὸ « Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου » ἐμοὶ δοκεῖ ὡς ἐκ προσώπου καὶ τοῦτο λέγεται τοῦ Χριστοῦ. Λέγει γὰρ ἐν ἐτέρᾳ εὐχῇ· « Σὺ γὰρ εἶ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, ὁ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος ». Διὸ καὶ τὰς μὲν κλήσεις τῶν ἄλλων ταγματῶν τῶν ἀγίων ὑποψιθυρίζων ὁ ἱερεὺς λέγει. τὴν δὲ τῆς Θεοτόκου τρανότερον ἐκφώνει, ἵνα δειχθῇ ὅτι ἐκ προσώπου λέγεται τοῦ Κυρίου καὶ ὅτι μόνος ὁ αὐτὸς ἁμαρτίας ἐκτὸς ὁ θεάνθρωπος Κύριος καὶ ὅτι ὑπὲρ πάντων ἑαυτὸν εἰς θάνατον δέδωκε καὶ ὅτι ὅσα τε τὸ πάθος καὶ ἡ ταφή καὶ ἡ ἀνάστασις εἰργησάτο ταῦτα πάντα καὶ νῦν διὰ τῶν συμβόλων τοῖς πιστεύουσι κατορθοῦται.

В N весь этот отрывок дан выше (см. выделенный курсивом текст).

Ἵτι δὲ τὴν μίμησιν τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων φέρουσιν οἱ λειτουργοῦντες. Τοῦτο παρίστησι καὶ ὁ μέγας Διονύσιος ὁ Ἀρεολαγίτης καὶ ὡς τὸν τύπον φέροντές φησιν ἐκείνων τῶν οὐρανίων, οἱ μὲν τῶν λειτουργούντων τῆς πρώτης γίνονται στάσεώς τε καὶ τάξεως, οἱ δὲ τῆς δευτέρας καὶ ἄλλοι τῶν ἐφ' ἑξῆς. Διὸ καὶ τὸν μὲν διάκονον καθαρτικὸν ὀνομάζει, τὸν δὲ ἱερέα φωτιστικὸν καὶ τὸν ἀρχιερέα τελεστικόν.

В этом отрывке стиль редакции N совершенно не отличается от разговорной речи. Николай использует прямую речь и обращается к присутствующему собеседнику, что явно показывают некоторые обороты: μή τις λεγέτω πῶς ἄν... ἐνόν; ὅταν δ' ἀκούσης... ποταπὸν εἶναι οἴη. Кажется, что с начала Николай представил свой комментарий на литургию в устной форме как проповедь, а Феодор перевел прямую речь в косвенную. Конечно, Феодор внес больше порядка в изложение идей, однако при этом он разрушил непосредственный характер текста Николая. Удалив повторения и поменяв местами некоторые отрывки, он нарушил естественную логику построения трактата³¹. Сравнение двух версий показывает, что Феодор исправляет и изменяет текст.

Вывод о первенстве Николая перед Феодором следует из особенностей стиля и редакторских приемов. Он также вытекает из литургических указаний. Согласно «Церковной Истории», во время чина протесиса священник лишь надрезает просфору — вероятно, целую³². Из «Протеории» же следует, что ко времени создания памятника уже установилась практика вырезать для евхаристического приношения одну часть просфоры (Агнца.— *Ред.*). Как сказано в

³¹ Вывод об этом сделал еще Л. А. Дзакканьи: «Theodorus enim universam Nicolai Protheoriam excrispsit, et frequentibus Nicolai digressionibus e medio sublatis compendiosam magis expositionem confecit, paucisque de propriis addictis ac ordine paululum immutato, proprium velut foetum evulgavit» — Vatican. lat. 7159. Fol. 172f.

³² См. выше, с. 182–183, 199–200, 204–205.

комментарии, первоначально вырезание этой части из просфоры совершал диакон; впоследствии эта обязанность перешла к священнику. В качестве разъяснения и утверждения факта изменения этого священнодействия чина протесиса в двух редакциях «Протеории» наблюдается небольшое хронологическое различие. Вот рассматриваемый отрывок согласно двум редакциям³³:

Редакция N

Εἰ δὲ καὶ ἱερεῖς τοῦτο τέμνουσιν,
οὐ θαυμαστόν· πρὸς γὰρ τὰ ἔθνη
τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας ὁρᾶν
χρῆ.

Редакция Th

Εἰ δὲ καὶ ἱερεῖς τοῦτο
τέμνουσιν, ἀλλ' ἐν τῇ Μεγάλῃ
Ἐκκλησίᾳ οὕτως ἐτελεῖτο
πάλαι.

Итак, обычай того, что Агнец из просфоры изымает священник, а не диакон, впервые появился в «Великой церкви» (здесь: в константинопольском храме Св. Софии.— *Ред.*). То, как Николай представляет этот новый обычай, свидетельствует о том, что он был современником этого изменения. Он дает намек на недавнее новшество, чтобы предупредить удивление, которое оно может вызвать. Феодор, напротив, объясняет этот обычай в терминах прошедшего времени — он говорит, что в Св. Софии так делают уже довольно давно. Следовательно, во время Николая этот обряд только получал распространение, а во время Феодора он уже стал практически повсеместным. Таким образом, между Николаем и Феодором должно было пройти достаточное число лет, чтобы новый обычай был всеми принят. Однако этот промежуток времени не мог быть долгим настолько, чтобы стереть из памяти происхождение обряда.

Немного разное заглавие памятника в двух редакциях подтверждает заключение, выведенное из литературных и литургических различий³⁴:

³³ Текст редакции N дан по: Vatican. gr. 640. Fol. 14^v; Vatican. gr. 856. Fol. 347^v; Paris. gr. 1356. Fol. 306^v; Paris. gr. 1263. Fol. 8^r; Ambros. gr. 653. Fol. 105^v; Vatican. gr. 430. Fol. 132^v; Vatican. gr. 2146. Fol. 24; Vatican. gr. 1151. Fol. 75^v.

Текст редакции Th дан по: Vatican. gr. 632. Fol. 1^v; Brit. Lib. Add. 34 060. Fol. 350^r (= PG. 140. Col. 429 C: 3–5).

³⁴ Заглавие редакции N дано по: Vatican. gr. 640. Fol. 11^v; Vatican. gr. 856. Fol. 342; Paris. gr. 1356. Fol. 302^v; Paris. gr. 1263. Fol. 22^v; Ambros. gr. 653. Fol. 102^v; Vatican. gr.

Редакция N

Προθεωρία κεφαλαιώδης περι τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων πονηθεῖσα Νικολάφ ἐπισκόφω Ἀνδίδων ἐκ προτροπῆς καὶ ἀξιώσεως τοῦ ἱερωτάτου ἐπισκόπου Φυτείας Βασιλείου.

Редакция Th

Θεοδώρου ἐπισκόπου Ἀνδίδων προθεωρία κεφαλαιώδης περι τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων πονηθεῖσα ἐξ ἀξιώσεως τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Φυτείας.

Феодор уже не называет Фитийского епископа по имени и не утверждает, что он был «воодушевлен» им написание произведения. Таким образом, в свете результатов, полученных в ходе литературного и литургического сопоставления двух редакций, можно сделать вывод, что Феодор опубликовал второе издание «Протеории» уже после смерти Василия Фитийского.

Скорее всего, Феодор жил ненамного позже Николая. Исходя из очень небольшого различия между литургическими обычаями, описанными в редакциях, можно допустить, что Феодор был либо непосредственным преемником Николая по Андидской кафедре, либо одним из ближайших по времени.

Время создания «Протеории»: между 1054 и 1067 годами

Сравнительное изучение двух редакций позволяет установить время создания одной относительно другой. Возможно ли точно узнать дату написания комментария, а как следствие — время предствоятельства этих Андидских епископов? Ввиду отсутствия внешних свидетельств, наша попытка установить точную хронологию будет основана на внутренних данных трактата.

1) Граница *post quem*: 1054 год.

«Протеория» цитирует два более древних текста, и это устанавливает границу *post quem*, ранее которой трактат не мог быть создан.

Первая цитата дает лишь весьма далекую дату. Во вставке, содержащейся в редакции Th, содержится описание мозаичного пола

430. Fol. 126^r; Vatican. gr. 2146. Fol. 1. В Vatican. gr. 1151. Fol. 70 заглавие сокращено. Заглавие редакции Th дано по: Vatican. gr. 632. Fol. 1^r; Brit. Lib. Add. 34 060. Fol. 350^r.

Св. Софии, на котором были начертаны «черные прямые линии, отстоящие друг от друга на небольшом расстоянии», так называемые «источники», или «реки»³⁵. Эта глосса практически дословно заимствована из «Сказания о строительстве храма Святой Софии»³⁶ — анонимного текста, написанного ранее 995 года. Вероятно, он датируется серединой IX века³⁷.

Вторая цитата дает более точную дату составления комментария. В одном отрывке из редакции N квасной хлеб, приносимый во время Божественной литургии, сравнивается с человеческой природой Христа: хлеб предлагается в Тело Господа, как человечество Христа было воспринято Лицом Слова. Закваска же хлеба соответствует человеческой душе Христа. Вот текст «Протеория»:

[Евхаристическое Тело есть] Тело... истинное... наделенное разумом и, благодаря вложенной в тесто закваске, — душой, исполненное, по сущности, Божества³⁸.

Здесь Николай отражает полемику середины XI века между греками и латинянами по вопросу об опресноках. «Трактат против тех, кто за Божественной литургией приносит опресноки»³⁹ позволяет предположить, что Андидский епископ непосредственно участвовал в диспуте. Поскольку «Протеория» отражает основную тему этих споров, необходимо кратко обозначить их происхождение и развитие.

Полемику с латинянами по вопросу об употреблении опресноков для совершения Евхаристии начал, вероятно, патриарх Михаил Кируларий. Первые упреки, похоже, были высказаны в период между весной 1053 года и летом 1054 года⁴⁰. Уже весной 1053 года Лев

³⁵ Vatican. gr. 632. Fol. 4^r.

Brit. Lib. Add. 34 060. Fol. 351^r (= PG. 140. Col. 436 C: 9 — D: 1).

³⁶ Изд.: *Preger T. Scriptorum originum Constantinopolitanorum*. Leipzig, 1901. S. 74—108. См. S. 93, строки 10—12; S. 102, строка 13 — S. 103, строка 2; S. 107, строка 15 — S. 108, строка 2.

³⁷ *Preger T. Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia // BZ*. 1901. Bd. 10. S. 455—476.

³⁸ PG. 140. Col. 420 C: 6—9.

³⁹ См. выше, с. 226, прим. 12.

⁴⁰ *Michel A. Humbert und Kerullarios*. Paderborn, 1930. T. 2. S. 93, 112—113, 124—125, 128. См. рецензию В. Лорана на эту работу (EO. 1932. Vol. 31. P. 97—110). По вопросу об опресноках см.: *Michel A. Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054—1090)*: Kardinal Humbert, Laycus von Amalfi, Niketas Stethatos,

Охридский сравнивал пресный хлеб с бездушным камнем, поскольку закваска является образом жизненного тепла⁴¹. Никита Стифат в своем «Антидиалоге» (весна 1054 года) подхватил и развил эту мысль. Закваска представляет душу Христа. Тот, кто причащается пресным хлебом, получает Христа без души⁴². Так был открыт путь для обвинения латинян, использовавших пресный хлеб, в аполлинаризме. Первым этот упрек сформулировал патриарх Петр Антиохийский в письме епископу Градо, отправленном летом 1054 года. В нем патриарх говорит, что те, кто приносят опресноки, возобновляют ересь Аполлинария. Как и тот, они отрицают, что человеческая природа Христа обладала душой:

Господь наш Иисус Христос, совершенный Бог и совершенный человек, имеющий две природы и одну личность, воспринял от Девы тело, наделенное душой и разумом. Под видом хлеба Он передал нам таинство Нового Завета⁴³.

Прочитированный выше отрывок из «Протеории» проявляет близкое литературное и тематическое сходство с этим письмом Петра Антиохийского⁴⁴. Влияние второго на первую невозможно отрицать; вероятно и прямая зависимость литургического комментария от письма. Петр Антиохийский развивает тему, восходящую к Михаилу

Symeon II. von Jerusalem und Bruno von Segni über die Azymen. Roma, 139 (OCA; 121); *Leib B. Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XII^e siècle // OC. 1924. Vol. 2. P. 133–264.*

⁴¹ См. также: *Avvakumov G. Die Entstehung des Unionsgedankens: Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. Berlin, 2002. S. 29–159. — Прим. ред.*

⁴² *Epistola ad Joannem episcopum Tranensem // Will C. Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composite extant. Leipzig, 1861. S. 57 a, строки 2–5, 8–9. О времени написания этого письма см.: Michel. Humbert und Kerullarios. T. 2. S. 124.*

⁴³ § 2. 1, изд.: *Michel. Humbert und Kerullarios. T. 2. S. 323, строки 4–7. О датировке см.: Ibid. S. 307.*

⁴⁴ *Epistola ad Dominicum Gradensem // Will. Op. cit. S. 225, строка 20 — S. 226, строка 8. О датировке этого письма см.: Michel. Humbert und Kerullarios. T. 2. S. 124.*

⁴⁵ Ср. «Протеорию»: ...σώμα... ἔνουν καὶ ἔμψυχον, διὰ τῆς ζύμης ἐμβαλλομένης τῷ φουράματι (PG. 140. Col. 420 C: 7–8) с *Epistola ad Dominicum Gradensem*: ...ἡ γὰρ προζύμη ἀντὶ ψυχῆς τῷ φουράματι γίνεται... σῶμα ἔμψυχον τε καὶ ἔνουν... διὰ τελείου ἄρτου... (*Will. Op. cit. P. 225–226*).

Кируларию, тем самым вдохновляя «Антидиалог» Никиты Стифата⁴⁵. Маловероятно, что письмо епископу Градо зависит от «Протеории». Напротив, обратная зависимость кажется нам возможной.

Подведем итог. «Протеория» практически дословно цитирует письмо патриарха Петра Антиохийского, написанное летом 1054 года. Следовательно, комментарий был создан позднее этой даты.

2) Граница *ante quem*: 1067 год.

Наиболее древние рукописи, содержащие «Протеорию», несомненно, являются самой надежной точкой для хронологического отсчета. Речь идет о кодексах № 360 Афинской Национальной библиотеки и № 1827 афонской Великой Лавры. Первая рукопись относится к XII веку, вторая, согласно каталогу монаха Спиридона и митрополита Софрония (Евстратиадиса) датируется 1095 годом. Здесь «Протеория» следует за «Диоптрой» Филиппа Пустынника. Хронологическое указание ἐν ἔτει ς χ γ´ (= 1094/5 гг.) на листах 120^r и 208^r относится ко времени сочинения «Диоптры», а не создания рукописи⁴⁶.

Неизданный трактат Иоанна Костомира, митрополита Халкидонского, «о 3 просфорах, приносимых за Божественной литургией»⁴⁷, также позволяет уточнить *terminus post quem non*. Этот небольшой текст связан с Константинопольским Собором 1199–1200 годов, созданным, чтобы прояснить вопрос о нетленности Тела и Крови Христовых в Евхаристии. Говоря о чине протесиса, этот документ ссылается на «Протеорию», ошибочно приписывая ее вдохновителю комментария Василию Фитийскому, которому это сочинение было посвящено.

Однако можно еще более уточнить дату. Михаил Пселл оставил нам стихотворное «Толкование на Божественную литургию»⁴⁸. Достаточно прочитать поэму Пселла и сравнить ее с трактатом Николая

⁴⁵ Michel. Humbert und Kerullarios. T. 2. S. 124–125, 129.

⁴⁶ Spyridon, Eustradiades. Catalogue... P. 326–327.

⁴⁷ Sinait. gr. 1117, XIV в. Fol. 211^v–215^v. Свою копию этого списка нам любезно предоставил Ж. Даррузес.

⁴⁸ Изд.: Joannou P. Aus den unedierten Schriften des Psellos: Das Lehrgedicht zum Messopfer und der Traktat gegen die Vorbestimmung der Todesstunde // BZ. 1958. Bd. 51. S. 1–14, здесь S. 3–9.

Анридского, чтобы сделать вывод о том, что толкование Пселла является всего лишь стихотворным переложением «Протеории»⁴⁹. Таким образом, если нам удастся определить время написания этой поэмы, мы узнаем *terminus ante quem* «Протеории». П. Иоанну, первый издатель «Толкования на Божественную литургию» Михаила Пселла, считал, что оно было создано во второй половине жизни Пселла, так как по своей форме это произведение похоже на дидактические поэмы, которые тот писал, став наставником наследника престола, для воспитания будущего императора Михаила VII⁵⁰. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что литургический комментарий Пселла был написан немного позднее 1063 года. Михаил VII стал соправителем в очень юном возрасте около 1060 года, предварительно сдав экзамен, подтверждающий его способность руководить страной⁵¹. Однако Пселл вступил в должность несколько позже. В 1063 году Пселл, впавший за несколько лет до этого в немилость у Константина X, был освобожден из заключения в монастыре τὰ Ναρσού и снова заручился благоволением императорского двора⁵². С другой стороны, воспитание Михаила VII и наставничество Пселла могли осуществляться во время всего правления Константина X, закончившегося 21 мая 1067 года. Таким образом, 1063 и 1067 год — это крайние даты написания «Толкования на Божественную литургию» Михаила Пселла. Следовательно, «Протеория» была составлена до 1067 года. Однако, вероятно, что поэма Пселла была создана в начале его наставнической деятельности, что отодвигает дату *terminus ante quem* «Протеории» к 1063 или 1064 году.

3) Подтверждение этих дат.

Отголосок споров об опресноках, который передает нам «Протеория», и влияние, оказанное ею на поэму Михаила Пселла, позволяют датировать время составления комментария: после 1054 года и

⁴⁹ Эта зависимость будет продемонстрирована ниже, с. 255–257.

⁵⁰ *Joannou*. Aus den unedierten Schriften des Psellos... S. 1.

⁵¹ *Psellos*. Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance. 1. IV. 2 // Texte établi et traduit par É. Renauld. Paris, 1928. T. 2. P. 148.

⁵² *Joannou P.* Psellos et le monastère τὰ Ναρσού // BZ. 1951. Bd. 44. S. 286–287.

до 1067 года, или даже до 1064 года. Существует тройное подтверждение этих дат.

Первое имеет отношение к обряду вливания теплоты в евхаристическую Чашу. Согласно Николаю Андидскому, горячая вода, вливаемая в Чашу перед причащением, представляет воду, истекшую из ребра Христа на Кресте⁵³. Этот символизм обусловлен некоторыми иконографическими изображениями Распятия. Изучая «византийскую иконографию Распятого, умершего на Кресте», Л.Г. Грондейс пришел к убеждению о наличии связи между таким объяснением обычая вливания теплоты и некоторыми иконами Христа. Вот его вывод:

Неуверенная позиция Феодора Андидского по отношению к толкованию обряда вливания теплоты, который, по его мнению, был новым и неясным, позволяет допустить, что его трактат был создан немногим позже середины XI века⁵⁴.

Это заключение поддерживается еще одним свидетельством. В своем комментарии Николай Андидский подвергает жесткой критике секту богомилов. Негодование в его тоне выдает заботу пастыря, призванного защищать свою паству, и острую необходимость противостоять надвинувшейся опасности⁵⁵. XI век был как раз временем распространения секты «во Фригии, на северо-западе и юго-западе Малой Азии»⁵⁶. В этих областях еретиков называли фундагиагитами; такое название близко к «фундаитам», упоминаемым в «Протеории». Однако это еще не все. Монах монастыря Перивлепты Евфимий является автором письма своим соотечественникам из фригийской Акмонийской епархии — то есть на родину Фитийского епископа Василия, которому посвящается Протеория, — в котором предостерегает их от ереси⁵⁷. Вероятно, что выпады Николая Андидского против фундаитов были вдохновлены *Epistola invectiva* Евфимия

⁵³ § 36: PG. 140. Col. 464 B.

⁵⁴ Grondijs L. L'icónographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix. Bruxelles, 1947². P. 114.

⁵⁵ §§ 33–35: PG. 140. Col. 462 A — 464 A.

⁵⁶ Puech C., Vaillant M. Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre. Paris, 1945. P. 166.

⁵⁷ Ibid. P. 140.

Перивлептского⁵⁸. Это письмо должно было быть написано после 1034 года; вероятная датировка — около 1050 г.⁵⁹. Вне зависимости от того, связаны ли между собой «Протеория» и *Epistola inveciva*, или нет, они описывают одну историческую и географическую ситуацию. Таким образом, эти два текста являются хронологически близкими друг другу.

Один из актов патриарха Николая III Грамматика (1084—1111) предлагает третье доказательство. В этом постановлении патриарх запрещает священникам служить более одной литургии в день, так как иначе они бы свидетельствовали, будто Христос умер многократно⁶⁰. В конце «Протеории» Николай Андидский порицает некоторых современных ему священников, которые, «частью под предлогом бедности, частью по ненасытной алчности» совершают две литургии в день⁶¹. Очевидно, что эти два текста борются с одним и тем же злоупотреблением. Около 1071 года, перед тем как стать константинопольским монахом и получить патриаршее достоинство, Николай III совершал пастырское служение в Антиохии Писидийской — соседней с Андидой Памфилийской области. Возможно, именно там он узнал о подобном злоупотреблении. Став патриархом, он поспешил его пресечь.

Выясняя происхождение «Протеории», мы раскрыли совокупность факторов, свидетельствующих о том, что комментарий был написан немногим позже середины XI века — или, точнее, между 1055 и 1063 годами, если свести все даты воедино.

Литературные источники «Протеории»

Датировка комментария в равной степени характеризует и эпоху его автора. Мы знаем о Николае Андидском только то, что нам открывается в его произведении. В комментарии он предстает как

⁵⁸ Ibid. P. 148.

⁵⁹ Ficker G. Die Phundagiagiten. Leipzig, 1908. S. 180, 190.

⁶⁰ Grumel V. Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople, № 588. Ж. Даррузес окончательно доказал, что автором этого акта является Николай III (Darrouzès J. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les latins // REB. 1963. Vol. 21. P. 92).

⁶¹ § 39: PG. 140. Col. 465 D — 468 A.

литургист, опирающийся на более раннюю мистагогическую традицию, и богослов, ссылающийся на авторитет святителя Григория Богослова.

Хотя автор «Протеории» был в значительной степени вдохновлен предварившими его комментаторами, он, однако, зависел от них лишь косвенным образом. Предшествующие толкования никогда не цитируются дословно, а заимствованные у них темы были в его время очень распространенными. У «великого Дионисия» Николай взял мысль о соответствии земной и небесной иерархий. Так он увидел в диаконстве очишающий, в священстве — просвещающий, а в епископстве — посвящающий чин⁶². Вместе с Псевдо-Дионисием автор «Протеории» более общим образом подчеркивает тайноводственную роль иерархии⁶³. Влияние Ареопагита проявляется даже в языке Протеории: понятия символа и образа заключают в себе чисто дионисиевское содержание.

Благодаря определенному космическому символизму «Протеория» немного походит на «Мистагогию» преподобного Максима Исповедника. Священное пространство (храма.— *Ред.*) подражает устройству мироздания: свод кивория представляет небо, основание престола — землю. Таким образом, святой престол занимает центр земного шара и находится на границе между небом и землей⁶⁴. Этот пример демонстрирует искажение литургического тайноводства по мере того, как оно удалялось от своих источников. Символизм, лишенный первоначального вдохновения, все более и более трансформируется в аллегорию. Толкование, предложенное «Протеорией», можно назвать в некотором роде избитым. В нем больше нет ни свежести, ни силы первых объяснений церкви как нового творения и образа вселенной.

Во введении к комментарию Николай открыто говорит о том, что в вопросах, касающихся объяснения церковного здания и богослужебных облачений, он не намерен повторять «Церковную

⁶² § 28: PG. 140. Col. 456 A-B.

⁶³ § 19: PG. 140. Col. 444 C. Ср., например, с трактатом «О церковной иерархии» I. 5 (PG. 3. Col. 376 D — 377 A).

⁶⁴ § 18: PG. 140. Col. 441 C — 444 A. О связи этого символизма с «Мистагогией» см. выше, с. 145.

Историю»⁶⁵. Однако в толковании литургических обрядов он все же повторяет это произведение и в некоторой степени пытается его подправить. Он говорит, что многие священники знают, что литургия — это воспоминание о Страстях, смерти и Воскресении Господа. Однако они не имеют понятия о том, что она представляет также личный и социальный аспекты Его земной жизни⁶⁶. Как мы видели, «Церковная История», с силой утверждавшая связь Евхаристии со смертью Христа, этим наметила возможность связи литургии с личными и общественными событиями земной жизни Господа⁶⁷. Николай смещает акцент на второе. Кажется, что «Протеория» стремится противодействовать слишком прямой с ее точки зрения интерпретации литургии, которая была распространена «Церковной Историей».

Итак, в том, что касается мистагогических тем, Николай Андидский является преемником Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника и «Церковной Истории». Однако, вдохновляясь живой традицией, он не восходит к питавшим ее источникам.

В богословских вопросах Николай, напротив, обращается к первоисточкам. Андидский епископ заимствует не только излюбленные темы отцов, в особенности святителя Григория Богослова⁶⁸, но также неоднократно дословно цитирует святоотеческие творения. Например, в «Протеории» можно найти цитату из «Слова о Крещении» святителя Василия Великого⁶⁹. И все же главным учителем Николая бесспорно является святитель Григорий Богослов, которого епископ награждает наиболее лестными наименованиями: «великий в богословах»⁷⁰, «несравненный знаток наук»⁷¹. В «Протеории» содержится очень большое число заимствований,

⁶⁵ § 5: PG. 140. Col. 424 B.

⁶⁶ §§ 1; 3: PG. 140. Col. 417 A-B; 421 A-B.

⁶⁷ См. выше, с. 214–216.

⁶⁸ О богословских темах, заимствованных Николаем Андидским у свт. Григория Богослова см. ниже, с. 249.

⁶⁹ § 29: PG. 140. Col. 452 A = *свт. Василий Великий*. Беседа 13, Побудительная к принятию святого Крещения (PG. 31. Col. 425 D).

⁷⁰ ὁ μέγας ἐν θεολόγοις, ὁ μέγας θεολόγος, §§ 3; 13: PG. 140. Col. 421 A; 436 A; § 23 по Vatican. gr. 1151, Fol. 83ʳ.

⁷¹ ὡς οὐκ ἄν τις ἕτερος λεριττός, § 23 по Vatican. gr. 1151. Fol. 83ʳ.

взятых из речей Григория. Здесь мы также подметили особенность работы Николая. Нам кажется вероятным, что он пользовался теми творениями святителя Григория, которые были включены в сборники учительных чтений за богослужением, поскольку процитированные им тексты взяты именно из читавшихся в храме Слов святителя. Возможно, что список Слов святителя Григория Богослова не покидал письменного стола Андидского епископа во время всей его работы над толкованием на литургию. Иногда в нескольких соседних строках он намекает на различные проповеди Григория. Это позволяет сделать вывод о том, что он имел доступ к творениям Богослова во время всей работы над комментарием⁷². Исправляя первую редакцию «Протеории», Феодор Андидский не проявляет подобного преклонения перед святителем Григорием — часто он исключает сделанные Николаем цитаты или же просто не понимает их⁷³.

Зависимость Николая Андидского от мистагогической традиции и сделанные им заимствования из творений святителя Григория Богослова представляют характерный пример богословского развития в византийскую эпоху. Это время уже не плодотворного творчества, а подчеркнутой верности преданию, которое продолжает свое существование в литургии и в творениях отцов.

⁷² Наш краткий обзор цитат из Слов святителя Григория Богослова не претендует на полноту. В скобках мы указываем дату чтения соответствующего Слова за богослужением согласно Типикону константинопольского Евергетидского монастыря XI в. Это распределение проповедей подтверждается кодексом 2108 Афинской библиотеки XIV века (*Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts. Leipzig, 1936. Tl. 1, Bd. 1. S. 39–45; 1938. Tl., Bd. 2. S. 210–214.*):

§ 2: PG. 140. Col. 420 B: 1–2—ср. Слова 6 (PG. 35. Col. 720 B) и 39 (PG. 36. Col. 352 C).

§ 13: PG. 140. Col. 436 A: 10–11—Слово 40 (PG. 36. Col. 424 A: 4–5) (7 января).

§ 13: PG. 140. Col. 436 A: 14 — B: 1—Слово 39 (PG. 36. Col. 345 D: 1–2) (7 января).

§ 13: PG. 140. Col. 436 B: 2—Слово 40 (PG. 36. Col. 417 B: 16 — C: 1) (7 января).

§ 14: PG. 140. Col. 437 A: 15 — B: 1—Слово 40 (PG. 36. Col. 424 C: 3–5, 2–4) (7 января).

§ 21: PG. 140. Col. 448 A: 4–6—Слово 45 (PG. 36. Col. 649 C: 4–6) (Пасха).

⁷³ Только критическое издание двух редакций могло бы выявить эту разницу в отношении к цитатам из свт. Григория.

II. АРХИЕРЕЙСКИЙ ЧИН ЛИТУРГИИ В АНДИДЕ В СЕРЕДИНЕ XI ВЕКА

Достоинство «Протеории» заключается в том, что она описывает совершение Евхаристии в точно определенной географической местности и в конкретный исторический период. Комментарий свидетельствует о литургической практике города Андиды в Памфилии в середине XI века. В целом структура литургии остается такой, какой ее описывает «Церковная История». Однако «Протеория» упоминает некоторые нововведения и уточняет более древние обряды.

Ведущая роль «Великой церкви»

Прежде всего, нужно сказать о том влиянии, которым, согласно свидетельству «Протеории», пользовалась «Великая церковь» Константинополя среди церквей Малой Азии. В этой области Св. София играла действительно ведущую роль в развитии литургии. Поэтому Николай Андидский, уважающий традиции и почитающий авторитеты, эксплицитно описывает обычаи столицы. Он уточняет, например, что диакон совершает чин протесиса «по уставу Великой церкви»⁷⁴. К тому же, большая часть нововведений второстепенных церквей была, вероятно, воспринята от патриаршей церкви. Так, в Андиде во время анафоры иподиакон находился вне алтаря и предупреждал верующих о торжественности момента, возглашая «Ὁσοι πιστοι»⁷⁵. Этот обычай предписывался Типиконом Великой церкви уже в IX–X веке⁷⁶. Итак, исходя из господствующего влияния, которым пользовалась традиция храма Св. Софии среди церквей

⁷⁴ § 10: PG. 140. Col. 429 C.

⁷⁵ § 21: PG. 140. Col. 445 D.

⁷⁶ *Дмитриевский*. Описание. Т. I. С. 171. О датировке этого Типикона см.: *de Meester P.* Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome // ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Roma, 1908. P. 286–287; *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Eglise: MS. S^c-Croix n. 40, X^e s. Roma, 1962. Т. I. (OCA; 165). P. IV–V. Этот обряд также засвидетельствован латинским переводом литургии святителя Иоанна Златоуста, выполненным Львом Тосканским по рукописи начала XII века. См.: *Swainson C. A.* The Greek Liturgies Chiefly from Oriental Authorities. London; Cambridge, 1884. P. 128.

Константинопольского Патриархата, можно говорить о том, что литургия столицы являлась фактором единства. Таким образом, описанное «Протеорией» чинопоследование может рассматриваться как пример евхаристической службы не только в церкви города Андиды, но и в других церквях Константинопольского Патриархата середины XI века.

Чин протесиса

Чин протесиса претерпел совсем немного изменений. Единственное заслуживающее внимания нововведение — то, что диакон (или, в случае его отсутствия, священник) стал должен изымать из просфоры необходимую для Евхаристической Жертвы часть⁷⁷. В первоначальной редакции «Церковной Истории» и в ее интерполированной версии, переведенной Анастасием Библиотекарем, говорится, что священник приносил всю просфору целиком. За исключением этой детали чин протесиса остается прежним: Дары приносятся в церковь и полагаются на жертвенник⁷⁸. Здесь диакон или священник изымает Агнца. Затем подготавливается вино. Наконец, священник читает соответствующую молитву и оставляет Дары на жертвеннике⁷⁹.

Энарксис

«Протеория» описывает архиерейский чин литургии. Как и протесис, следующий за ним энарксис совершается простым священником. Епископ указывает священнику начинать его, но сам приступает к деятельному участию в совершении Евхаристии лишь после

⁷⁷ §§ 9–10: PG. 140. Col. 439 В-С. В самом трактате делается различие между вниманием (διατέμνω) Агнца и его надрезанием (σφραγίζω = знаменовать, запечатывать). О чине протесиса в XI веке см.: *Mandalà P. M.* La protesi della liturgia nel rito bizantino greco. Grottaferrata, 1935. P. 101–102.

⁷⁸ Текст редакции N по Vatican. gr. 640. Fol. 13^v и Vatican. gr. 430. Fol. 129^v: Ταύτην τοίνυν τὴν εὐλογίαν καὶ προσφορὰν... τοῖς σελτοῖς προσφερομένην ναοῖς καὶ τῇ λεγομένη προθέσει ἀντιθεμένην...

⁷⁹ §§ 9–10; 36: PG. 140. Col. 429 В-С; 464 В.

малого входа — перед тем, как взойти на горнее место⁸⁰. Таким образом, на архиерейской литургии определенно отмечается вторичное значение ее начальной части. К тому же Николай совершенно очевидно осознает сходство между началом Евхаристии и службами утрени или вечерни⁸¹.

Теплота

Описание литургии до самого причащения не содержит каких-либо замечательных особенностей. В момент же причащения (вернее, непосредственно перед ним. — *Ред.*) внимания заслуживает одно примечательное священнодействие — вливание в Чашу небольшого количества горячей воды. Согласно комментарию, эта вода символизирует воду, истекшую из ребра Христа на Кресте. Вот текст толкования, где говорится об этом обряде:

Но если зашло об этом слово, то думаю, надо сказать о совершаемом по церковному преданию после возгласа молитвы главопреклонения... В том виде (в каком, они были приготовлены во время протесиса. — *Ред.*) освященные и претворенные Святым Духом Дары остаются до времени возношения Честного Тела Христа и Бога нашего. Тогда приносится очень горячая вода в сосуде, и из него вливают в кратиры или потиры, стоящие на святом престоле — для того, чтобы подобно тем двум (жидкостям, крови и воде. — *Ред.*) излившимся из Божественного ребра, как от жизни, исполненными теплоты, горячая вода, вливаемая перед моментом приобщения, позволяла причастникам в полноте ощутить совершенство образа, когда они, приобщаясь от края потира, касаются как бы самого живодательного ребра⁸².

Николай Андидский ссылается на «церковное предание». Обычно первое упоминание обряда теплоты видят в ответе Армянского католикоса Моисея (577–604) императору Маврикию: «Я не перейду реку Азат ни для того, чтобы есть печеный хлеб, ни для того,

⁸⁰ §§ 10–14: PG. 140. Col. 432 A; 436 D.

⁸¹ § 11: PG. 140. Col. 432 B. О происхождении энарксиса и его сходстве со службой вечерни и утрени см.: *Baumstark A.* Die Messe im Morgenland. Kempten; München, 1906. S. 79–86; *Meester P., de.* Grecques (Liturgies) // DACL. 1925. T. 6. Col. 1616; *Τρεμπέλας.* Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 21–25.

⁸² § 36: PG. 140. Col. 464 A-B.

чтобы пить теплую воду»⁸³. Второе свидетельство об этом можно найти в правилах, приписываемых патриарху Никифору I (806–815), где добавление горячей воды представлено как привычный обряд. Его можно опустить только в исключительных случаях или при невозможности найти горячую воду⁸⁴. Однако, ни первые литургические толкования, ни древнейшие Евхологии еще не упоминают эту особенность византийского обряда. Иконографические изображения Распятия XI века подтверждают данные «Протеории» и свидетельствуют о том, что в эту эпоху чин вливания теплоты пользовался все большей популярностью⁸⁵.

Результат нашего литургического анализа можно назвать в некоторой степени разочаровывающим. Литургическое своеобразие, о котором было заявлено в «Протеории», малозначимо и затрагивает лишь второстепенные обряды. Однако эти второстепенные изменения отмечают движение византийского чина Евхаристии к своему окончательному виду. Поэтому «Протеория» — это звено единой цепи. Благодаря тому, что нам довольно точно известны время и место написания комментария, он является важным источником для изучения истории изменений византийского чина литургии.

III. СВОЕОБРАЗИЕ И ТРАДИЦИЯ В СИМВОЛИЧЕСКОМ ТОЛКОВАНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ

Как мы видели, «Протеория» находится в русле предания. Подобно всем прочим мистагогическим комментариям, она ставит своей целью объяснить «символическое значение бываемых в

⁸³ *Narratio de rebus Armeniae* // G. Garitte, ed. Louvain, 1953. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 132: Subsidia; 4). № 102. P. 40, 243–244. Это *Narratio*, приписываемое «Армянскому католику Исааку» в действительности является анонимным документом приблизительно 700 года (Ibid. P. 396–400).

⁸⁴ 32-е правило / J.-B. Pitra, ed. // SS. T. 4. P. 388.

⁸⁵ *Grondijs*. L'iconographie byzantine du Crucifié mort... P. 111–114, passim.*

* См. также: *Taft*. R. F. The Precommunion Rites (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. V). Roma, 2000. (OCA; 261). P. 441–502. (Р. Тафт показывает здесь, что самые ранние свидетельства о византийском обычае вливания теплоты в Чашу перед причащением появляются только в XI веке). — *Прим. ред.*

Божественной литургии тайн»⁸⁶. Однако в своем трактате Николай Андидский демонстрирует определенное своеобразие как в постановке своей задачи и ее решении, так и в выдвигаемой им теории символизма.

Задача

С первых строк комментария Николай Андидский выступает против слишком одностороннего, с его точки зрения, толкования литургии. Он утверждает, что священнодействия Евхаристии представляют не только Страсти, смерть и Воскресение Господа, но также и все прочие события Его земной жизни:

Весь чин Божественной литургии благодаря совершаемым в нем тайнам символически являет все домостроительство пришествия, нашего ради спасения, истинного Бога и Господа нашего Иисуса Христа⁸⁷.

Само по себе это утверждение не ново. Мы уже встречали его в «Церковной Истории». Однако то, как Николай Андидский подтверждает и развивает этот тезис, выходит за рамки византийской мистагогии.

Чтобы обосновать свою настойчивость в таком подходе к толкованию литургии, автор «Протеории» ссылается на святителя Григория Богослова, который в проповедях на Рождество Христова и Пасху объясняет таинство праздника в контексте всего домостроительства спасения. Этот факт является для Николая аргументом в пользу его тезиса⁸⁸.

В объяснении литургических священнодействий Николай использует принцип, заявленный в начале комментария. Трактат устанавливает соответствие между совершением литургии и земной жизнью Христа. Однако этот исторический символизм больше не обладает органичным видением истории спасения. Он является, скорее, поучительной иллюстрацией к заявленному тезису и, в конечном

⁸⁶ § 3: PG. 140. Col. 421 B.

⁸⁷ Ibid. См. также, § 1: PG. 140. Col. 417 A.

⁸⁸ § 3: PG. 140. Col. 421 A. Здесь «Протеория» отсылает к 38-му (чтение на Рождество Христово: *Ehrhard. Überlieferung und Bestand...* Тл. 1, Bd. S. P. 221) и к 45-му (чтение на Пасху) Словам свт. Григория Богослова. При этом §§ 2–9, 26–27 Слова 45 дословно повторяют §§ 6–13, 14–15 Слова 38.

счете, остается чистой игрой разума. Если с точки зрения содержания «Протеория» в целом повторяет толкование, данное в «Церковной Истории», ее общая перспектива все же иная.

Объяснение литургии у Николая Андидского — следующее. Священнодействия протесиса символизируют девственное зачатие и сокровенную жизнь Спасителя в Назарете⁸⁹. Малый вход означает явление Христа на Иордане⁹⁰. Чтение Апостола напоминает об избрании двенадцати Апостолов⁹¹. Евангелие символизирует первое вознесение благой вести⁹². Великий вход означает триумфальный вход Господа в Иерусалим, Вербное воскресенье⁹³. Затворение дверей алтаря представляет темную ночь, когда Христос был предан⁹⁴. Установительные слова являются воспоминанием Тайной вечери⁹⁵. Обряд возношения Даров символизирует одновременно вознесение Христа на Крест и Его Воскресение из гроба⁹⁶. Перенесение оставшихся после причащения освященных частиц на жертвенник означает Вознесение Христово⁹⁷. Каждение Даров — это символ пришествия Святого Духа⁹⁸.

Особенный тезис, который Николай Андидский представляет в предисловии к комментарию и применяет во всем объяснении литургии, обеспечил Андидскому епископу самобытность среди других византийских мистагогов. Однако эта оригинальность причинила вред первоначальной традиции, согласно которой параллелизм между земной жизнью Христа и Евхаристией выражал особое

⁸⁹ § 10: PG. 140. Col. 429 C-D.

⁹⁰ §§ 10; 14: PG. 140. Col. 432 A; 436 C-D.

⁹¹ § 16: PG. 140. Col. 440 A-B.

⁹² § 17: PG. 140. Col. 440 C.

⁹³ § 18: PG. 140. Col. 441 A-B.

⁹⁴ § 21: PG. 140. Col. 445 B-C.

⁹⁵ §§ 25–26: PG. 140. Col. 449 B — 452 C.

⁹⁶ § 37: PG. 140. Col. 464 D. Уже у преподобного Иоанна Дамаскина обряд возношения Даров означает вознесение Христа на Крест (De Corpore et Sanguine Christi. 5 // PG. 95. Col. 409 D).

⁹⁷ § 38: PG. 140. Col. 465 A. Ср. этот символизм со стихом Пс 56. 6, который читает священник, перенося Дары: *Brightman. Liturgies. P. 396.*

⁹⁸ § 38: PG. 140. Col. 465 B.

измерение литургического знака, передающего связь таинства и исторического дела искупления. В «Протеории», напротив, литургия сводится к драматическому представлению жизни, смерти и Воскресения Христа.

Теория литургического символизма

Помимо своей особой задачи и ее решения, Николай Андидский предлагает также свою теорию литургического символизма. В отличие от других комментаторов, он объясняет те методологические принципы, которым он следует.

В первую очередь, «Протеория» настаивает на поливалентности литургического знака. Один и тот же обряд может быть знаком нескольких реальностей или событий:

Часто в Божественной литургии под одним священнодействием разумеются два или три события Евангельской истории, к которым оно относится⁹⁹.

С другой стороны, литургический символизм не точно воспроизводит исторический порядок, поскольку символ не может сохранять со своим прообразом «соответствие... с лицом, временем, порядком следования предыдущего и последующего и с прочим тому подобным»¹⁰⁰.

Второй принцип, использованный в «Протеории», — это сходство непохожего между образом и его прототипом:

Ни аллегория, ни символ, ни притча не могут неизменно сохранять соответствие с тем, что они представляют... Они имеют такое свойство, что носят на себе только образ прототипа; совершенное же сходство здесь невозможно¹⁰¹.

Это подобие неподобного как раз и становится областью применения аналогии. Занимательной и характерной является ошибка Николая в понимании слова ἀναφορά из диаконского возгласа: ...πρόσχωμεν τῇ αὐτῇ ἀναφορᾷ. Для автора «Протеории» это слово означает не центральную молитву литургии, анафору, а является

⁹⁹ § 3: PG. 140. Col. 421 B.

¹⁰⁰ § 16: PG. 140. Col. 440 A.

¹⁰¹ Ibid.

синонимом *анагогии*. В его понимании анафора — это «созерцание первообразов, символами которых являются литургические священнодействия»¹⁰².

В своем понимании литургического символизма Николай Андидский, очевидно, следует Псевдо-Дионисию. Однако в действительности между ними есть большая разница. В ареопагитском трактате «О церковной иерархии» термин «символ» выражал, в первую очередь, отношение видимого обряда к духовным реальностям. В «Протеории», напротив, этот же самый термин означает отношение между совершением Евхаристии и земной жизнью Христа.

Использование традиционных элементов

Несмотря на намеренное своеобразие, «Протеория» содержит некоторые традиционные элементы, которые она, однако, отодвигает на задний план. Например, комментарию известно плодотворное различие между буквальным (ἱστορία) и духовным (θεωρία) объяснением литургии¹⁰³. Однако здесь оно представлено как второстепенное. Следование преданию проявляется в ином. Рядом с «воспоминательным» аспектом литургического знака, на котором делается акцент, комментарий в качестве второстепенных содержит также другие традиционные измерения: совершение Евхаристии исполняет прообразы Ветхого Завета и предвосхищает небесную литургию.

Николай Андидский воспринял всю святоотеческую типологию Евхаристии. Он упоминает жертву Мелхиседека¹⁰⁴, ветхозаветное

¹⁰² § 19: PG. 140. Col. 444 C-D. Чтобы понять, в какой степени этот символизм укоренился в византийском литургическом богословии, особенно в XI веке, можно сравнить «Протеорию» с некоторыми отрывками из сочинений Никиты Стифата, современника Николая Андидского (Письмо III, о возгласе «Двери, двери!»; Письмо VIII, о возгласе «Двери, двери... вонмем!»; О студийских обычаях: о препоясании студийских диаконов, о приветствии за руки, об аллилуйяриях степенных псалмов — *Darrouzès J. Nicéas Stéthatos: Opuscules et Lettres* // SC. 81. Paris, 1961. P. 232–235, 280–291, 486–507). И Никита, и Николай используют анагогический способ толкования, однако первый уделяет мало внимания историческому символизму, раскрывая нравственное значение некоторых монашеских одежд и обычаев.

¹⁰³ § 25: PG. 140. Col. 449 C-D. Установительные слова имеют «буквальное» (ἱστορίως) и «духовное» (πνευματικῶς) значения.

¹⁰⁴ § 8: PG. 140. Col. 427 C.

богослужение¹⁰⁵, пророчество Малахии (Мал 1. 11)¹⁰⁶. Благодать Святого Духа, которая была дарована пророкам, «в образах и символах» прообразовала дар Евхаристии¹⁰⁷. Перечисленные темы не являются новыми, и их повторение доказывает жизнеспособность традиции.

Это же касается отношения земной и небесной литургии. Служащий произносит некоторые слова от лица ангелов. Это в первую очередь такие «ангельские песни», как Трисвятое¹⁰⁸, Аллилуйя¹⁰⁹ и Херувимская¹¹⁰. Другая традиционная тема — единство небесной и земной литургии, возможное благодаря Христу, единственному Первосвященнику, Которого восхваляют люди и небесные силы¹¹¹.

Итак, хотя автору «Протеории» и была известна предшествующая мистагогическая традиция, он нивелировал особенное измерение таинственного и литургического знака, усматривая в Евхаристии, прежде всего, представление земной жизни Христа.

IV. ПРОИЗВОДНЫЕ КОММЕНТАРИИ

Литературный жанр мистагогического толкования нашел свое выражение не только в крупных толкованиях, но также и в написанных на их основе небольших трактатах. Хотя далеко не всегда речь идет о шедеврах, упомянутые производные комментарии свидетельствуют, что этот литературный жанр получил распространение во всех социальных и культурных кругах.

В целом, вторичные трактаты развивают те же темы, что и главные комментарии. Состояние чина литургии в них — также примерно одно и то же. Эти сходства значительно упрощают нашу задачу:

¹⁰⁵ § 7: PG. 140. Col. 425 B.

¹⁰⁶ § 8: PG. 140. Col. 428 D.

¹⁰⁷ § 6: PG. 140. Col. 424 C.

¹⁰⁸ § 13: PG. 140. Col. 426 B. См. также § 29: PG. 140. Col. 457 A.

¹⁰⁹ § 17: PG. 140. Col. 440 D.

¹¹⁰ § 18: PG. 140. Col. 442 B.

¹¹¹ § 17: PG. 140. Col. 440 D.

достаточно будет лишь сообщить о существовании этих сочинений и по мере возможности выявить их литературные зависимости.

Литургические гомилии псевдо-Тимофея Иерусалимского

Литургические гомилии, приписанные Тимофею Иерусалимскому, частично воспроизводят темы, выросшие из мистагогических комментариев. Так, пещера, где родился Христос, или, также, тот загадочный дом, Дверью которого называет Себя Господь, сравниваются с церковью, в которой совершаются Святые Тайны¹¹². К сожалению, практически невозможно определить точное время создания этих гомилий и, следовательно, — место развиваемых в них тем в контексте развития византийской мистагогии.

Литургический трактат об Эдесском образе Христа.

Напротив, время создания «Литургического трактата об Эдесском образе Христа» нам известно¹¹³. Этот знаменитый образ был перенесен в Константинополь в 944 году. Впоследствии в каждое первое воскресенье Великого поста он участвовал в крестном ходу. Значение этой церемонии было раскрыто неким придворным богословом Константина VII († 959). Сказанное позволяет определить время написания трактата: между 944 и 959 годами¹¹⁴. Литературные заимствования показывают, что это литургическое сочинение продолжало традиции «Мистагогии» и «Церковной Истории», так как здесь повторяются мистагогические темы, развитые в указанных комментариях. Например, вход в церковь означает Пришествие Христа в мир¹¹⁵, рипиды символизируют шестокрылых серафимов и многооких херувимов¹¹⁶. Таким образом, этот трактат является примером духовного толкования, которое дается не литургии, а иной службе.

¹¹² См.: *Capelle B.* Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem // *EL.* 1949. Vol. 63. P. 5–25, особенно p. 19–20.

¹¹³ Изд.: *Dobschütz E., von.* Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende // *TU.* Bd. 18. Leipzig, 1899. S. 107**–114**.

¹¹⁴ *Ibid.* S. 146, 108**.

¹¹⁵ Ср. с «Мистагогией», § 8: *PG.* 91. Col. 688 C.

¹¹⁶ Ср. с «Церковной Историей», § 60: *Brightman.* Commentaries. P. 394.

Дидактическая поэма Михаила Пселла

Совершению Евхаристии посвящено Объяснение Божественной литургии авторства Михаила Пселла¹¹⁷, написанное «политическим стихом» (ямбическим пятнадцатисложником. — *Ред.*) Л. А. Дзакканьи (1657—1712) подготовил издание этой поэмы¹¹⁸, которое, однако, так и не было осуществлено. Впервые это произведение издал П. Иоанну¹¹⁹ по рукописи Охон. Bodl. Holkham 48, XVI в. Fol. 125^r–126^v. По нашим сведениям, это сочинение Пселла присутствует также в двух других источниках. Речь идет о рукописях:

Vatican. gr. 1070, 1291 г. Fol. 3^v–8^v. Авторство комментария не обозначено; он носит следующее заглавие: Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας.

Vatican. Barberini gr. 353, XIV в. Fol. 61^r–68^v. Согласно заглавию, поэма принадлежит Пселлу: Ἐξηγήσις σύντομος Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ περὶ τῆς θείας λειτουργίας.

Поэма Михаила Пселла не является оригинальным произведением. Еще Л. А. Дзакканьи отмечал ее зависимость от «Протеории»¹²⁰. Действительно, литературные и тематические связи между ними столь многочисленны и непосредственны, что следует рассматривать мистагогию Пселла как стихотворное переложение комментария Николая Андидского. Их основные общие места представлены в следующем списке:

6–9¹²¹: жертва Мелхиседека — образ Жертвы Христа | PG. 140. Col. 482 C: 3 — D: 3.

¹¹⁷ Как установил А. Жакоб, это произведение датируется XIII веком и Михаилу Пселлу в действительности не принадлежит (*Jacob A. Un opusculé didactique otrantais sur la Liturgie eucharistique: l'adaptation en vers, faussement attribuée à Psellos, de la Protheoria de Nicolas d'Andida // Rivista di studi bizantini e neoellenici. R., 1977–1979. Vol. 14–16 [N. S.] P. 161–178*). — *Прим. ред.*

¹¹⁸ ... *Michaël(is) Psell(i) liturgiae expositionis, quam versibus politicis conscriptam primi edimus ...* — Vatican. lat. 7159. Fol. 164^v. На листах 203–204 этой рукописи содержатся примечания, подготовленные для этого издания.

¹¹⁹ *Joannou. Aus den unedierten Schriften des Psellos... S. 1–14.*

¹²⁰ *Nicolaum ... ipso quoque Michaële Psello liturgiae expositionis... auctore, priorem fuisse, nemo, ut arbitror dubitaverit* — Vatican. lat. 7159. Fol. 164^v.

¹²¹ Нумерация поэмы Пселла дана по изданию *Joannou. Aus den unedierten Schriften des Psellos... S. 1–14.* «Протеория» цитируется по PG.

- 10–16: Евхаристия и Тайная вечеря | PG. 140. Col. 428 B: 15 — C: 3.
22–23: аллюзия к Пс 39. 7 | PG. 140. Col. 428 B: 1–3; цитата из Пс 39. 7.
- 43–44: вся литургия представляет собой как бы тело | PG. 140. Col. 417 A: 15 — B: 2.
- 48–49: литургия символически изображает всю жизнь Христа | PG. 140. Col. 417 A, *passim*.
- 50–53: сложно соотносить каждый образ с определенным моментом жизни Господа; одно и то же священнодействие может быть одновременно образом двух или трех событий | PG. 140. Col. 420 A; 421 B.
- 70: просфора прообразует Пресвятую Деву (ή προσφορά λαμβάνεται πρὸς τύπον τῆς Παρθένου) | PG. 140. Col. 429 A: 8–10: (ή προσφορά... εἰς τύπον τῆς ἀειπαρθένου καὶ Θεοτόχου λαμβάνεται).
- 78: жертвенник — это образ яслей | PG. 140. Col. 429 C: 13–14.
- 82–84: диакон символизирует ангела Благовещения | PG. 140. Col. 429 C: 1–3.
- 98–100: вход с Евангелием означает явление Господа на Иордане (ή δ' εἰσοδος φανέρωσιν δηλοῖ τὴν τοῦ Κυρίου, / Ἰορδάνην δ' αἰνίττεται καὶ τὴν ἔλευσιν πάντως, / ὡς συμφωνοῦσι τῶν ψαλμῶν τῶν ἁγίων οἱ λόγοι) | PG. 140. Col. 436 C — 437 A (... τὴν ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου ἀνάδειξιν καὶ φανέρωσιν τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν τὴν τοῦ ἀρχιερέως εἰσοδὸν ὑπαινίττεσθαι... τὸ δὲ ἄδόμενον παρὰ τῶν ψαλτῶν...).
- 106–107: чтение Апостола знаменует избрание апостолов | PG. 140. Col. 440 A.
- 118–119: чтение Евангелия представляет проповедь Христа | PG. 140. Col. 440 C.
- 120–124: Пселл: μετὰ τὸ εὐαγγέλιον αἱ εὐχαὶ καὶ δεήσεις / αἱ μέχρι τοῦ χερουβικοῦ παρεμφαίνουσιν ὕμνον / τὴν ἐπὶ χρόνοις τοῖς τρισὶ Χριστοῦ διδασκαλίαν / καὶ ἡ τῶν πρὸς τὸ βάπτισμα προσευτρεπιζομένων, / δι' ἧς τούτους κατήχησεν ἡ δύναμις τοῦ Λόγου | PG. 140. Col. 440 D: 8 — 441 A: 3 (αἱ δὲ μετὰ τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων ἀνάγνωσιν εὐχαὶ τε καὶ αἰτήσεις ἄχρι τοῦ χερουβικοῦ ὕμνου τὴν ἐπὶ τρισὶ χρόνοις διδασκαλίαν ὑπεμφαίνουσι τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν καὶ τῶν πρὸς τὸ βάπτισμα εὐτρεπισμένων κατήχησιν· ἔφ' ᾧ τούτους ἡ τῶν λόγων δύναμις...).

- 126–129: вход с Дарами означает приход Христа из Вифании в Иерусалим, Его вознесение на Крест (Пселл, 129: σταυροῦ τε τὴν ὕψωσιν = PG. 441. Col. C: 3–4: τοῦ σταυροῦ ὕψωσιν) и погребение | PG. 140. Col. 441 A: 14 — B: 2; C: 4–5.
- 130–133: пение херувимской песни призывает всех бодрствовать духом в ожидании Царя (ὁ δ' ὕμνος ὁ ψαλλόμενος παρακαλεῦει πάντας / τὸν νοῦν προσεκτικώτερον ἔχειν καὶ μέχρι τέλους / ὡς βασιλέα μέλλον ὑποδέχεσθαι πάντως) | PG. 140. Col. 441 B: 11–15 (ὁ δὲ ἄδόμενος χερουβικὸς ὕμνος προτρέπεται πάντας ἐντεῦθεν καὶ μέχρι τοῦ τέλους τῆς ἱερουργίας προσεκτικώτερον ἔχειν τὸν νοῦν... ὡς βασιλέα μέλλοντας δέχεσθαι διὰ τῆς κοινωνίας).
- 135–136: после поставления Даров священник просит, чтобы его молитва была угодна Богу (μετὰ δὲ ταῦτα εὐχεται ὁ ἱερεὺς γενέσθαι / τὴν θυσίαν εὐπρόσδεκτον τῷ Θεῷ καὶ Δεσπότη) | PG. 140. Col. 444 A: 15 — B: 3 (μετὰ δὲ τὴν ἀπόθεσιν τῶν ἁγίων δώρων, τὴν εὐχὴν ὁ ἀρχιερεὺς... ποιούμενος, αἰτεῖται εὐπρόσδεκτον γενέσθαι τὴν προτεθεισάν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ θυσίαν...).
- 138–139: лобзание мира призывает всех забыть взаимные обиды (138: καὶ πᾶσαν ἐξορίζεσθαι ψυχῆς μνησικαχίαν) | PG. 140. Col. 444 B: 12 (καὶ πᾶσαν ἐξορίζειν μνησικαχίαν).

Не стоит продолжать этот перечень. Приведенные примеры вполне достаточны, чтобы показать связь поэмы Пселла с «Протеорией». Сходство выражений и идей говорит само за себя: одни и те же темы следуют в одинаковом порядке. Кроме того, сравнение параллельных отрывков демонстрирует, что Пселл, ограниченный правилами стихосложения, подчиняет текст «Протеории» требованиям поэзии.

Дидактическая поэма Михаила Пселла является достаточно простым примером мистагогического комментария, производного от иного трактата. Другие литургические толкования находятся в точке соприкосновения нескольких влияний. Примером этого является анонимная компиляция, известная как толкование псевдо-Софония Иерусалимского.

Анонимная компиляция

Наиболее важный из производных комментариев — это «Слово, содержащее все церковное истолкование и подробное изложение всех [частей] Божественного священнодействия». Кардинал А. Май издал его по одной рукописи — Vatican. Ottob. gr. 459, XV в.¹²² Этот список содержит неполный текст — объяснение литургии заканчивается на великом входе. Комментарий приписывается «Софронию, патриарху Иерусалимскому». Впоследствии Н. Ф. Красносельцев показал, что этот трактат зависит от двух произведений: с одной стороны, он вдохновлен «Церковной Историей», а с другой стороны — дословно повторяет некоторые места из «Протеории»¹²³.

Наша работа с рукописями позволила выявить еще четыре списка трактата (ранее они были либо неизвестны, либо неверно идентифицированы). В двух из них трактат представлен как анонимный. В третьем он приписывается нескольким авторам — один надуманнее другого. Наконец, в четвертом документе текст представлен без заглавия. Вот список новых рукописей:

Vatican. Palat. gr. 367, XIII в. Рукопись содержит полный текст под заглавием: Λόγος ἔχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ ἱερουργίᾳ τελουμένων¹²⁴.

Laurent. gr. LIX. 13, XV–XVI вв. Fol. 326r–346v. Текст более продолжительный, чем в издании А. Май, но неполный: объяснение литургии заканчивается на установительных словах. Название идентично названию в Vatican. Ottob. gr. 459 (помимо атрибуции Софронию) и в Vatican. Palat.

¹²² Mai A. Sophronii Patriarchae Hierosolymitani commentarius liturgicus // SR. 1840. T. 4. P. 31–48 = PG. 87γ. Col. 3981–4001: Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅλασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ ἱερουργίᾳ τελουμένων.

¹²³ Красносельцев. Толкования (см. резюме этой работы, подготовленное Э. Курцем (BZ. 1895. Bd. 4. S. 617–618) и А. Эрхардом (Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur. München. 1897². S. 190)).

¹²⁴ Указатель в кн.: Stevenson H. Codices manuscripti palatini graeci Bibliothecae Vaticanae, Roma, 1885. P. 230, содержит достаточно подробный конспект этого комментария, но не уточняет, что этот текст тождественен трактату, изданному А. Май.

gr. 367: Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν πᾶσαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θεῖα ἱερουργίᾳ τελουμένων

Paris. Coisl. 114, XIV–XV вв. Полный комментарий озаглавлен здесь следующим образом: Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας καὶ μυστικῆ ἔκθεσις πρὸς θεωρίαν, συντεθεῖσα παρὰ τοῦ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου, παρὰ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ παρὰ Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου τῶν Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπισκόπων καὶ παρὰ Ἰωάννου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου. Это название может запутать. Как результат, Paris. Coisl. 114 нередко причисляют к рукописям, содержащим «Церковную Историю».

Vatican. gr. 112, XIV в. Fol. 66r–73v. Этот список содержит фрагмент комментария без начала, соответствующий главам со 2-й по 14-ю в нумерации издания А. Маи.

Эта анонимная компиляция состоит из трех литературных слоев: отрывки из «Протеории» соседствуют со свободными заимствованиями из первоначальной редакции «Церковной Истории», и вся эта смесь приправляется собственными замечаниями компилятора. Когда эта компиляция увидела свет? Заимствования из «Протеории» позволяют датировать текст не ранее, чем серединой XI века. В то же время наиболее древняя рукопись относится к XIII веку. Это две крайние границы. Можно ли уточнить время написания компиляции? Некоторые отождествляют Иерусалимского патриарха Софрония, перу которого трактат приписывается в Vatican. Ottob. gr. 459, со святителем Софронием I (на кафедре: 633–638 гг.). Нам такой вывод кажется слишком поспешным. За то время, когда могла быть составлена эта компиляция, в Иерусалиме были два патриарха по имени Софроний: Софроний II, в середине XI века (на кафедре: не ранее 1059 — не позднее 1064 г.), и Софроний III, в середине XIII века (на кафедре: не ранее 1244 — не позднее 1273 г.)¹²⁵. Критическое издание, возможно, когда-нибудь покажет состоятельность или несостоятельность гипотезы о принадлежности трактата одному из них.

¹²⁵ Grumel V. La chronologie. Paris, 1958. (Traité d'études byzantines; 1).*

* Софроний III также мог занимать кафедру между 1281 или 1291 и 1303 годами (см.: Fedalto G. Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Padova, 1988. Vol. 2. P. 1003). — Прим. ред.

Некоторые особенности трактата позволяют сопоставить его данные с интерполяциями, за счет которых оригинальный текст «Церковной Истории» был расширен в XII веке. В истории византийской мистагогии период, отделяющий Николая Андидского от Николая Кавасилы, был временем не творчества, а, скорее, запутанных компиляций. Этот вывод подтверждается многими сочинениями этой эпохи, которые так и остались неизданными.

Неизданные произведения

Этот список неизданных сочинений совершенно не претендует на то, чтобы быть полным и, тем более, исчерпывающим. Его цель — назвать некоторые неизданные тексты, обнаруженные, скорее, случайно, чем в результате методического поиска.

Рукописи Vatican. gr. 504, 1105 г. Fol. 3 и Vatican. gr. 1098, XIV в. Т. 2. Fol. 184^v–185^v содержат краткое «Объяснение церкви» (Ἐρμηνεία τῆς ἐκκλησίας)¹²⁶. Термин «церковь» имеет здесь двойное значение: место, где совершаются богослужения, и литургическое собрание. Комментарий заимствует из «Мистагогии» космический символизм церковного здания и вместе с «Церковной Историей» видит в священнике образ Христа во время Страстей. Как и «Протеория», он утверждает, что литургические священнодействия под покровом символа являют всю земную жизнь Спасителя.

Другой неизданный текст представляет символическое толкование двух конкретных обрядов. Речь идет об Ответе Феофилакта Болгарского (приблизительно конец XI века) брату Димитрию, спросившему «по какой причине во время Великого поста мы даем лобзание мира священнику не в губы, а в плечи, и почему мы возносим Преждеосвященный Хлеб в то время, когда его еще покрывает большой воздух, снимаемый [с Даров] после возношения». Первый из этих обрядов — лобзание мира в плечи священника — получает аскетическое толкование: «плечи — это символ деятельной (πρακτικῆ) жизни, в которой мы несем Крест Господа, чтобы быть распятыми с Ним в той степени, в какой это для нас возможно». На литургии Преждеосвященных Даров освященный Хлеб возносится под воздухом, чтобы явить «парадоксальную новизну домостроительства

¹²⁶ *Incipit*: Χρῆ γινώσκειν ὅτι ὁ ἱερεὺς τύπον ἔχει τοῦ Χριστοῦ.

Христова, Который, имея славу, явился в позоре и был прославлен во смирении»¹²⁷.

Объяснение архиерейских и священнических одежд представляет другой достаточно распространенный жанр. Это краткие созерцания, или теории, литургических облачений. Можно отметить один комментарий, написанный в этом жанре, который содержится в Vatican. Reg. gr. 48, XIV в. Fol. 16^v–17^r: Ἑρμηνεία τῆς ἱερατικῆς στολῆς¹²⁸. Этот краткий текст излагает «символическое и образное»¹²⁹ значение священных облачений. Они свидетельствуют, что «епископ является образом распятого ради нас Бога и символом Первосвященника и Жертвы»¹³⁰. Таким образом, это краткое толкование остается верным литургическому символизму «Церковной Истории»¹³¹.

Малые комментарии представляют интерес, значение которого не стоит преуменьшать. Конечно, не все их авторы, по большей мере неизвестные, были глубокими богословами или талантливыми писателями. Однако эти скромные сочинения переносят нас в самое сердце повседневной литургической духовности.

¹²⁷ Этот Ответ содержится в Sinait. gr. 1117. Fol. 240^r и в Athen. Nat. Bibl. gr. 1431. Fol. 81^r–82^r. Мы пользовались копией, которую нам любезно предоставил Ж. Даррузес.

¹²⁸ *Incipit*: Εἰ οὖν δοξεῖ τὴν ἀρχιερατικὴν μόνην στολὴν.

¹²⁹ ...τὴν ἀρχιερατικὴν... στολὴν... συμβολικὴν οὖσαν καὶ τυπικὴν πᾶσαν... θεωρήσωμεν — Vatican. Reg. gr. 48. Fol. 16^v.

¹³⁰ ...τὴν εἰκόνα φέρει τοῦ σταυρωθέντος ὑπὲρ ἡμῶν Θεοῦ ὁ ἀρχιερεὺς τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως καὶ θύματος οὐ καὶ τὸν τύπον ὑπέχει... — Vatican. Reg. gr. 48. Fol. 16^v.

¹³¹ Существует ряд рукописей, в которых вместе с «Протеорией» и резюме «Церковной Истории» (см. выше, с. 165–166 и 227–228) содержится отрывок из канонических ответов Феодора Вальсамона (PG. 138. Col. 1021 C-D) о знаках патриаршего достоинства. Речь идет о следующих рукописях:

Vatican. gr. 640, XIV в. Fol. 29^r.

Ambros. gr. 653 (P. 261. sup.), XIV в. Fol. 114^r–115^v.

Paris. gr. 1356, XIV в. Fol. 318^v.

Paris. gr. 1263, XIV–XV вв. Fol. 16^r^v.

Vatican. gr. 430, XVI в. Fol. 154^r^v.

Vatican. gr. 2146, XIV в. Fol. 125–126.

Впрочем, изложение символического толкования богослужебных одежд часто встречалось в речах патриархов и епископов при вступлении на кафедру. В качестве примера можно упомянуть похвальное слово, произнесенное в 1170 году Евстафием Солунским Михаилу III: Escorial Y. II. 10. Fol. 164^v.

Производные комментарии позволяют нам ощутить, в каком духе сообщество верующих, то есть наиболее значительная часть Церкви, эпохи Средних веков и более раннего времени участвовало в воспоминании смерти и Воскресения Господа.

«ТОЛКОВАНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ»
НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ

В толковании св. Николая Кавасилы на Божественную литургию византийская мистагогия достигает своего второго (после «Мистагогии» прп. Максима Исповедника) и последнего расцвета. В XIV веке Византийскую империю сотрясали серьезные политические волнения. Полемика вокруг исихазма стала причиной новых разделений. Несмотря на возобновленные усилия, Рим и Византия не смогли воссоздать некогда разрушенное единство. Латинское богословие, в течение двух веков отрезанное от греческой традиции встало — по крайней мере, в лице большинства своих представителей — на путь диалектики. Именно в этих исторических обстоятельствах Николай Кавасила, этот «учитель византийской духовности», сумел явить преемственность подлинной святоотеческой традиции. Благодаря этому, его учение достигло столь высокой степени кафоличности, что на его авторитет ссылался Тридентский Собор, а Боссюэ называл Николая Кавасилу «одним из самых сильных богословов греческой Церкви»¹.

I. АВТОР И СОЗДАННОЕ ИМ ТОЛКОВАНИЕ

«Толкование Божественной литургии» Николая Кавасилы имеет очень твердую историческую и литературную основу: нам известен автор, а толкование является одним из наиболее широко известных в латинской Церкви византийских мистагогических трактатов. Однако это «Толкование Божественной литургии» следует рассматривать в контексте своей эпохи и в рамках традиции.

¹ *Bossuet J. B. Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe. Paris, 1689. § 28.*

Биографические сведения

Проблемы, связанные с биографией Николая Кавасилы, еще ждут своего решения. Исходя из наших знаний на сегодняшний день, его биографию можно вкратце изложить следующим образом².

Начнем с того, что историческая критика настаивает на том, что Николая Кавасилу не следует смешивать с двумя его современниками-однофамильцами, с которыми его часто ошибочно отождествляли. Речь идет о Ниле Кавасиле и Михаиле Кавасиле³. Николай родился в семье Хамаэтов, но предпочел носить фамилию матери — Кавасила. Годы его жизни известны не вполне точно. Можно определить дату его рождения, предположив, что она должна быть близка к дате рождения его соученика и друга Дмитрия Кидониса (род. между 1320 и 1325 годами⁴). С другой стороны, в 1391 году Николай Кавасила был еще жив, так как именно в это время Мануил II Палеолог и Иосиф Вриенний написали ему письма⁵. О самой же жизни Николая Кавасилы мы знаем слишком мало. Он дружил с Иоанном Кантакузином. В 1349 году он вместе со своим другом Димитрием Кидонисом сопровождал императора в его первом монастырском уединении — сначала в обители св. Маманта, а потом в Манганах⁶. Синадальный акт 1350 года упоминает Николая среди лиц, прибли-

² Более точные сведения о биографии св. Николая Кавасилы см. в кн.: *Ἀγγελόπουλος Ἰ. Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός — Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 18–74. Новейший список литературы о св. Николае и его трудах см. в статье: *Spiteris Y., Conticello C. G. Nicola Cabasilas Chamaetos // La théologie byzantine et sa tradition / C. G. Conticello, éd. P., 2003. Vol. 2. P. 315–410. — Прим. ред.**

³ *Salaville S. Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas // EO. 1936. Vol. 35. P. 421–427. Хороший обзор новейших исследований, затрагивающих проблему биографии Николая Кавасилы, см. в статье: *Salaville S. Quelques précisions pour la biographe de Nicolas Cabasilas // Actes du 9 Congrès d'Etudes byzantines. Athènes, 1958. T. 3. P. 215–226.**

⁴ *Loenertz R. Chronologie de Nicolas Cabasilas (1345–1354) // OCP. 1955. Vol. 21. P. 205–231.*

⁵ *Loenertz R. Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios // REB. 1949. Vol. 7. P. 17.*

⁶ *Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris Historiarum Liber IV. 16 // PG. 154. Col. 125 A-B.*

οωνων κ ιμπερατορο⁷. В 1354 году, несмотря на то, что Кавасила был простым мирянином, он стал кандидатом на патриарший престол⁸. Однако он так, по-видимому, и оставался всю жизнь мирянином; несмотря на свой живой интерес к богословским вопросам, он, очевидно, никогда не имел духовного сана⁹.

Μισταγωγικες σοοινωνια

Литературное наследие Николая Кавасилы, все еще не опубликованное до конца, достаточно обширно¹⁰. Оно включает в себя сочинения, написанные в жанрах посланий, гомилий и трактатов. Содержание этих сочинений относится к таким разным сферам, как философия, социальная этика, агиография, догматика, литургия и мистика. «О жизни во Христе» и «Толкование Божественной литургии» — это те два сочинения, которые обеспечили богослову-мирянину Николаю Кавасиле его высокую репутацию.

«О жизни во Христе» (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς)¹¹ — это шедевр сакраментальной миситики. Жить во Христе — значит быть «единым» и «смешанным» с Ним. Таинства представляют собой особенный способ включить душу в эту жизнь во Христе, Который есть Глава и Сердце мистического Тела. Трактат состоит из семи книг. После изложения основных принципов «жизни во Христе» (кн. 1), автор показывает, как таинства Крещения (кн. 2), Миропомазания (кн. 3) и Евхаристии (кн. 4) рождают душу в эту жизнь и поддерживают ее в ней. В 5-й книге рассказывается об освящении престола, которое, по мнению Николая Кавасилы, является основанием сакраментального порядка. Две последние книги посвящены *синергии* (сорботничеству) человеческой воли и Божественной благодати.

⁷ Miklosich F., Müller J. Acta patriarchatus Constantinopolis. Wien, 1860. T. 1. P. 298 = PG. 152. Col. 1310 A.

⁸ Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris Historiarum Liber IV. 37 // PG. 154. Col. 285 C.

⁹ По мнению Ангелопулоса, в конце жизни Николай Кавасила стал монахом и, вероятно, священником (Αγγελόπουλος. Цит. соч. Σ. 72–74). — Прим. ред.

¹⁰ Λάμπρος Σ. Ἀναγραφή ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνῆ ἐν τῷ Paris. κώδικι 1213 // NE. 1905. T. 2. Σ. 299–323.

¹¹ Изд.: Gass W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald, 1849. Pt. 2. P. 1–209 = PG. 150. Col. 493–725.

Итак, трактат «О жизни во Христе» является, строго говоря, трактатом, посвященным сакраментальной мистике. Напротив, «Толкование Божественной литургии» (Ἐρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας)¹² представляет собой мистагогический комментарий в точном смысле слова. Но эти два сочинения неотделимы друг от друга: «Толкование Божественной литургии» есть, в некотором смысле, обязательное дополнение к 4-й книге «О жизни во Христе». Действительно, говоря о Крещении, Миропомазании и освящении престола, Николай Кавасила сначала описывает порядок совершения чина, а затем излагает его смысл. Однако в 4-й книге он не делает даже намека на чинопоследование литургии¹³. Случайно ли это упущение? Скорее всего, это было сделано умышленно, так как Николай Кавасила не хотел повторять свое объяснение Евхаристии, предложенное им в отдельном сочинении¹⁴.

Два других мистагогических сочинения Николая Кавасилы еще не изданы¹⁵. Речь идет об «Объяснении священных облачений»

¹² Изд.: *Fronton du Duc*. Bibliotheca veterum Patrum. Paris, 1624. Т. 2. P. 200–272 = PG. 150. Col. 368–492. Латинский перевод, представленный в PG 150, — это перевод, опубликованный Жантьеном Эрве в Венеции в 1548 г. Перевод на французский выполнен С. Салавилем (SC. 4. Paris; Lyon, 1943).

* Единственный русский перевод трактата, выполненный в середине XIX века и несколько раз переиздававшийся (последнее переиздание сделано в составе кн.: Христос. Церковь. Богородица: богословские труды св. Николая Кавасилы. Москва, 2007), весьма неточен и требует замены. — *Прим. ред.*

¹³ «О жизни во Христе», кн. 2: Крещение и Миропомазание — священнодействия и их значение (PG. 150. Col. 524 В — 533 С). Хотя Крещение и Миропомазание в практике греческой Церкви совершаются вместе, Кавасила считает Миропомазание таинством, отличным от Крещения; см.: *Bobrinsky V. Onction chrismale et vie dans le Christ chez Nicolas Cabasilas // Irénikon*. 1959. Vol. 32. P. 6–22.

«О жизни во Христе», кн. 5: чин освящения престола (PG. 150. Col. 628 A-D) и его значение (Ibid. Col. 629 A — 636 D).

¹⁴ Возможно, следует согласиться с предположением, что «О жизни во Христе» написана несколько ранее «Толкования Божественной литургии». См.: *Lot-Borodine M. Un maître de la spiritualité byzantine au XIV siècle, Nicolas Cabasilas*. Paris, 1958. P. 61; *Gharib G. Nicolas Cabasilas et l'explication symbolique de la liturgie // РСС*. 1960. Vol. 10. P. 117.

¹⁵ В 1967 году оба трактата были изданы самим Р. Борнером: SC. 4 bis. P. 355–381. — *Прим. ред.*

(Εἰς τὴν ἱερὰν στολήν)¹⁶ и кратком толковании «Совершаемого за Божественной литургией» (Περὶ τῶν ἐν τῇ Θεῖα λειτουργίᾳ τελουμένων)¹⁷. Последнее произведение, по всей видимости, является сжатым пересказом «Толкования на Божественную литургию». Два этих малых труда представлены в следующих рукописях:

Vatican. Palat. gr. 256, XV в. Fol. 379^v–382^r;

Paris gr. 1361, XV в. 206^r–207^v (второе сочинение здесь дано не полностью);

Vindob. Hist. gr. 34. Fol. 375^r–376^v¹⁸.

Следует отметить тесную связь краткого объяснения литургии, составленного его современником и другом Иосифом Вриеннием, и произведения самого Кавасилы. Речь идет о тридцатой главе Κεφάλαια ἐλτάκις ἐλτά, озаглавленной как Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας¹⁹. Словоупотребление и тематика этого труда свидетельствуют о том, что этот краткий комментарий Вриенния полностью зависит от «Толкования на Божественную литургию» Николая Кавасилы.

Предметом нашего исследования является мистаγωγическое толкование на Евхаристию. Это накладывает некоторые ограничения на выбор материала. Николай Кавасила будет рассматриваться только как комментатор Божественной литургии. Из всех его мистаγωγических трудов мы будем рассматривать, главным образом, лишь «Толкование на Божественную литургию», по необходимости пополняя взятые оттуда сведения информацией из трактата «О жизни во Христе» и двух малых толкований.

Литературный жанр «Толкования на Божественную литургию»: история (ἱστορία) и теория θεωρία

В своем «Очерке о духовном учении святителя Григория Нисского» Ж. Даниэлу писал: «‘Толкование Божественной литургии’

¹⁶ *Incipit:* Ἦ μὲν τοῦ διακόνου στολή.

¹⁷ *Incipit:* Τὰ ἐν τῇ προθέσει γινόμενα.

¹⁸ *Nessel D., von. Catalogus, Sive Recensio Specialis omnium Codicum Manuscriptorum Graecorum, nec non Linguarum Orientalium, Augustissimae Bibliothecae Caesareae Vindobonensis.* Vindobona, 1690. Т. 3. Р. 63.

¹⁹ См.: *Bryennios J. Werke / Th. Mandakases, ed. Leipzig, 1784. Т. 3. S. 87–88.*

содержит то же понимание *истории* и *теории*, что и труд святителя Григория 'О жизни Моисея Законодателя'²⁰. Наш анализ более ранних толкований показал, что *история* и *теория* являются двумя составляющими мистагогии. Посмотрим, насколько это традиционное разделение верно для «Толкования Божественной литургии» Николая Кавасилы.

Термин *ἱστορία* встречается в комментарии дважды. В первом случае это слово просто означает прошедшее событие или повествование о нем. Во время проскомидии священник крестообразно знаменует хлеб и надрезает его с правой стороны. Обозначая этим действием Крестную жертву, он произносит «слова *истории*» (τοῖς λόγοις τῆς ἱστορίας): «Един от воин копием ребра Его прободё»²¹. Здесь *история* обозначает просто событие Страстей или же евангельский рассказ о них. Во втором случае значение этого слова — несколько иное. Николай Кавасила сначала напоминает, что приношение — это воспоминание смерти, Воскресения и Вознесения. Священнодействия перед приношением, то есть перед освящением Даров, знаменуют домостроительство Спасителя в период до Голгофы. Следующие действия символизируют сошествие Святого Духа и проповедь апостолов. Таким образом, «вся литургия составляет единое повествование» (τὴ ὁμῶς ἐν ἱστορίας), сохраняющее с самого начала и до конца свои гармонию и целостность²². Здесь слово *ἱστορία* более точно обозначает повествование о событиях и деяниях домостроительства Искупления. Далее говорится, что литургические действия «отсылают» (ἀναφέρεται) к земной жизни Христа²³.

Николай Кавасила употребляет термин *ἱστορία* если не как абсолютный синоним *εἶχών*, то, по крайней мере, близкий к нему. Эти слова действительно являются у него взаимозаменяемыми. В параллельном отрывке процитированного выше текста Николай Кавасила заменяет первое слово вторым в том же самом контексте. Литургия не только является «единым повествованием» (*ἱστορία*), но и «единым образом» (*εἶχών*) единого Тела Церкви, созданной

²⁰ Р. 173, примечание I. О смысле, который святые отцы вкладывали в слова *ἱστορία* и *θεωρία*, см. выше, с. 108–109, примечание 38 и с. 210–211, примечание 184.

²¹ «Толкование...», гл. 8 (PG. 150. Col. 385 A).

²² Гл. 16 (Ibid. Col. 404 B).

²³ Гл. 1 (Ibid. Col. 372 A).

Спасителем»²⁴. Будучи «представлением», или «образом», земного домостроительства Христа, Евхаристия — это видимая оболочка сокровенной реальности. Она таинственным образом являет дело Искупления. *Теорія* как раз и служит для раскрытия этого.

Существительное *θεωρία* и глагол *θεωρέω* используются чаще. Главным образом, слово *теорія* тождественно духовному пониманию образов и молитв Евхаристии²⁵. Раскрытие глубокого смысла литургии включает в себя два последовательных момента, в чем-то совпадающие с типологическим значением и мистической стороной Священного Писания. В первую очередь, *теорія* возводит от вместообраза к прообразу, от нынешнего воспоминания к прошедшей реальности искупительного домостроительства. Эта связь между *историей* и *теорией*, повсюду скрытая, с очевидностью обнаруживается в следующем призыве Николая Кавасилы: «Давайте рассмотрим (*θεωροῦμεν*) последовательно всю литургию, поскольку она несет образ домостроительства Спасителя» (*τῆς τοῦ Σωτῆρος οἰκονομίας εἰκόνα*)²⁶. В самом деле, в совершении литургии «мы видим образ Христа (*ὁρῶμεν τὸν Χριστὸν τυλούμενον*), дел, которые Он совершал, и страданий, которые Он претерпел»²⁷. Также «в [Святых] Тайнах Премудрость Божия и ее человеколюбие (*φιλανθρωπία*)²⁸ открываются для созерцания (*ἐνθεωρουμένην*)»²⁹. Таким образом, *теорія*, в первую очередь, раскрывает историческое дело спасения через повествование о нем в таинстве. Этот этап типологичен — или, поскольку образы сводятся ко Христу, христологичен. Второй момент, напротив, является мистическим и обоживающим. Историческое дело искупления, представленное в форме сакраментального и литургического знака, становится внутренней реальностью души. Видимое³⁰,

²⁴ Гл. 1 (Ibid. Col. 372 B).

²⁵ Гл. 2 (Ibid. Col. 376 C); гл. 18 (Ibid. Col. 408 D); гл. 41 (Ibid. Col. 457 A): *τὴν ἐνθεωρουμένην τοῖς μυστηρίοις σοφίαν τοῦ Θεοῦ...*
«О жизни во Христе», кн. 5: *τὴν τελετήν... θεωρήσομεν* (Ibid. Col. 628 A; см. также col. 629 A).

²⁶ «Толкование...», гл. 16 (Ibid. Col. 405 A).

²⁷ Гл. 1 (Ibid. Col. 369 D).

²⁸ *Прим. ред.*: Борнер переводит это слово как «воплощение» (Премудрости).

²⁹ Гл. 41 (Ibid. Col. 457 A).

³⁰ Домостроительство спасения проходит «перед нашими глазами»; мы его

чувственное³¹ и умственное³² созерцание подвига Христова освящает и обожает души. «Обряды литургии целиком соотносятся с домостроительством Спасителя; их цель — видимо представить для нас домостроительство, чтобы созерцание его освящало наши души (ἡ αὐτῆς θεωρία ... τὰς ψυχὰς ἀγιάζει)»³³. Это созерцание «делает душу лучше и ближе к Богу»³⁴. «Причащаясь Святых Таин, мы освящаемся двояким образом — таинственно и созерцательно (τῶν θεωριῶν) — и так восходим от славы к славе» (2 Кор 3. 18)³⁵.

В «Толковании Божественной литургии» *история* и *теория* постоянно взаимодействуют. В трактате «О жизни во Христе», особенно в частях, посвященных объяснению таинства Крещения и чина освящения престола, эти два аспекта различаются более четко³⁶. Важно заметить, что Николай Кавасила, следуя весьма древней, но хранимой традиции, применяет к литургии тот же метод толкования, какой он использовал в объяснении Священного Писания. В нашем распоряжении имеются и его неизданные гомилии на видение пророка Иезекииля³⁷. Однако в экзегетических толкованиях буквальное объяснение текстов дополняется библейской *теорией*, которая очень близка к *теории* литургической. Созерцание Священного Писания раскрывает домостроительство искупления в словах Ветхого Завета, как и созерцание литургии нам являет действие Христа в символах и обрядах. «Все созерцание (Священного Писания) учило о

«видим» (гл. 1: Ibid. Col. 372 A; 373 A-C; 376 A; и т. д.). Возможно, здесь следует усматривать влияние паламитской идеи «видения».

³¹ Созерцание «рождает в нас чувство» (гл. 1: Ibid. Col. 376 A). Это утверждение связано с исихастской темой «сердца». См., например: *Hausherr I. Les grands courants de la spiritualité orientale // ОСП. 1935. Vol. 1, в первую очередь, p. 126–128 и 132–137.*

³² «Мы рассматриваем мышлением» (гл. 1: PG. 150. Col. 373 C). «Мы останавливаем наш умственный взор» (гл. 1: Ibid. Col. 373 D).

³³ Гл. 1 (Ibid. Col. 373 A).

³⁴ Гл. 1 (Ibid. Col. 370 C; 373 A).

³⁵ Гл. 1 (Ibid. Col. 376 A-B). О выводах, следующих из этого утверждения исихастов, см. ниже, с. 276–277.

³⁶ См. выше, с. 265, примечание 13.

³⁷ Мы цитируем эти гомилии по рукописи Paris. gr. 1213, XV в. Fol. 69^v–83^r.
* В настоящее время Г. Лимурисом готовится издание гомилий. — *Прим. ред.*

домостроительстве Спасителя»³⁸. «Все пророчества, все видения и явления были образами пришествия Спасителя, Который есть Исполнение всего Ветхого Завета»³⁹. Библейская *теорία* раскрывает Лицо и дело Спасителя, представленные в Ветхом Завете. Тем самым она, как и литургическая *теорία*, приводит нас к тесной связи с Богом. «Мы приближаемся к Нему, когда созерцаем Его непостижимую премудрость в той мере, в которой это возможно»⁴⁰. В объяснении литургического символизма, как и в толковании Священного Писания, Николай Кавасила постоянно стремится поставить *историю* в основу *теорίи*. Таким образом, этот византийский богослов XIV века является истинным наследником экзегетического и мистагогического метода толкования Антиохийской школы.

*Библейские, святоотеческие и византийские источники
«Толкования Божественную литургию»*

Укорененность «Толкования Божественной литургии» в предании проявляется не только в его литературном жанре. Темы, которые оно развивает, имеют ясно выраженный традиционный характер. Наш обзор источников позволит представить контекст, в котором возникло толкование, и определить его истинную ценность и богословскую самобытность.

Николай Кавасила обнаруживает хорошее знание Священного Писания. Однако его способ цитирования изменчив. Иногда автор литургического толкования ссылается на какой-либо отрывок Писания очень расплывчато, что крайне затрудняет идентификацию⁴¹. Примерно с той же частотой встречаются явные цитаты вместе с вводной конструкцией и ссылкой на священную книгу⁴². Но наиболее

³⁸ Πᾶσα μὲν οὖν ἡ θεωρία τὴν οἰκονομίαν τοῦ Σωτῆρος ἐδίδαξε. (1-я гомилия на пророка Иезекииля: Fol. 69^v).

³⁹ Πᾶσα προφητεία καὶ θεωρία καὶ δρασις εἰκόνες ἦσαν τῆς τοῦ Σωτῆρος ἐπιδημίας· καὶ πᾶσα δὲ γραφὴ παλαιὰ πρὸς αὐτὴν καθάπερ εἰς τέλος ἀναφορὰν ἔχει (Там же, fol. 69^v).

⁴⁰ Ἐγγιον γὰρ τοῦ Θεοῦ γινόμεθα ὅταν τὴν ἀλόκρυφον αὐτοῦ γνῶσιν, καθόσον ἔξεστι, θεωρῶμεν (Там же, fol. 74^v).

⁴¹ Например, гл. 4 и 12 (PG. 150. Col. 380 A; 392 C; 396 B). См. предположительные отождествления, сделанные С. Салавиллем в SC. 4. P. 79, 98, 102.

⁴² Гл. 1, 7, 8, 10 ... (PG. 150. Col. 369 A-B, C; 384 B, D; 388 C и т. д.).

распространены имплицитные цитаты: библейский текст, усвоенный в процессе вдумчивого чтения, спонтанно уравнивается в сознании с собственными мыслями и естественно включается в нить повествования⁴³. Псалтирь — книга Ветхого Завета, на которую «Толкование Божественной литургии» ссылается чаще всего. Но примерно половина цитат из нее — это цитаты из текстов литургии (цитирующих, в свою очередь, Псалтирь. — *Ред.*)⁴⁴. Даже когда заимствование прямое, содержание псалмов переосмыслено в христианском ключе — как христологическое⁴⁵ или евхаристическое⁴⁶. Среди писаний Нового Завета нередко встречаются цитаты из синоптических Евангелий⁴⁷. Но наиболее многочисленны цитаты из Евангелия от Иоанна⁴⁸ и посланий апостола Павла⁴⁹, их глубокое влияние в большой степени предопределило христоцентрическую ориентацию богословия Кавасилы.

Этот византийский богослов не в меньшей степени знаком и со святоотеческой традицией. Два имени заслуживают особого внимания: это Псевдо-Дионисий Ареопагит и святитель Иоанн Златоуст. Несколько раз Кавасила ссылается на трактат «О церковной иерархии»: в «Толковании Божественной литургии» содержится одна полная цитата⁵⁰, две сокращенные⁵¹ и одна неточная ссылка⁵².

⁴³ Глл. 1, 3, 12 ... (Ibid. Col. 376 B; 389 B; 393 A и т. д.).

⁴⁴ Пс 32. 6; 92. 1 — гл. II (чин протесиса) (Ibid. Col. 389 D).

Пс 91; 92; 94 — глл. 15–19 (антифоны) (Ibid. Col. 400–412).

Пс 117. 26–27 — гл. 39 (причащение) (Ibid. Col. 453 C).

⁴⁵ Пс 109. 4 — гл. 28 (Ibid. Col. 428 B).

Пс 2. 8 — гл. 40 (Ibid. Col. 453 D).

⁴⁶ Пс 22. 5 — гл. I (Ibid. Col. 373 A). Ср.: «О жизни во Христе», кн. 5 (Ibid. Col. 632 A-B).

⁴⁷ Глл. 1, 7, 12 ... (Ibid. Col. 369 A-B; 384 A-B; 393 A).

⁴⁸ Глл. 8, 10 ... (Ibid. Col. 384 D; 388 C).

⁴⁹ Глл. 1, 10, 12 ... (Ibid. Col. 376 B; 388 C; 393 A). О том, как Николай Кавасила пользуется Священным Писанием, см. интересные наблюдения С. Салавилля в SC. 4.

⁵⁰ Гл. 3 (PG. 150. Col. 436 C) = «О церковной иерархии» IV. 3. 12 (PG. 3. Col. 484 D).

⁵¹ В гл. 17 (PG. 150. Col. 408 A) содержится ссылка на «О церковной иерархии» III. 3. 11 (PG. 3. Col. 409 A-B), в гл. 29 (PG. 150. Col. 432 B) — на «О церковной иерархии» IV. 1 и IV. 3. 3 (PG. 3. Col. 472 D и 476 D).

⁵² Гл. 30 (PG. 150. Col. 436 B).

Краткое литургическое толкование отсылает к ареопагитскому трактату дважды⁵³, а в сочинении «О жизни во Христе» содержится одна ссылка на «божественного Дионисия»⁵⁴. Этот подсчет нуждается в комментарии, так как он не отражает того реального влияния, которое оказал автор «Ареопагитик» на византийскую мистагогию. Многочисленные цитаты или ссылки Николая Кавасилы на трактат «О церковной иерархии» свидетельствуют об авторитете, которым пользовался Псевдо-Дионисий среди византийских богословов XIV века⁵⁵. Кроме того, нам кажется неоспоримым некоторое влияние терминологии трактата «О церковной иерархии» на «Толкование Божественной литургии». Термины *ἱεραρχία*⁵⁶ и *κοινωνία*⁵⁷ несут тот же смысл, который в них вкладывал Дионисий. Церковная иерархия является образом небесной иерархии, а Христос — Посредник между ними. Также и термин «причастие» одновременно обозначает и принятие Евхаристии, и единство с Богом. Подтверждается ли сходная зависимость также и на материале богословской концепции? Этого нельзя сказать с уверенностью. Идеи Кавасилы оформились в другом окружении. Дионисиево определение таинства не занимает

⁵³ Здесь мы приводим перевод греческого текста по рукописям Vatican. Palat. gr. 256. Fol. 380^v и Paris gr. 1361. Fol. 207^r:

«Дары поставляются на престол и покрываются воздухом. Раскрытые и раздробленные после освящения, чтобы быть розданными верным в причастии, они являют, *согласно божественному Дионисию*, Иисуса, снисшедшего из мира сокрытого и неделимого в мир вещей чувственных и разделенных, чтобы сообщить нам Самого Себя и Свое блаженство. Тотчас после поставления Святых Даров воспоминаются и провозглашаются имена некоторых святых. *Согласно божественному Дионисию*, это священнодействие обозначает единство со Христом тех, кто воспоминается, так что в момент указания на Христа посредством символов, они сами делаются как бы присутствующими посредством этого провозглашения».

Эти две ссылки на Псевдо-Дионисия отсылают соответственно к «О церковной иерархии» III. 2. 12–13 и III. 3. 9 (PG. 3. Col. 441 C — 444 D и 437 B–C).

⁵⁴ Кн. 4 (PG. 150. Col. 592 B). Речь идет об обычной ссылке на «О церковной иерархии» III. 1 (PG. 3. Col. 424 B).

⁵⁵ О влиянии Псевдо-Дионисия на византийских авторов XIV века см.: *Meuendorff J. Notes sur l'influence dionysienne en Orient // Studia Patristica. 1957. Т. 2. (TU: 64). P. 547–552.*

⁵⁶ «Толкование...», гл. 49 (PG. 150. Col. 477 A).

⁵⁷ Гл. 52 (Ibid. 488 C).

центрального места ни в «Толковании Божественной литургии», ни в трактате «О жизни во Христе». Кавасила видит в литургических образах явление домостроительства искупления и считает таинства средством приобщения к жизни Христа, Человека и Бога. Тем самым, он некоторым образом опровергает Ареопагита, мало озабоченного вопросами истории и размышляющего в большей степени о соединении с Единым, чем с человечеством Спасителя.

Объяснение литургии и сакраментальная мистика Кавасилы отмечены глубоким влиянием богословия Иоанна Златоуста. И «Толкование Божественной литургии», и трактат «О жизни во Христе» приводят много выдержек из гомилий святителя Иоанна, «душа которого светлее солнца, а голос превосходит блеском золото»⁵⁸. Неизданное толкование на литургию также ссылается на авторитет «богоносного отца» — судя по контексту, речь идет о святителе Иоанне Златоусте⁵⁹. Цитаты и ссылки суть ни что иное, как подтверждение весьма сильного доктринального влияния. По целому ряду важных вопросов Кавасила имеет ту же позицию, что и Златоуст. Николай Кавасила обязан святителю Иоанну, в первую очередь, своим реализмом в толковании таинств. И для одного, и для другого сакраментальный или литургический знак имеет свою собственную реальность и не растворяется в прозрачности невидимого⁶⁰. Далее, хотя сакраментальная мистика — общее достояние всей греческой

⁵⁸ Гл. 29 «Толкования» (Ibid. Col. 429 A-B) — это парафраз свт. Иоанна Златоуста, *Homiliae de prodicione Judae* 1. 6 (PG. 49. Col. 380).

«О жизни во Христе», кн. 2 (PG. 150. Col. 564 A — 565 A) — свт. Иоанн Златоуст, *Homiliae in Epistulam secundam ad Corinthios* 7 (PG. 61. Col. 448–449).

⁵⁹ «Один из богоносных отцов говорит, что напоминающий капли крови пот, который пролил Христос при молитве во время Страстей, знаменует кровь мучеников и предвзвешает, что Церковь будет создана посредством Крови (καὶ ὅτι ἡ ἐκκλησία δι' αἵματος συσταθήσεται)» (Vatican. Palat. gr. 256. Fol. 381^v). Первая часть этого сравнения достаточно сложна для идентификации. В своей гомилии «На всех святых мучеников» свт. Иоанн Златоуст проводит аналогичное сопоставление между Кровью Христа и кровью мучеников (In omnes sanctos martyres // PG. 49. Col. 709). А вторая часть почти дословно заимствована у Златоуста, где эти слова выражают все ту же идею (см., напр., *Homiliae Quales ducendae sunt uxores* 3. 3 // PG. 51. Col. 229; *Homiliae in Ioannem* 46 // PG. 59. Col. 463).

⁶⁰ *Fittkau G. Der Begriff der Mysteriums bei Johannes Chrysostomos*. Bonn, 1953. S. 109–110. Термин *πράγμα*, который Кавасила часто использует для того, чтобы выразить реальность сакраментального знака (например, гл. 32: εἰ μὴ τύλος,

традиции, Кавасила описывает ее черты таким образом, что это напоминает наставления святителя Иоанна Златоуста по этому поводу: таинства, особенно Крещение и Евхаристия, «соединяют» душу со Христом; они являются «пищей» Его мистического Тела⁶¹.

Укорененное в подлинной святоотеческой традиции, «Толкование Божественной литургии» в то же время отражает главные направления византийской мысли XIV века. Прежде всего, следует исследовать место толкования в мистагогической традиции, созданной и поддержанной предшествующими изъяснениями литургии. Хотя Николай Кавасила не особенно оригинален в объяснении обрядов, он с несомненно присущим ему талантом выразил литургическую духовность своей Церкви и своего времени⁶². Возможно, он даже противодействовал тому отклонению, о котором свидетельствует «Протеория». Как мы видели, Николай Андидский считал Евхаристию воспоминанием всей земной жизни Христа. Николай Кавасила выступает против такой интерпретации. «Воспоминание Господа» (τοῦ Κυρίου ἀνάμνησις), заявляет он с силой, не распространяется на Его чудеса, но ограничивается лишь Его страданиями, смертью и Воскресением⁶³.

Помимо прочего, отметим отголосок другой современной Кавасиле проблемы. Толкование утверждает, правда, достаточно запутанным образом, что Евхаристия имеет отношение и к душам усопших⁶⁴. Это отступление находится в связи с проблемой личной эсхатологии и, в частности, идеей чистилища. В XIII–XIV веках и позднее этот вопрос часто обсуждался византийскими богословами и время от времени становился одной из центральных тем в диспутах между латинянами и греками⁶⁵.

ἀλλὰ πρῶτα θυσίας (PG. 150. Col. 440 C-D)), похоже, заимствован у Златоуста (ср., например, с его Catecheses I. 14 (SC. 50. P. 116)).

⁶¹ Например, гл. 38; 44 (PG. 150. Col. 453 A; 464 C). Ср. со святителем Иоанном Златоустом, *Homiliae in Matthaem* 82 (PG. 58. Col. 743–744); *Homiliae in Ioannem* 46 (PG. 59. Col. 260).

⁶² Подробное описание см. ниже, с. 295–299.

⁶³ «Толкование...», гл. 7 (PG. 150. Col. 381 D — 384 C).

⁶⁴ Гл. 42; 45 (Ibid. 457 B — 460 C; 464 D — 465 B).

⁶⁵ *Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientatum ab Ecclesia catholica dissidentium*. Paris, 1931. T. 4. P. 48–54, 170–170.

Отношение Николая Кавасилы к исихастскому движению, в целом, и к Григорию Паламе, в частности, заслуживает более глубокого исследования. Но этот вопрос требует более детального изучения и превышает возможности настоящей работы. Наше исследование ограничится лишь «Толкованием Божественную литургию». Его единственной целью будет показать, в какой степени евхаристическая мистагогия Кавасилы обогащается за счет исихастских тем. Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что работы Николая Кавасилы вовсе не упоминают то, к чему порой ошибочно сводят исихазм, то есть определенный метод молитвы. В греческой духовной традиции исихазм обозначает, вообще говоря, умиротворение души припомощи аскезы, молитвы и единения с Богом. Однако в «Толковании Божественной литургии» то и дело проскальзывают идеи, восходящие к одноименному духовному движению. Вот несколько примеров. «Исповедь» (ἔξομολόγησις) — это не признание наших недостатков в таинстве, а «воспоминание нашего недостойнства пред Богом», служащее для достижения чистоты совести⁶⁶. Плодом чистой совести является «упование» (παρρησία)⁶⁷, которое, в свою очередь, производит полное предание своей души в руки Божии (παράθεσις)⁶⁸. Это те темы и термины, которые обнаруживают влияние умеренного исихазма. Список можно с легкостью продолжить. Говоря о диаконском призыве: «Миром Господу помолимся», Кавасила долго описывает, что он понимает под словом «мир». Мир — это, в первую очередь, внутренняя тишина, которая есть «Божий дар», но это также есть «плод всех добродетелей и всех подвигов». Очень показательна в этом контексте цитата из 1 Тим 2. 2: «...дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте (ἡρεμῶν καὶ ἡσύχιον βίον)»⁶⁹. По-видимому, можно пойти дальше и усмотреть тонкий намек на тему видения Божественного света в том отрывке из «Толкования Божественной литургии», который уже цитировался выше: «Причащаясь Святых Таин, мы прилагаем освящение к

⁶⁶ Гл. 12 (PG. 150. Col. 392 C; 393 A).

⁶⁷ Гл. 14 (Ibid. Col. 400 A).

⁶⁸ Гл. 14 (Ibid. Col. 397 D — 400 A).

⁶⁹ Гл. 12 (Ibid. Col. 396 C).

освящению, *восходим от славы к славе* (2 Кор 3. 18), *от славы низшего порядка к той, выше которой нет ничего на свете*⁷⁰.

Что конкретно заимствовано в «Толковании Божественной литургии» из учения святителя Григория Паламы? Наблюдаются некоторые частичные и поверхностные совпадения. Приведем два примера. Для святителя Григория Паламы таинства Крещения и Евхаристии — это «суть всего Богочеловеческого домостроительства в кратком изложении»⁷¹. Мы находим ту же позицию у Кавасилы, для которого литургия представляет историческое дело Христа. Другая общая черта: святитель Григорий Палама и святой Николай Кавасила признают одинаковую ценность библейского и литургического символизма. Для учителя исихазма «символизм допустим в той мере, в которой он включается в историю спасения, не лишая ее христоцентричного смысла»⁷². Как мы видели, толкователь литургии придерживается такой же позиции.

Не используя такие паламитские темы, как различие между Божественной сущностью и Божественными энергиями, или утверждение о нетварности природы Божественного света, «Толкование Божественной литургии» все же в большей или меньшей степени отражает идеи исихазма.

Таким образом, литургическое толкование Николая Кавасилы находится на пересечении многочисленных и разнообразных влияний, но не сводится ни к одному из них. Николай Кавасила обнаруживает глубокие познания в Священном Писании: он часто цитирует псалмы и тяготеет к писаниям ап. Иоанна и посланиям ап. Павла. В своем подходе к осмыслению структуры таинств он

⁷⁰ Гл. 1 (Ibid. Col. 376 B). Значение стиха 2 Кор 3. 18 для богословия исихазма можно оценить по тому, как его использует свт. Григорий Палама, «Триады в защиту священнобезмолвствующих» I. 3. 7; I. 3. 11; III. 1. 10 (*Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Introd., texte crit., trad. et notes: J. Meyendorff. Louvain, 1959. T. 1. P. 121; 133. T. 2. P. 574*).

⁷¹ 62-я гомилия свт. Григория Паламы (*Οἰκονόμος Θ. Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι κβ' ... ὃ τε ἐπιστολιμαῖος Λόγος πρὸς Ἰωάννην Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τέσσαρες εὐχαί...* Ἀθήναι, 1861. Σ. 250; *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 226, прим. 14*). Об отношениях между Кавасилой и Григорием Паламой в целом см.: *Meyendorff J. Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959. P. 137–142*.

⁷² *Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P. 271*.

верен традиции святителя Иоанна Златоуста. В то же время его зависимость от Псевдо-Дионисия является скорее формальной, чем реальной, и ограничивается лишь словоупотреблением. Кроме того, хотя его трактат носит печать исихазма, он не содержит тем строго паламитского характера.

II. НА ПУТИ К ОКОНЧАТЕЛЬНОМУ ВАРИАНТУ ЧИНА ПРОСКОМИДИИ

«Толкование Божественной литургии» является также литургическим памятником. Интерес к нему возрастает еще более потому, что он датируется эпохой игумена Великой Лавры (впоследствии — Константинопольского патриарха. — *Ред.*) Филофея Коккина, кодифицировавшего особенности совершения литургии в своем «Диаксисе Божественной литургии»⁷³ (доныне используемом в Православной Церкви. — *Ред.*).

Комментарий отмечает некоторые особенности, которые отличают чинопоследование литургии XIV века от современного чина. Так псалмы 91, 92, 94, которые в современном чине литургии представлены лишь несколькими стихами трех антифонов, возможно, все еще пелись полностью⁷⁴. Причастен Πληρωθήτω⁷⁵, замененный впоследствии на Τοῦ δεῖπνου σου⁷⁶, был еще в обычном употреблении⁷⁷.

⁷³ Διάταξις τῆς Θείας λειτουργίας (*Тремелас*. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 1–16). Этот сборник рубрик был создан Филофеем Коккиным до того, как он стал епископом Гераклеи Фракийской (1347); см.: *Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 726.*

⁷⁴ В гл. 17, 18, 19 цитируются некоторые строки из этих псалмов, которые в современной (греческой. — *Ред.*) литургической практике опускаются (*Прим. ред.*: в современной русской практике антифоны из Пс 91, 92, 94 употребляются достаточно редко, но в тех случаях, когда они поются, их стихи не сокращаются до той степени, до какой это происходит в греческой практике).

⁷⁵ Борнер имеет в виду тропарь «Да исполнятся», который в современной греческой практике опускается, но в русской сохраняется. — *Прим. ред.*

⁷⁶ Т.е. тропарь «Вечери Твоя», который в современной греческой практике, как правило, поется во время причащения народа (в русской практике этот тропарь поется во время причащения народа лишь в Великий четверг). — *Прим. ред.*

⁷⁷ Гл. 41 (PG. 150. Col. 456 D). Διάταξις также не упоминает Τοῦ δεῖπνου σου и свидетельствует о пении Πληρωθήτω (*Тремелас*. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Σ.15).

Но самое важное свидетельство касается чина протесиса: приготовление хлеба и вина дополнено новыми обрядами; поминальные частицы изымаются в честь вполне определенных святых; покровение Даров тремя покровцами сопровождается особыми молитвословиями.

Приготовление хлеба и вина

«Толкование Божественной литургии» показывает состояние, в котором находился византийский чин приготовления хлеба и вина к совершению Евхаристии на тот момент, когда этот чин был окончательно сформирован. Священник берет просфору, крестообразно знаменует ее копием и произносит: «В воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». Затем он изымает Агнец. Для этого священник обрезает просфору с четырех сторон, читая стихи пророчества Ис 53. 7–8. Библейский текст разделен на несколько частей, соответственно числу надрезов. Затем он вынимает Агнец из просфоры и крестообразно надрезает его, говоря: «Жрется Агнец Божий, взяв грех мира». После этого священник пронзает Агнца с правой стороны копием, читая слова: «Един от воин копием ребра Его прободет» (Ин 19. 34). Наконец, он смешивает воду и вино⁷⁸.

Διάταξις Коккина описывает то же последование, но более детально. В частности, он предписывает при совершении проскомидии повторять слова «В воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» трижды. Диакон при каждом надрезании произносит, держа ораль в правой руке: «Господу помолимся»⁷⁹.

Приношение поминальных частиц

Обычай вынимать частицы в память святых — второе новшество, отмеченное в толковании. Однако трактат не описывает чин как таковой, так что та формула, которую он приводит, является, скорее, кратким содержанием произносимых при этом молитвословий, чем цитатой из них: «Во славу Пресвятой Божией Матери, в честь

⁷⁸ Глл. 6–8 (PG. 150. Col. 380 D — 385 B).

⁷⁹ Τρεμπέλας. Αί τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 2–3. О развитии чина протесиса в целом см.: Mandala P. M. La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco. Grottaferrata, 1935, особенно p. 120–144.

того или иного святого, во оставление грехов душ живых и усопших»⁸⁰. Это резюме контрастирует своей краткостью с многословием поминальных формул, которые мы находим как в Евхологиях XIII и XIV веков, так и в Διάταξις-е Филофея Коккина⁸¹. По мнению Николая Кавасилы, которое впоследствии в Церкви не будет принято повсеместно, частицы поминаения освящаются одновременно с Агнцем⁸².

Новые молитвословия

Третье усложнение чина проскомидии, зафиксированное в «Толкование Божественной литургии», — новые евхаристические молитвословия. Поставляя на дискос звездицу, священник произносит следующие слова: «И пришедши звезда, ста верху, идеже бе Отроча» (Мф 2. 9). Диакон помогает священнику поочередно покадить покровцы, и священник покрывает ими Дары. К сожалению, Кавасила описывает это недостаточно ясно, чтобы можно было бы соотнести действия и слова. В толковании цитируются следующие литургические выражения: «Словом Господним небеса утвердишася» (Пс 32. 6); «Господь воцарися, в лепоту облечеся» (Пс 92. 1); «Покры небеса добродетель Его, и хвалы Его исполнь земля» (Авв 3. 3); «Покрый нас кровом крилу Твоею» (Пс 16. 8)⁸³. За исключением Пс 32. 6, чтение этих текстов предписывается и Διάταξις-ом Филофея Коккина; они присутствуют и в современном чине проскомидии⁸⁴.

«Толкование Божественной литургии» Николая Кавасилы, современное Διάταξις-у Филофея Коккина, знаменует собой окончание эпохи становления византийского богослужения. Отныне чин проскомидии, как и система рубрик Божественной литургии, будут меняться лишь незначительно.

⁸⁰ Гл. 10 (PG. 150. Col. 388 A).

⁸¹ Примеры подобных Евхологиев: Patmos 719, XIII в., и Ath. Esphigm. 34, 1306 г. (Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 172 и 263–265). Διάταξις: Τρεμπέλας. Αί τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 3–4.

⁸² Гл. 50 (PG. 150. Col. 484 B; 485 A). О различных мнениях по этому вопросу см.: Jugie. Theologia dogmatica christianorum orientaliū... Т. 3. P. 219–223.

⁸³ Гл. 11 (PG. 150. Col. 389 B-D).

⁸⁴ Διάταξις: Τρεμπέλας. Αί τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 4–5.

III. БОГОСЛОВИЕ И СИМВОЛИЗМ ЛИТУРГИИ ВЕРНЫХ

С точки зрения выбора источников и содержательно «Толкование Божественной литургии» представляет собой реалистическое объяснение литургии: оно более, чем другие толкования, подчеркивает самостоятельную ценность сакраментального и литургического знака. Параллельно с объяснением символизма священнодействий в «Толковании...» систематически излагается учение о жертве. Поэтому мы рассмотрим догматическое содержание этого трактата в двух подразделах: в одном будет изучено богословие жертвы, а в другом — проанализирован сакраментальный и литургический символизм.

§1. Богословие жертвы

В отличие от 4-й книги «О жизни во Христе», сосредоточенной на идее единения, «Толкование Божественной литургии» содержит в себе элементы богословия жертвы. Николай Кавасила излагает здесь свое понимание жертвы, подходит к проблеме эпиклезы, и, намечая ту тему, которую он с большим размахом представит в своем трактате о таинствах, говорит о литургии как образе Церкви.

Понятие жертвы

Николай Кавасила сам резюмирует основные аспекты своего понимания жертвы:

Мы должны соблюсти все постулаты нашей веры в отношении нее (жертвы. — *Ред.*) и не пренебречь ни одним из них. Какие постулаты я имею в виду? Что эта жертва — не икона и не образ жертвы, но истинная жертва; что не хлеб приносится в жертву, но само Тело Христа; что, наконец, жертва Агнца Божия — одна, и свершилась лишь однажды⁸⁵.

В концепции жертвы у Николая Кавасилы можно, таким образом, выделить три частных положения:

⁸⁵ «Толкование...», гл. 32 (PG. 150. Col. 440 B-C).*

* Здесь и ниже перевод цитат из «Толкования Божественной литургии» св. Николая Кавасилы с греческого — наш. — *Прим. ред.*

- 1) Евхаристическая жертва — это истинная (реальная) жертва.
- 2) Приношение хлеба и вина обретает полноту в жертве Христа.
- 3) Принесенная единожды Крестная жертва Спасителя сакраментально воспроизводится в литургическом приношении.

Разберем эти три аспекта.

Прежде всего, Николай Кавасила настаивает на том, что Евхаристическая жертва есть жертва реальная. «Эта жертва действительно является делом (ἔργον) и действительностью (πράξις)»⁸⁶. Речь идет «не об образе жертвы, не о символе крови, но об истинном заклании и жертве»⁸⁷. Что подразумевает, строго говоря, реальность этой жертвы? Ее следует рассматривать в двух планах: настоящее предложение (μεταβολή) являет собой заклание (σφαγή), состоявшееся в прошлом.

Под предложением Николай Кавасила понимает упразднение предшествующего состояния вещи и его замещение новым. В этом он находит достаточное условие для реальности жертвы: «Благодаря предложению совершаемое есть истинная жертва»⁸⁸. Это утверждение позволяет ему обнаружить в освящении хлеба и вина все элементы, необходимые для истинной жертвы. Неосвященный хлеб становится освященным: из простого хлеба, которым он был, он прелается в Тело Христово:

Чем является, в самом деле, жертвоприношение агнца, как не совершенным предложением незакланного в закланное? Здесь происходит то же самое: не принесенный в жертву хлеб прелается в принесенное в жертву [Тело] — ибо он полностью прелается из незакланного хлеба в истинно закланное Тело Господа⁸⁹.

Предложение сводит воедино те условия, которые необходимы для реальности жертвы. Помимо этого, оно являет собой единственное заклание Агнца на Кресте.

В отличие от предложения, заклание происходит не в хлебе, «но в субстанции Тела Христа (ἐν ὑλοειδένῳ... τῆ σῶματι τοῦ Χριστοῦ)»⁹⁰,

⁸⁶ Гл. 51 (Ibid. Col. 485 B). См. также гл. 32 (Ibid. Col. 440 C).

⁸⁷ Гл. 32 (Ibid. Col. 440 A).

⁸⁸ Гл. 32 (Ibid. Col. 440 C-D).

⁸⁹ Гл. 32 (Ibid. Col. 440 C).

⁹⁰ Гл. 32 (Ibid. Col. 440 D).

которая заменяет собой сущность хлеба. В то же время, заклание не становится само по себе евхаристической жертвой:

Жертва происходит не потому, что в это время неким образом заклается Агнец, но потому, что хлеб предлагается в закланного Агнца⁹¹.

Это не акт заклания, но состояние заклания, явленное в настоящем. Именно через присутствие умершего и воскресшего Господа Евхаристическая жертва «возвещает» (χαταγγέλλει) смерть и Воскресение Христа:

Освящение Даров, [то есть] сама жертва, возвещает смерть Его (Христа.— *Red.*) и Воскресение, и Вознесение, так как эти честные Дары предлагаются в само Тело Господне, претерпевшее все это, — распятое, воскресшее и вознесшееся на небо⁹².

По мнению Кавасилы, Евхаристическая жертва являет Самого Христа, Который был мертв, воскрес и возвещает в ней тайну Своих смерти и Воскресения.

Итак, Евхаристия — это истинная жертва, поскольку настоящее и повторяющееся предложение хлеба и вина являет Христа, Который был единожды заклан в прошлом.

Помимо двух главных идей, предложения и заклания, понятие жертвы включает в себя, по мнению Кавасилы, некоторые второстепенные моменты. Первый — это *отделение* (ἀφαίρω). С точки зрения чинопоследования, оно соотносится с подготовкой Агнца⁹³. Но Кавасила подробно на нем не останавливается, представляя его как простую подготовку к приношению (προσάγωγή, προσφέρω).

Приношение происходит поэтапно на протяжении всей Божественной литургии, от начала и до конца. Верующие приносят вещества таинства — хлеб и вино — и передают их священнику⁹⁴. На проскомидии хлеб, оставаясь простым хлебом, посвящается Богу и становится «Даром» (δῶρον)⁹⁵. На этом втором этапе именно священник

⁹¹ Гл. 32 (Ibid. Col. 440 D — 441 A).

⁹² Гл. 1 (Ibid. Col. 372 A).

«О жизни во Христе», кн. 4: «Отныне мы получаем не смерть и погребение, но Самого Воскресшего» (Ibid. Col. 581 A).

⁹³ «Толкование...», гл. 5; 6; 8 (Ibid. Col. 380 C; 381 A; 384 D).

⁹⁴ Гл. 4; 5 (Ibid. Col. 377 D; 380 B).

⁹⁵ Гл. 2; 5; 6 (Ibid. Col. 376 C-D; 380 B-D).

приносит Дары Христу, Который их принимает⁹⁶. Но истинное приношение начинается только тогда, когда Дары переносятся на престол⁹⁷. Оно завершается освящением. В этот момент «достигает своего завершения то приношение, которое было совершено в начале»⁹⁸. Согласно тексту молитвы херувимской песни Христос есть «приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый» в одно и то же время⁹⁹. Кавасила объясняет эти слова литургии с точки зрения тайны Воплощения: как Богочеловек, Господь приносит Себя Отцу; как Человек, Он — приносимая жертва; как Бог — Он принимает эту жертву¹⁰⁰. Таким образом, приношение верных (хлеб и вино) и приношение священника (Агнец на проскомидии) включаются в приношение Христа — единственного Священника и Жертвы. Эти два первых приношения, выраженные словами или обозначенные обрядами, являются «служением в действии» (πραχτικῆ λατρεία). Напротив, жертва Христа, осуществляемая по благодати, призываемой в молитве священника, есть «богослужение в духе» (λογικῆ λατρεία)¹⁰¹. Оба эти богослужения одновременно являются евхаристическими и молитвенными; благодарение и ходатайственное моление — суть две их темы¹⁰².

Кульминацией приношения является освящение — знак принятия жертвы. Вообще говоря, на принятие жертвы должны указывать два знака: усвоение приношения и подаваемый взамен дар. Однако в Евхаристической жертве Бог усваивает приносимое в том смысле, что предлагает его в Тело Своего Единородного Сына. Одновременно,

⁹⁶ Гл. 49 (Ibid. Col. 477 C).

⁹⁷ Гл. 24 (Ibid. Col. 420 B-C).

⁹⁸ Гл. 25 (Ibid. Col. 421 B). Ср. с гл. 50 (Ibid. Col. 484 B).

⁹⁹ Гл. 49 (Ibid. Col. 477 C). Эта фраза сыграла важную роль в евхаристическом споре XII века (*Jugie. Theologia dogmatica christianorum orientalium...* Т. 3. P. 318).

¹⁰⁰ Помимо ссылки в предыдущей сноске, см. гл. 5; 30; 31 (PG. 150. Col. 380 C; 436 D; 437 B-C).

¹⁰¹ Гл. 51 (Ibid. Col. 485 A-B).

¹⁰² Гл. 10; 33; 49; 52 (Ibid. Col. 388 A-B; 441 C — 444 C; 473 C — 484 A). Можно сопоставить это со словами из 2-й гомилии свт. Григория Паламы: «Молитва — это не только прошение, но и благодарение» (PG. 151. Col. 21 C).

ценность подаваемого взамен дара, то есть самого Тела Его Сына, указывает, до какой степени принята эта жертва¹⁰³.

Приношение священника и верных достигает своего исполнения именно в жертве Христовой. Он один есть истинный Священник и единственная Жертва, угодная Богу. Его священство вечно:

Ибо не прекратилось священство [Его] после того, как Он привел Себя [на заклание] и принес в жертву, но постоянно совершает Он эту литургию для нас¹⁰⁴.

Священник, выбранный из числа людей, — это предстоятель. Его священство есть ни что иное, как «некая помогающая священнодействовать сила» (δύναμις ὑληρητική τις τῶν ἱερῶν)¹⁰⁵. Жертва Христова — единственна, как и Его священство:

Христос один раз умер и, «воскреснув из мертвых, уже не умирает» (Рим 6. 9); и один раз пострадал при исполнении веков, и один раз, как сказано, «принес Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих» (Евр 9. 28)¹⁰⁶.

Здесь Кавасила сталкивается с проблемой: как согласовать уникальность священства и жертвы Христа с существованием таинства Евхаристии? Проводимое им различие между преложением и закланием, рассмотренное выше, позволяет разрешить это противоречие. По причине изменения «субстанции» (ὑλοεπέμεινον) хлеба и вина, Евхаристическая жертва является реальной жертвой. Однако Божественная литургия — не просто материальное воспроизведение, но сакраментальное явление Крестной жертвы. Если эта терминология и чужда Кавасиле, то ее суть ему близка. В каждом освящении происходит новое преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа, и это изменение — достаточное условие для реальности жертвы. Но это всегда есть одна и та же Крестная жертва, являемая в настоящем времени:

¹⁰³ Гл. 47 (PG. 150. Col. 469 B-C).

¹⁰⁴ Гл. 28 (Ibid. Col. 428 B).

¹⁰⁵ Гл. 46 (Ibid. Col. 469 A). Исходя из этого принципа, Кавасила делает вывод, что личное недостойнство священника не является препятствием для освящения Даров, гл. 46 (Ibid. Col. 468 C — 469 A).

¹⁰⁶ Гл. 32 (Ibid. Col. 440 B).

Очевидно, что преложение происходит, а закляние вместе с ним — нет. Таким образом, много [хлеба и вина] было преложено, и преложение [совершалось] множество раз, но ничто не мешает тому, во что прелагаются [хлеб и вино], оставаться одним и тем же самым — следовательно, как Тело одно, так и закляние Тела — единственное¹⁰⁷.

Итак, сакраментальное многократное воспроизведение Крестной жертвы в действительности являет одно и то же единственное закляние Спасителя.

Концепция жертвы, представленная в «Толковании Божественной литургии», не лишена достоинств. Она обобщает две тенденции в византийском богословии в отношении Евхаристической жертвы, которые в XII веке явно противостояли одна другой¹⁰⁸. В противоположность Сотерику Пантевгену, который сводил совершение Евхаристии к простому субъективному воспоминанию Страстей, Кавасила настаивает на объективной реальности таинства. Но и вопреки ультра-реалистическому и грубо-чувственному подходу Михаила Глики он, напротив, заявляет о сакраментальном характере этой жертвы и о ее связи с единственной Крестной жертвой. Помимо сказанного, эта теория очень близка к латинской идее «транссубстанции» (пресуществления). В самом деле, Кавасила утверждает, что изменению подлежит субстанция (ὕλη) хлеба и вина. Подтверждается ли подобное соответствие взглядов еще и в вопросе эпиклезы?

Как возникла проблема эпиклезы

«Толкование Божественной литургии» — это первый документ, где молитва эпиклезы эксплицитно рассматривается как предмет нерешенного противостояния между латинянами и греками. Различия в отношении к этой молитве были с самого начала выявлены в контексте полемики. Этот досадный факт усложнил проблему дополнительными трудностями и сразу создал неблагоприятные

¹⁰⁷ Гл. 32 (Ibid. Col. 441 A).

¹⁰⁸ О евхаристическом споре XII века, анализ которого не относится напрямую к нашей теме, мы отсылаем к работе: *Jugie. Theologia dogmatica christianorum orientalium...* Т. 3. P. 317–325.

условия для ее решения. Спор направлен непосредственно на богослужбную практику и имеет богословские следствия. Какова ценность молитвы эпиклезы? То есть какова «форма»¹⁰⁹ таинства Евхаристии? «Некоторые латиняне» упрекнули греков в том, что те приписали освящающую и действенную силу установительных слов молитве эпиклезы¹¹⁰. Столкнувшись с критикой своей традиции, византийцы живо отреагировали. Некоторые крайности Кавасилы объясняются только полемической борьбой. Но было также одно обстоятельство, которое позволило выявить истинные точки зрения. Мы постараемся в первую очередь освободить их от полемических перегибов, а потом сопоставим с основными идеями греческой и латинской традиций.

Кавасила поместил освящение хлеба и вина в двойную перспективу *θεολογία* и *οἰκονομία*. Это приводит к наделению установительных слов реальной действенностью — впрочем, зависящей от молитвы эпиклезы.

Позиция Кавасилы по поводу эпиклезы отчасти объясняется более широким богословским контекстом. Если сопоставить некоторые утверждения, рассеянные по толкованию, сложно с первого взгляда избавиться от ощущения противоречия. С одной стороны, Христос — «единственный, Кто освящает (ἀγιάζων)»¹¹¹. Но, с другой стороны, освящение равно приписывается и Отцу, и Духу: «Бог [Отец] усваивает Себе Дары таким образом, что делает их самими Телом и Кровью Единородного [Сына]»¹¹²; также и «Святой Дух рукой и языком священника совершает таинство»¹¹³. Это противоречие снимается при помещении этих разных утверждений в двойную перспективу, триадологическую и христологическую. Освящение Даров — это общее действие всех Лиц Троицы, но оно принадлежит Им в разной степени: начинается *от* Отца, осуществляется *Сыном*

¹⁰⁹ Понятие «формы» таинства, если речь идет об объяснении таинств с использованием аристотелевского учения о материи и форме, чуждо греческой традиции. Тем не менее, мы будем им пользоваться на протяжении этой главы по причине его точности.

¹¹⁰ Гл. 29 (PG. 150. Col. 428 C — 433 C).

¹¹¹ Глл. 30; 31; 49 (Ibid. Col. 436 B-C; 437 B-C; 477 A-C).

¹¹² Гл. 47 (Ibid. Col. 469 B).

¹¹³ Гл. 28 (Ibid. Col. 428 B).

и завершается в Святом Духе. Этот принцип, глубоко укорененный в греческой традиции¹¹⁴, сопрягает и утверждения Кавасилы. Однако с этим первым принципом, вдохновленным *θεολογία*, взаимодействует второй, заимствованный из *οἰκονομία*. Христос, Второе Лицо Пресвятой Троицы, также является истинным и вечным Священником. Через предстоятеля Он приносит Отцу Свою единственную жертву¹¹⁵. Кавасила не всегда различает эти две перспективы. Из-за этого возникает некоторая непоследовательность во многих его утверждениях. Однако эта двойная перспектива объясняет его теорию двойной сакраментальной «формы» Евхаристии.

Кавасила вовсе не отрицает важность установительных слов для освящения Даров, но он ставит ее действие в зависимость от молитвы эпиклезы. В первую очередь, следует мимоходом подчеркнуть, что идея мгновенности преложения чужда духу Кавасилы. Однако повествование об установлении таинства Евхаристии и молитва эпиклезы изображаются как кульминация анафоры:

[Священник] молится и просит, чтобы и к предлежащим Дарам были приложены эти божественные глаголы Единородного Сына Его, Спасителя нашего, и чтобы Всесвятой и Всесильный Дух явился [в них] и они преложились: хлеб — в само честное и святое Его Тело, а вино — в самую честную и святую Его Кровь. Когда же будет произнесено это [прошение], все священнодействие совершено и исполнено, и Дары освящены, и Жертва уготована¹¹⁶.

Повторяя сравнение, уже сформулированное святителем Иоанном Златоустом, Кавасила сопоставляет установительные слова со словами, сказанными при сотворении мира: как слово Творца постоянно пребывает действенным, так и слова, произнесенные Господом на Тайной вечере, непреложны. Но как слова «Плодитесь и размножайтесь» еще нуждаются в исполнении, человеческом содействии, так и слова Христа «Сие есть Тело Мое и Сия есть Кровь Моя» для

¹¹⁴ См., например, у святителя Григория Нисского: «Всякое действие, производимое от Бога к творению, можно описать по-разному: как исходящее от Отца, как бываемое через Сына, как совершаемое в Духе Святом» (Quod non sunt tres dii // PG. 45. Col. 125 C). Святитель Кирилл Александрийский (In Lc 22. 19 // PG. 72. Col. 908 B) применяет этот основной принцип к Евхаристии.

¹¹⁵ Гл. 30; 49 (PG. 150. Col. 436 B-C; 477 B-C). См. также выше, с. 281–284.

¹¹⁶ Гл. 27 (Ibid. Col. 425 B-C).

достижения своей полноты должны быть совершены молитвой эпиклезы¹¹⁷. Наконец, отстаивая свою точку зрения, Кавасила делает очень верную догадку, сопоставляя молитву *Supplices te rogamus* римского канона мессы с византийскими анафорами¹¹⁸. Таким образом, мысль Кавасилы получает ясное выражение: молитва эпиклезы ходатайствует не просто о посредничестве Святого Духа, но просит, чтобы Дары были освящены¹¹⁹, чтобы Святой Дух Сам совершил их освящение. В этом случае освящение Даров зависит от эпиклезы, а не от установительных слов¹²⁰.

В какой степени эта позиция соответствует греческой традиции? Будучи историком, Бернар Ботт писал: «Очевидно, что, начиная с IV века, восточные отцы считали эпиклезу столь же важной молитвой анафоры, как и повествование об установлении Евхаристии. Со временем утвердилась первостепенность эпиклезы»¹²¹. В VIII веке произошел важный поворот. Отрицая, что слово «вместообразная» из эпиклезы анафоры Василия Великого может относиться к уже освященному хлебу и вину, преподобный Иоанн Дамаскин поставил под

¹¹⁷ Гл. 29 (Ibid. Col. 428 C — 433 B). Сопоставление установительных слов со словами, произнесенными Богом при сотворении мира, принадлежит свт. Иоанну Златоусту (Homiliae de prodicione Judae 1. 6 // PG. 49. Col. 380). Оно было повторено прп. Иоанном Дамаскиным (De fide orthodoxa, кн. IV, § 13 // PG. 94. Col. 1140). То же сопоставление можно обнаружить и у свт. Амвросия Медиоланского (De sacramentis 4. 15–17; De mysteriis 9 // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. 73. P. 52–53; 92).

¹¹⁸ Гл. 30 (PG. 150. Col. 436 B).

¹¹⁹ Именно таким было то объяснение эпиклезы, которое предложил ей на Флорентийском Соборе доминиканский кардинал Иоанн де Торквемада, богослов папы: *Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Venetia, 1798. T. 31. Col. 1685 C.*

¹²⁰ Православные делегаты на Флорентийском Соборе защищали этот развитый Николаем Кавасилой взгляд на эпиклезу: Ibid. Col. 1686–1697. Таким образом, Николая Кавасилу вполне можно назвать авторитетным выразителем греческой традиции в этом вопросе.

¹²¹ *Botte B. L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales // Sacris Erudiri. 1954. Vol. 6. P. 69.* Еще до него в том же духе высказывался С. Салавилль: «Можно констатировать, что, начиная со второй половины III века, освящение одновременно приписывается и Иисусу Христу, и Святому Духу; появляются свидетельства об эпиклезе в собственном смысле слова» (*Salaville S. Epiclese eucharistique // DTC. 1913. T. 5. Col. 232.*)

сомнение возможность освящения Даров через произнесение установительных слов¹²². VII Вселенский Собор провозгласил эту доктрину официальной¹²³. Придавая эпиклезе большее значение в освящении Даров, чем установительным словам, Кавасила находится в русле наиболее достоверной греческой традиции.

Латинская традиция, как мы это видим, разъясняет другой аспект общей истины. Если греческая Церковь настаивала на участии Святого Духа в совершении Евхаристии, Церковь римская подчеркивала в приношении роль Христа — единственного Священника и единственной Жертвы. Если первая связала освящение с эпиклезой, то вторая свела всю сакраментальную форму Евхаристии только к установительным словам¹²⁴. Но латинская традиция всегда хранила еще одну истину: она всегда утверждала роль Святого Духа в освящении хлеба и вина¹²⁵. Средневековое учение даже признало, что молитва *Supplices te rogamus* соответствует эпиклезе восточных анафор и имеет определенное значение для освящения Даров¹²⁶. Также и в более поздних документах учительного содержания встречаются указания на необходимость помещения установительных слов в их естественное евхологическое окружение (для того, чтобы они были действительны.— *Ред.*)¹²⁷.

В пылу полемики Кавасила — так же, как и его оппоненты — преувеличил различия между позициями греческой и латинской

¹²² «Если некоторые и называют хлеб и вино *вместообразами* Тела и Крови Господа, как это делал божественный Василий, то они говорят о состоянии [Даров] до освящения и описывают Приношение этими словами, лишь [до тех пор,] пока оно не освящено» (De fide orthodoxa, кн. IV, § 13 (PG. 94. Col. 1152 C — 1153 A).

¹²³ *Mansi. Sacrorum conciliorum... collectio*. Т. 13. Col. 265.

¹²⁴ Декрет об армянах (*Denzinger*. N 698); Постановление 13-й сессии Тридентского Собора (*Ibid.* N 876); Апостольское послание «Ex quo» св. Пия X (*Ibid.* N 2147 а); Предисловие к Римскому Миссалу, раздел «De defectibus» V. I.

¹²⁵ См. тексты в кн.: SC. 4. P. 161–166.

¹²⁶ Свидетельства см. в кн.: *Ibid.* P. 174–177.

¹²⁷ Бенедикт XIV, Послание «*Singularis Romanorum*» от 1 сентября 1741 года: «Secundo, pronuntiamus, tam *invocationem Sancti Spiritus*, quam alias antecedentes preces, quae in liturgia occurrunt non esse omnino superfluas» (*Collectio Iacensis*. Т. II. P. 196–197).

Церкви по поводу эпиклезы. Эти две традиции ставят акценты на разные, но взаимодополняющие точки зрения.

Евхаристия — образ Церкви

Евхаристия как жертва, совершенная по определенному «чину», завершается причащением, которое питает данную в Крещении жизнь. Безусловно, тема жизни во Христе в толковании святым Николаем Кавасилой литургии вторична, тогда как в его трактате о таинствах она является центральной. Но в «Толковании Божественной литургии» эта мысль излагается с двумя особенными оттенками: во первых, она рассматривается в перспективе жертвы, во-вторых, она помещается в церковное измерение.

В литургическом толковании Кавасила несколько раз обращается, хотя и мимоходом, к главной идее своего богословия: к жизни во Христе мы приобщаемся через таинства, особенно Крещение и Евхаристию:

Мы — члены этого Тела, плоть от плоти его и кость от кости его, пока едины с ним и пока храним с ним гармонию. Мы живем жизнью святой, извлекая посредством таинств освящение, [проистекающее] от этой Главы и Сердца [— Христа] ¹²⁸.

Но, в отличие от трактата «О жизни во Христе», в «Толковании Божественной литургии» причащение связывается именно с жертвой: дар жизни Христовой в Евхаристии — это божественный ответ на человеческое приношение. Хлеб и вино посвящены Богу как начатки человеческой жизни, и в обмен на наши дары мы получаем божественную жизнь:

Господь «заповедовал приносить эту [пищу], поддерживающую [нас] в преходящей жизни, чтобы мы восприняли [ту] жизнь вместо [этой] жизни, вечное — вместо временного; чтобы благодать была как бы взамен за [приносимое]; чтобы неизмеримая милость [Божия к нам] подавалась как бы соответственно некоей мере¹²⁹.

¹²⁸ Гл. 36 (PG. 150. Col. 449 A).

¹²⁹ Гл. 4 (Ibid. Col. 378 D — 380 A).

Жизнь Христова, которую мы получаем в причащении, становится, таким образом, даром, которой Бог нам преподносит в обмен на наши приношения.

Трактат о таинствах рассматривает включение души в жизнь Христову главным образом с личной точки зрения: единство между христианином и Христом перерастает по своей близости любое постижимое единство: брачный союз, связь между членами и главой человеческого тела, единство с самим собой¹³⁰. Напротив, литургическое толкование рассматривает жизнь во Христе в большей степени как жизнь всего церковного организма. Для Кавасилы и мистическое Тело Христа, и Его евхаристическое Тело являются знаками, или «таинствами» Его прославленного Тела¹³¹. Таким образом, автор «Толкования Божественной литургии» склонен видеть в таинствах образы Церкви:

Церковь знаменуется в таинствах не как в символах, но [аналогично тому,] как в сердце — члены, а в корне — ветви, и, как сказал Господь, в виноградной лозе — побеги. Ибо здесь не просто общность имен или сходство подобия, но тождество действительности¹³².

Будучи образом Церкви, Евхаристия также является и ее пищей:

[Святые] Тайны — это Тело и Кровь Христа, но для Церкви Христовой они суть истинные пища и питье¹³³.

Таким образом, жизнь во Христе проявляется на двух уровнях: клетки и организма. Настаивая на церковном измерении этой жизни, «Толкование Божественной литургии» существенно дополняет трактат «О жизни во Христе», сосредоточенный на индивидуальном аспекте.

¹³⁰ «О жизни во Христе», книги I и 4 (Ibid. Col. 497 C — 500 B; 593 D).

¹³¹ «Толкование...», гл. 38: «Если бы возможно было как-то увидеть Христову Церковь, то, поскольку она находится в единстве с Ним и приобщена Его Плоти, мы бы увидели ни что иное, как само Тело Господне» (Ibid. Col. 452 D — 453 A).

¹³² Гл. 38 (Ibid. Col. 452 C-D). Похожие утверждения можно найти у святителя Иоанна Златоуста (Catecheses III. 17 // SC. 50. P. 161, прим. 2).

¹³³ Гл. 38 (PG. 150. Col. 452 D). Здесь Кавасила, кажется, опять повторяет идеи, близкие Златоусту; см.: Mersch E. Le corps mystique du Christ. Paris; Bruxelles, 1963. T. I. P. 469—476.

Благодаря содержащимся в «Толковании Божественной литургии» концепции жертвы, полемике по вопросу об эпиклезе и раскрытию темы жизни во Христе, оно выходит за рамки литературного жанра мистагогического толкования. Однако, несмотря на это, в нем сохранена традиционная литургическая типология.

§2. Сакраментальный и литургический символизм

Определение от противоположного позволяет достичь ясности, хотя и ценой пренебрежения нюансов. Ничто не может лучше подчеркнуть позицию святого Николая Кавасилы в вопросе символизма, как противоположный взгляд на этот вопрос преподобного Максима Исповедника. Последний настаивает на главенстве невещественного в знаке и, насколько может, ограничивает значение чувственного аспекта. Кавасила, напротив, принимает материальность образа во всей ее полноте. Выше мы уже показали, что символизм первого не лишает таинство реальности, теперь нам следует подчеркнуть, что реализм второго не отнимает у таинства его символического значения.

Действенный символизм таинства и изобразительный символизм литургии

Реализм Кавасилы находится в двойной перспективе — собственно таинства и его литургического совершения:

Таинство Христова домостроительства знаменуется, с одной стороны, посредством самой жертвы, а с другой — посредством совершаемого и приносимого до и после жертвы¹³⁴.

В таинстве действительность представляется нам в символе, и в то же время практическая польза и педагогическое значение священнодействий совмещается с чисто изобразительным символизмом.

Евхаристическая жертва — это действительная жертва, но также и воспоминание страдания, смерти и Воскресения Господа¹³⁵.

¹³⁴ Гл. 16 (PG. 150. Col. 404 A). Ср с гл. 1 (Ibid. Col. 372 A).

¹³⁵ Важнейшие места: гл. 7; 16 (Ibid. Col. 384 A; 404 B).

В «Толковании Божественной литургии» Кавасила особенно настаивает на реальности Евхаристической жертвы. Таким образом, ее таинственность как бы отодвигается на задний план. Напротив, трактат «О жизни во Христе» преимущественно подчеркивает способ символического представления реальности, которая открывается нам в таинстве:

Тех, кто Его (Христа. — *Ред.*) смерти, которой Он истинно умер ради нашей жизни, подражают в некоторых символах, как бы на картине, Он действительно обновляет и воссоздает, и делает общниками Своей жизни. Ибо мы, изображая в священных таинствах Его погребение и возвещая Его смерть, через них рождаемся и образуемся, и преественно соединяемся со Спасителем¹³⁶.

Последовательность «рождаемся, образуемся (воспитываемся) и соединяемся» соответствует поступательному порядку воцерковления. Крещение, Миропомазание и, особенно, Евхаристия указывают на смерть Христа. Подражая этой реальности посредством символов, верующие приобщаются к ней.

Сакраментальный реализм идет в паре с практической и педагогической пользой священнодействий. Кавасила принадлежит к тем немногочисленным комментаторам, которые не игнорируют собственно чинопоследование таинства ради типологии. Он настаивает на самостоятельной значимости молитв и действий. Молитвы направляют душу к Богу, псалмопение привлекает к нам милосердие (Божие. — *Ред.*), чтения побуждают нас к соблюдению заповедей¹³⁷. Это те средства, из которых можно извлечь пользу (ὠφέλητιν), а также те приготовления, которые настраивают нас на «освящение» в таинствах¹³⁸. С другой стороны, некоторые обряды имеют исключительно практическое назначение (χρεία): например, шествие великого входа вызвано необходимостью перенести Дары с жертвенника на престол¹³⁹. Но практическая полезность обрядов не исключает их символического значения (σπμασιᾶ). Наконец, некоторые

¹³⁶ «О жизни во Христе», кн. I (Ibid. Col. 501 D). Ср. «Толкование Божественной литургии», гл. 4: «Дар нашей жизни — это смерть [в Крещении] во образе и знаке (ἐν εἰκότι τῆς καὶ γραφῆς)» (Ibid. Col. 380 A).

¹³⁷ Гл. 1 (Ibid. Col. 369 C; 372 C).

¹³⁸ Гл. 22 (Ibid. Col. 416 C).

¹³⁹ Гл. 24 (Ibid. Col. 420 B).

священнодействия необходимы только как символы — например, проскомидия или чин вливания теплоты¹⁴⁰. Таким образом, участвовать в Евхаристии, по мнению Кавасилы, значит, прежде всего, присутствовать на богослужении. Однако это также предполагает умение раскрыть потаенный смысл слов и действий, так как

молитвы, псалмы и священнодействия... освящают нас двояким способом: во-первых, мы получаем пользу от самих по себе молитв, псалмов и чтений... [во-вторых], в них мы видим прообразование Христа и [бывшие] ради нас Его деяния и Страсти¹⁴¹.

Реализм Кавасилы не исключает и символизма таинств и литургии. Хотя речь идет о двух разных способах понимания, эти два символизма имеют схожие значения.

Значение сакраментального и литургического знака

Этот параграф отчасти бесполезен. Он не добавляет ничего существенно нового к данным более ранних мистагогических толкований. Интерес заключается в следующем: на конкретном примере можно показать непрерывность традиции. Для Кавасилы, как и для его предшественников, Евхаристия и ее совершение включаются в историю спасения. Как таковая, литургия — это воспоминание искупительного домостроительства. Она воскрешает в памяти прообразы Ветхого Завета, обнаруживает присутствие Божие в Церкви и в душах верных, предвозвещает исполнение спасения, которое открыто нам уже сейчас.

Священнодействия литургии являются, в первую очередь, воспоминанием земной жизни Христа, особенно Его Страстей, смерти и Воскресения.

Освящение Даров, [то есть] сама жертва, возвещает смерть Его (Христа.— *Ред.*) и Воскресение, и Вознесение... [Совершаемое] до жертвы символизирует [события] до смерти (Христа.— *Ред.*): Его пришествие (в Рождестве.— *Ред.*), явление (в Крещении.— *Ред.*), окончательное откровение (в Преображении.— *Ред.*). А [совершаемое] после жертвы — «обетование Отца», по Его (Христа.— *Ред.*) собственным

¹⁴⁰ Гл. 1 (Ibid. Col. 372 D).

¹⁴¹ Гл. 1 (Ibid. Col. 369 B-D).

словам, то есть сошествие Святого Духа на апостолов, обращение ими народов к Богу и общению [с Ним]¹⁴².

Далее по ходу изложения Кавасила проводит более четкое соотношение между литургическими действиями и этапами земной жизни Христа. Приношение, которое совершается на проскомидии, символизирует первый период жизни Христа, когда по Закону Моисееву Он был посвящен Богу как первородный¹⁴³. Малый вход с Евангелием изображает Его первое явление на Иордане, где Он был крещен Иоанном¹⁴⁴. Чтение Апостола и Евангелия означает постепенное распространение благовестия¹⁴⁵. Шествие великого входа представляет Его путь на Страсти из Галилеи в Иудею и вход в святой город Иерусалим¹⁴⁶. Смерть и Воскресение символизируются освящением хлеба и вина¹⁴⁷. Здесь необходимо отметить, что в данном случае сакраментальный и литургический символизм взаимодействуют. Наконец, сошествие Святого Духа воспоминается через обряд вливания теплоты в потир перед причащением¹⁴⁸. За исключением некоторых изменений в значении конкретных моментов литургии, это толкование Николая Кавасилы не сильно отличается от комментария Николая Андидского, хотя их подход различен. Кавасила, в отличие от своего тезки, не изолирует коммеморативное значение от других значений сакраментального и литургического знака, которые, напротив, лежат — в динамическом единстве с историей спасения — в основе первого.

Перед тем, как спасение было дано во Христе, оно было предсказано *в образах*: «Эта тайна была предвозвещена с древних времен»¹⁴⁹. Жертва Христа была прообразована жертвоприношением Исаака¹⁵⁰,

¹⁴² Гл. 1 (Ibid. Col. 372 A-B). Ср. с гл. 16 (Ibid. Col. 404 A-B).

¹⁴³ Глл. 6; 11 (Ibid. Col. 380 C; 389 C).

¹⁴⁴ Глл. 18; 20 (Ibid. Col. 408 C; 412 C).

¹⁴⁵ Глл. 22 (Ibid. Col. 416 C-D).

¹⁴⁶ Гл. 24 (Ibid. Col. 420 C).

¹⁴⁷ Гл. 25 (Ibid. Col. 425 C-D).

¹⁴⁸ Гл. 37 (Ibid. Col. 449 D — 452 B).

¹⁴⁹ Гл. 6 (Ibid. Col. 381 B).

¹⁵⁰ Там же.

пасхальным агнцем¹⁵¹, всеми ветхозаветными жертвами¹⁵². Именно в воспоминание этого ветхозаветного чаяния священник на проскомидии, пока Дары не освящены, посредством символических действий изображает страдания и смерть Спасителя¹⁵³. Пение антифонов, в свою очередь, напоминает пророчества о пришествии Мессии, а анафоральное «Свят, свят, свят...», составленное из отрывков Ветхого и Нового Заветов, являет согласие обоих¹⁵⁴. Наряду с этой *последовательной* типологией Кавасила проводит типологию *повторения*: литургия не просто осуществляет определенные образы, она возвращается назад, отменяя события грехопадения. Таким образом, таинства — это открытие врат в рай, откуда мы были изгнаны по вине прародителей¹⁵⁵.

На литургии прообраз, стремящийся к своему исполнению во Христе, соединяется с происходящим в Церкви. В индивидуальном плане таинства продолжают Воплощение, делая его личным событием для каждого. Христос «соединился с нашей природой, восприняв нашу плоть. В таинствах Он соединяет каждого из нас со Своим Телом».¹⁵⁶ В социальном плане таинства являются образами Церкви: они ее символизируют и созидают¹⁵⁷. Кроме того, видимая литургия Церкви выражает внутреннее богослужение души. Например, образом души, в которой обитает Бог, является алтарь и престол¹⁵⁸. Таким образом, Кавасила прекрасно обходит старое противоречие между гностической концепцией внутреннего богослужения и

¹⁵¹ «О жизни во Христе», кн. 1 (Ibid. Col. 509 C).

¹⁵² Там же, кн. 6 (Ibid. Col. 584 C).

¹⁵³ «Толкование...», гл. 6 (Ibid. Col. 381 C).

¹⁵⁴ Глл. 11; 18; 20 (Ibid. Col. 389 D; 408 C-D; 412 D).

¹⁵⁵ «О жизни во Христе», кн. 1 (Ibid. Col. 512 B).

¹⁵⁶ Там же, кн. 1 (Ibid. Col. 508 C). Эта же тема присутствует и у святителя Иоанна Златоуста (Homiliae in Matthaicum 82. 5 // PG. 58. Col. 744).

¹⁵⁷ «Толкование...», глл. 37–38 (PG. 150. Col. 452 C — 453 A).

¹⁵⁸ «О жизни во Христе», кн. 1 (Ibid. Col. 629 A-C). Эта тема встречается уже у Оригена (Contra Celsum 8. 17 // GCS. 2. P. 234). Отсюда она проникла в монашеское богословие — «Гностические сотницы» Евагрия (Bousset W. Evagriusstudien // Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Monchtums. Tübingen, 1923. S. 289), послание III. 32 преподобного Нила Синайского (PG. 79. Col. 388 A). А уже святитель Григорий Богослов (Oratio 26. 16 // PG. 35. Col.

внешней литургией Церкви: последняя прекрасно дополняет первое. Очень характерно с этой точки зрения одно утверждение из трактата «О жизни во Христе»:

Кровь (Христова) соделывает сердце, в которое изливается, храмом Божиим, который лучше стен храма Соломонова. Осуществляя образы, она не позволяет стоять в нем никакому нечистому идолу¹⁵⁹.

Образ, осуществившийся во Христе, завершается в Церкви и в каждой отдельной душе.

Будучи осуществлением прошлого, литургия во вторую очередь является упованием о будущем, причем будущим уже отчасти достигнутым. Благодаря Воплощению Христа небесная литургия уже осуществляется в литургии земной. Об этом единстве свидетельствует воспоеваемое после малого входа Трисвятое:

Ангелы и люди стали одной Церковью и одним хором благодаря явлению Христа, [одновременно] пренебесного и земного... Он, явившись, поставил нас с ангелами, включил в их хор¹⁶⁰.

В то же время трактат «О жизни во Христе» настаивает на эсхатологической направленности духовной жизни, которая становится мистической жизнью. Наша жизнь во Христе зачинается в земной жизни, но достигает зрелости только в жизни будущей¹⁶¹. Таинства включают христианина в жизнь Христа и Церкви и провожают его из этого мира в мир иной. Церковная эсхатология переживается каждой душой еще в этой жизни.

Николай Кавасила излагает традиционную структуру таинственного и литургического образа, включающую четыре аспекта: символ напоминает о ветхозаветных прообразах, являет искупительное домостроительство, знаменует действие Божие в Церкви и душах и, наконец, предвозвещает эсхатологическую полноту времен.

1248 D — 1249 A) и преподобный Максим Исповедник (Mystagogia 4 // PG. 91. Col. 672 A) включили ее в духовность литургическую.

¹⁵⁹ «О жизни во Христе», кн. 6 (PG. 150. Col. 684 A).

¹⁶⁰ «Толкование...», гл. 20 (Ibid. Col. 412 D — 413 A).

¹⁶¹ Эта идея главным образом развивается в «О жизни во Христе», книги 1 и 4 (Ibid. Col. 393 B; 396 B; 625 B). См. также «Толкование Божественной литургии», гл. 45 (Ibid. Col. 465 B).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ:
МЕСТО «ТОЛКОВАНИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ»
В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЛАТИНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Подводя итог сказанному выше, необходимо определить место «Толкования Божественной литургии» в контексте византийской традиции и отметить его влияние на латинское богословие.

Во-первых, с точки зрения греческой церковной литературы, «Толкование Божественной литургии» — это результат развития традиции. Литературный жанр, в котором написано толкование, то есть литургическая *теория*, получил право на существование в византийской письменности со времен «Мистагии» преподобного Максима Исповедника. Вслед за «Церковной Историей» параллелизм между совершением Евхаристии и искупительным домостроительством стал общей чертой литургического богословия греческой Церкви. Наконец, «Толкование Божественной литургии» вместе с дополняющим его в этом вопросе трактатом «О жизни во Христе» придало новый импульс сакраментальной мистике.

Во-вторых, «Толкование Божественной литургии» — это творение своего времени, в нем отражены основные интересы византийских богословов XIV века. Объяснение символизма священнодействий заимствует некоторые черты у современного ему исихазма. Анализ понимания жертвы одновременно обнаруживает зарождающуюся византийскую «схоластику»: к сакраментальному и литургическому символизму прибавляется более систематическая концепция жертвы. Наконец, полемика вокруг эпиклезы отражает нарушенное единство между латинской и греческой Церквами.

В-третьих, «Толкование Божественной литургии» — это самобытное сочинение просвещенного гуманиста, богослова и мистика. Кавасила сумел усвоить традицию и возвыситься над своей эпохой, не утратив творческой свободы. Это личное своеобразие обеспечило Николаю Кавасиле исключительное место в византийской мистагической традиции.

«Толкование Божественной литургии» — греческое, в сущности, произведение — принадлежит к тем редким византийским трактатам, которые заметно повлияли на латинское богословие.

Отцы Тридентского Собора обращались к этому труду по поводу Евхаристии как к свидетельству православной веры¹⁶². Католические богословы XVII века, особенно Боссюэ¹⁶³ и Антуан Арно¹⁶⁴, заимствовали у Кавасилы доказательства реальности таинства, чтобы опровергнуть чисто символические интерпретации Евхаристии протестантских богословов. Совсем недавно в одном из своих трудов Морис де ла Тай не пожалел похвал этому «выдающемуся греческому богослову Средних веков»¹⁶⁵ и приравнивал авторитетность его труда к творениям святых отцов. Эта вселенская роль, которую Николай Кавасила играл в прошлом, осталась за ним и в настоящем.

¹⁶² Concilium Tridentium / Societas Goerresiana. Т. 8. P. 912–913.

¹⁶³ Bossuet. Explication... passim.

¹⁶⁴ Arnaud A. La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie. Paris, 1669. Кн. 3, гл. 8.

¹⁶⁵ La Taille M., de. Mysterium fidei. Paris, 1921. P. 23, passim.

СИМЕОН СОЛУНСКИЙ

В отличие от Николая Кавасилы, святитель Симеон, архиепископ Фессалоникийский, известен на Западе в весьма малой степени. Кроме того, ошибочные суждения ряда европейских авторов исказили представления о нем. Этому автора обвиняли в том, что он ограничился пересказом имевшегося в его распоряжении греческого наследия¹ или же просто повторил темы, разработанные Николаем Кавасилой². Однако даже беглое прочтение сочинений Симеона показывает, что это не так. Симеон Солунский вдохнул новую жизнь в существовавшее к его времени литургическое богословие. Унаследованное им предание не помешало ему лично увидеть тайну, совершающуюся на литургии, под новым углом зрения. К тому же Симеон, в отличие от своих предшественников, непосредственно использовал один из основных источников традиции — «Мистагогию» преподобного Максима Исповедника, — а также непосредственно обратился к трактату «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. Благодаря своему личному вкладу и широте использованных источников, Симеон Солунский занимает особое место в византийской мистагогической традиции.

I. АРХИЕПИСКОП СОЛУНСКИЙ СИМЕОН —
КОММЕНТАТОР БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ

Хотя сведения о жизни предстоятеля Фессалоникийской кафедры Симеона весьма скромны, он оставил нам объемное литургическое наследие. При всей широте взглядов он выступает как

¹ *Erhard A. Symeon... // Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897². S. 112–113.*

² *Salaville S. Liturgies orientales. La messe. Paris, 1932. T. 2. P. 138.*

продолжатель александрийской традиции. Симеон Солунский своим личным вкладом обогатил литературный жанр литургической *теории*.

Биографические сведения

Достоверные исторические данные о жизни Симеона Солунского можно уместить в нескольких строчках. Из Синодика Фессалоникийской Церкви, составленного современником Симеона Иоанном Евгеником, нам известно, что до принятия архиерейства Симеон был простым монахом³. Свобода, с которой Симеон описывает монашеские идеи и практику, косвенно подтверждает это свидетельство. Дата его поставления во епископы нам неизвестна. Некоторые исследователи называют 1410 год, другие — 1418 год. В 1425 году Симеон освятил храм во имя великомученика Георгия в афонском Свято-Павловском монастыре⁴. В годы, непосредственно предшествовавшие взятию Фессалоники турками (которое случилось 29 марта 1430 года), архиепископ играл важную роль как в религиозной, так и в политической жизни города⁵. Он умер в сентябре 1429 года, за шесть месяцев до взятия города Мурадом II.

Толкования на Божественную литургию в творчестве Симеона

Для изучения Симеона Солунского как комментатора Евхаристии нам следует составить краткий перечень его мистагогических сочинений и определить место толкований на Божественную литургию среди них⁶.

³ *Allatius L.* De Symeonibus // PG. 155. Col. 9–12.

⁴ *Petit L.* Les évêques de Thessalonique // EO. 1901. Vol. 5. P. 95–96; *idem.* Le Synodikon de Thessalonique // EO. 1916. Vol. 18. P. 236–254; *Laurent V.* La liste épiscopale du synodikon de Thessalonique: Texte grec et nouveaux compléments // EO. 1933. Vol. 32. P. 300–310 (похвальное слово Симеону приведено здесь на р. 303).

⁵ *Tafrafi O.* Thessalonique au XIV^e siècle. Paris, 1913. P. 86.

⁶ Творения Симеона были изданы И. Моливдосом при поддержке Иерусалимского патриарха Досифея в 1683 году в Яссах в Молдавии. Это издание перепечатано в PG. 155. Гимнографические сочинения Симеона доныне остаются неизданными: *Émeriau C.* Hymnographi byzantini // EO. 1925. Vol. 24. P. 178.

* К настоящему времени гимнографические произведения свт. Симеона Солунского изданы И. Фундулисом: *Φουντουίλης Γ. Μ.* Συμεών ἀρχιεπισκόπου

Главное произведение Симеона — это ересиологический и литургический сборник. Он составлен в форме диалога между епископом и священником и по сути является собранием наставлений для клира. Сборник включает в себя две совершенно разные части — «Против всех ересей»⁷ и «Трактат о таинствах», представляющий наибольший интерес для нашего исследования. По своей структуре «Трактат о таинствах» подражает трактатам «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита и «О жизни во Христе» Николая Кавасилы. Его план соответствует учению о семи таинствах, которое Симеон эксплицитно признает: «[Суть] семь даров Духа, как говорит Исаия (Ис 11. 2) и [суть также] семь таинств Церкви, действующих посредством Духа»⁸. После введения, Симеон перечисляет их в следующем порядке: Крещение⁹, Миропомазание¹⁰, Евхаристия¹¹, Священство¹², Покаяние¹³, Брак¹⁴ и Елеосвящение¹⁵. К этому списку автор добавляет священнодействия, которые он не считает таинствами в строгом смысле: освящение храма¹⁶, монашеский

Θεσσαλονίκης τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα. Τ. 1: Εὐχαὶ καὶ ὑμνοί. Θεσσαλονίκη, 1968; «Μεγάλη Ἑβδομάς» τοῦ ἁγίου Δημητρίου // *Он же*. Κείμενα λειτουργικῆς Θεσσαλονίκης, 1994. Τ. 2: Θέματα Εὐχολογίου. Σ. 271–396. — *Прим. ред.*

⁷ PG. 155. Col. 33–176.

⁸ De sacramentis, гл. 33 (Ibid. Col. 177 B).

Прим. ред.: в единственном русском переводе сочинений свт. Симеона (Санкт-Петербург, 1856; репринты: Москва, 1994; 2008) нумерация глав отличается от нумерации в PG. 155. Здесь приводится нумерация по PG. Перевод с греческого цитат из свт. Симеона — наш.

⁹ Глл. 58–70; (Ibid. Col. 208 C — 237 B).

¹⁰ Глл. 71–78 (Ibid. Col. 237 C — 252 D).

¹¹ Глл. 79–100 (Ibid. Col. 253 A — 304 D).

¹² Глл. 156–250 (Ibid. Col. 361 A — 469 A).

¹³ Глл. 251–264 (Ibid. Col. 469 B — 489 A).

¹⁴ Глл. 276–282 (Ibid. Col. 504 A — 516 A).

¹⁵ Глл. 283–293 (Ibid. Col. 516 B — 536 B).

¹⁶ Глл. 101–155 (Ibid. Col. 305 A–361 A). Ср. с рассуждениями об освящении престола в трактате Николая Кавасилы «О жизни во Христе», кн. 6 (PG. 150. Col. 637–684).

постриг¹⁷, круг суточных служб¹⁸, христианское погребение¹⁹. Таким образом, у Симеона можно найти противопоставление (мы не решаемся назвать это синтезом) между старой греческой идеей *μυστήριον* и схоластической концепцией *sacramentum*. Вероятно, здесь имеет место заимствование из латинского богословия. В «Трактате о таинствах» нас больше всего интересует книга о Евхаристии, озаглавленная: «О священной литургии» (Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας)²⁰.

В отличие от предыдущего комментария, «Толкование божественного храма... и Божественного таинства» (Ἐρμηνεία περὶ τοῦ θείου ναοῦ... καὶ περὶ τῆς θείας μυσταγωγίας)²¹ — это отдельный комментарий на Божественную литургию. Хронологически это толкование предшествует «Трактату о таинствах», так как в «Трактате...» содержится ряд отсылок к нему, в которых толкование именуется то «Толкованием на Божественную литургию» (Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας)²², то «[Трактатом] о божественном храме, священных облачениях и священном таинстве» (Περὶ τοῦ ναοῦ θείου καὶ τῶν ἱερῶν ἐνδυμάτων καὶ περὶ τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας)²³. В упомянутом нами выше ясском издании 1683 года, впоследствии воспроизведенном в PG, комментарий был издан именно с таким заглавием. Однако первое издание комментария было выполнено в 1647 году доминиканцем Жаком Гоаром, который включил его в свой «Εὐχολόγιον...» под заглавием, более соответствующим первому названию памятника: «[Трактат] о храме и объяснение литургии» (Περὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἐξήγησις εἰς τὴν λειτουργίαν)²⁴.

¹⁷ Глл. 265–275 (PG. 155. Col. 489 A — 504 A). Объяснение чина монашеского пострига приводится в приложении к объяснению таинства Покаяния. Ср. с трактатом Псевдо-Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии» VI (PG. 3. Col. 532–537).

¹⁸ Глл. 294–358 (PG. 155. Col. 536 C — 669 C).

¹⁹ Глл. 360–373 (Ibid. Col. 669 D — 696 D). Ср. с трактатом Псевдо-Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии» VII (PG. 3. Col. 552–569).

²⁰ De sacra liturgia (PG. 155. Col. 253 A — 304 D).

²¹ Expositio de divino templo (Ibid. Col. 697 A — 749 C).

²² Глл. 33, 118 (Ibid. Col. 177 B; 321 C — 324 A).

²³ De sacra liturgia (Ibid. Col. 253 C).

²⁴ Goar. Εὐχολόγιον. P. 179–194 = P. 212–232 первого издания (Paris, 1647).

Итак, наследие Симеона Солунского содержит два объяснения Евхаристии — «О святой литургии» и «Толкование... храма... и тайноводства». Анализ этих двух трудов составит главное направление нашего исследования. Другие книги «Трактата о таинствах», «Трактат о священстве»²⁵ и многочисленные ответы святителя Симеона на вопросы, заданные митрополитом Пентапольским Гавриилом²⁶, послужат дополнительными источниками информации.

Возвращение к Псевдо-Дионисию и Максиму Исповеднику

Изучение источников — это не простая формальность. Оно позволяет определить происхождение мистагогии Симеона и объясняет ее основные направления.

Сначала необходимо сказать о различии между Симеоном и Николаем Кавасилой, о котором Симеон упоминает лишь однажды, да и то — в связи с оппонентом святителя Григория Паламы Варлаамом²⁷. Похоже, что Симеон читал «Толкование на Божественную литургию» Николая Кавасилы — об этом свидетельствуют некоторые реминисценции²⁸. Однако влияние Кавасилы ограничилось лишь этим. Хотя Кавасила и Симеон порой совпадают в объяснении обрядов, они сильно отличаются друг от друга вдохновившей их основой. Святой Николай Кавасила, испытавший влияние святителя Иоанна Златоуста, является представителем антиохийского реализма.

²⁵ PG. 155. Col. 953–976.

²⁶ Ibid. Col. 829–952.

²⁷ Dialogus adversus omnes haereses, гл. 31 (Ibid. Col. 145 B).

²⁸ Вот несколько примеров. Согласно Симеону, ангелы и люди образуют единую Церковь (μία ἐκκλησία): Expositio de divino templo, гл. 60 (Ibid. Col. 721 C); De sacra liturgia, гл. 94 (Ibid. Col. 280 D); De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 340 A). Эта идея и ее выражение дословно взяты из «Толкования Божественной литургии» Николая Кавасилы, гл. 20 (PG. 150. Col. 412 D). Кроме того, вероятно, что Симеон обязан Кавасиле своим повторительным символизмом (De sacramentis, гл. 24–26 // PG. 155. Col. 177 B–D; De sacro templo, гл. 140 // Ibid. Col. 349 B — ср. с трактатом «О жизни во Христе», кн. 1 // PG. 150. Col. 512 B) и тем церковным значением, которое он придает некоторым священнодействиям литургии (De sacra liturgia, гл. 94 // PG. 155. Col. 285 A; De sacro templo, гл. 112 // Ibid. Col. 316 D и C — ср. с «Толкованием Божественной литургии», гл. 37–38 // PG. 150. Col. 452 C — 453 A).

Святитель Симеон Солунский, напротив, зависел от Псевдо-Дионисия Ареопагита и преподобного Максима Исповедника; он представляет александрийский символизм.

Симеон ставит себя в ряд «последних учеников» Ареопагита²⁹. В его произведениях можно найти множество дионисиевых тем. Как и Дионисий, Симеон понимает под символом духовную реальность, проникшую в чувственный мир и сокрытую в нем³⁰. Таинству святитель придает тройное значение — очищающее, освящающее и просвещающее³¹. Как и в трактате «О церковной иерархии», Евхаристия называется венцом таинств³².

Аллюзии на творения преподобного Максима Исповедника не столь многочисленны. Однако Максим оказал на Симеона не менее глубокое влияние. Оно проявляется в космическом³³ и антропологическим символизме³⁴, которое Симеон вслед за «Мистагогией» использует в толковании церковного здания и некоторых священнодействий. К тому же Фессалоникийский предстоятель в некоторой степени обязан Максиму своим пониманием тайны. Как и автор «Мистагогии», он различает в превосходящей разум тайне некий познаваемый элемент, называемый *логосом* (λόγος)³⁵.

²⁹ De sacra liturgia (PG. 155. Col. 256 A).

³⁰ Наиболее определенные свидетельства: De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 340 B); De Euchelaeo, гл. 290 (Ibid. Col. 525 A).

³¹ De sacris ordinationibus, гл. 156 (Ibid. Col. 364 A); De Euchelaeo, гл. 290 (Ibid. Col. 525 A).

³² De baptismo, гл. 61 (Ibid. Col. 212 C).

³³ Церковь — образ мира. Алтарь представляет небо: De sacra liturgia, гл. 85, 87, 98 (Ibid. Col. 264 C; 265 C; 292 A); Expositio de divino templo, гл. 56 (Ibid. Col. 720 D) и т. д. В последней строке Трисвятого говорится об объединении мира Спасителем: De sacra precatone, гл. 332 (Ibid. Col. 605 B).

³⁴ Здание церкви, неф и алтарь, есть образ человека, состоящего из тела и души: Expositio de divino templo, гл. 4 (Ibid. Col. 704 A). Как единое, но трехчастное, здание церковь символизирует Троицу Бога: De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 337 C). Истоки этих толкований см. в «Мистагогии» прп. Максима Исповедника, гл. 1–5 (PG. 91. Col. 664–684).

³⁵ De sacra liturgia, гл. 100 (PG. 155. Col. 304 C). Интересно проследить за развитием этой темы, восходящей к Оригену (см. выше, с. 71) и детально развитой преподобным Максимом (см. выше, с. 106–108, 110–112, 136).

Возвращение Симеона Солунского к Псевдо-Дионисию Ареопиту и Максиму Исповеднику подтверждает, что византийская мистагогическая традиция развивалась нелинейно. Траектория ее развития представляет скорее колебание между двумя полюсами — александрийским символизмом и антиохийским реализмом.

*Теорія — видение истории и созерцание
невещественных реальностей*

Под мистагогией Симеон, как и его предшественники, понимал посвящение в духовные реальности, обозначаемые литургическими обрядами. Нужно узнать, «на что указывают символы совершаемого в Божественном собрании»³⁶, или еще: познать «логосы (λόγους) божественных символов»³⁷. В комментариях (ἐρμηνεία, ἐρμηνεύειν) Симеона сначала описывается само священнодействие³⁸, затем объясняется его значение (σημασία)³⁹. Священнодействия суть образы (τύπος), содержащие сокрытую реальность⁴⁰. Это духовное толкование имеет двойную направленность: сначала оно раскрывает перед нами важные этапы истории спасения, а затем вводит в созерцание невещественных реальностей.

Первый аспект очевидно доминирует. Совершение литургии напоминает нам об искупительном домостроительстве Господа:

Царство Божие — это Сам Христос и созерцание Его домостроительства (ἡ θεωρία τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ), [то есть] Его смирения вплоть до смерти, Его заклания нас ради...⁴¹

³⁶ Expositio de divino templo (PG. 155. Col. 697 A).

³⁷ De sacra liturgia, гл. 100 (Ibid. Col. 304 C).

³⁸ Литургические толкования Симеона включают в себя описание обряда (δῆλωσις), за которым следует созерцание (θεωρία): De baptismo, гл. 49, 51 (Ibid. Col. 208 D; 212 B); De sacro unguento, гл. 72, 73 (Ibid. Col. 240 D; 244 D); De sacro templo, гл. 102, 127 (Ibid. Col. 309 B; 333 D); Expositio de divino templo, гл. 29 (Ibid. Col. 700 B).

³⁹ De sacra liturgia, гл. 79 (Ibid. Col. 256 B); Expositio de divino templo, гл. 29 (Ibid. Col. 700 B). Термин σημασία, вероятно, заимствован у Кавасилы — см. выше, с. 294.

⁴⁰ См., например, De sacro templo, гл. 131 (PG. 155. Col. 430 B). Термины τύπος, τύποιον, ἐκτύπωσις очень часто встречаются у Симеона.

⁴¹ Expositio de divino templo, гл. 77 (Ibid. Col. 728 C-D).

К тому же *теорія* раскрывает в литургии исполнение прообразов Ветхого Завета и предвосхищает явление эсхатологических реалий⁴². Эта первая форма созерцания следует соответствовать последовательности этапов истории спасения.

В своем втором аспекте *теорія*, напротив, восходит по ступеням к невещественному миру. В таинствах духовное проявляется через материальную оболочку⁴³. Превосходя внешнее, дух раскрывает «возвышенные» (ὕψηλά)⁴⁴ и «умопостигаемые» (νοητά) реальности⁴⁵. Прообразы ведут к первообразам⁴⁶. Этот второй вид *теории* характеризуется высокой степенью знания и иерархической структурой. *Теорія* — это, прежде всего, «умопостижение» (κατανόησις)⁴⁷. Она предполагает акт умосозерцания (νοεῖν)⁴⁸. Однако знание, которое она дает, является результатом божественного вдохновения и откровения⁴⁹. Она пропорциональна очищению души⁵⁰. Предел этого созерцания — «знание» (γνώσις)⁵¹, или, точнее говоря, «знание тайн» (γνώσις τὰ μυστήρια)⁵². В его центре вновь находится Христос,

⁴² Например, De sacro templo, гл. 118, 119 (Ibid. Col. 324 A-C).

⁴³ De sacramentis, гл. 41 (Ibid. Col. 181 A); De sacro templo, гл. 141 (Ibid. Col. 349 D — 352 A); De Euchelaeo, гл. 290 (Ibid. Col. 525 A).

⁴⁴ De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 296 B-C).

⁴⁵ De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 340 B).

⁴⁶ См., например, De sacris ordinationibus, гл. 174 (Ibid. Col. 384 B). Ср. с Expositio de divino templo, гл. 77 (Ibid. Col. 729 B): святые иконы содержат «очертания реальностей» (μορφώματα τῶν ἀληθινῶν).

⁴⁷ De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 340 A).

⁴⁸ Expositio de divino templo, гл. 28 (Ibid. Col. 700 A). Однако реальность, достигнутая духом, превосходит знание: De sacris ordinationibus (Ibid. Col. 396 C); Expositio de divino templo, гл. 2 (Ibid. Col. 700 D).

⁴⁹ Expositio de divino templo, гл. 28, 80 (Ibid. Col. 700 A; 729 C). Акт познания сам является даром Божиим: Expositio de divino templo, гл. 28 (Ibid. Col. 709 A). Таким образом, в вопросе познания тайны Симеон придерживается той же позиции, что и Ориген (см. выше, с. 70–71) и прп. Максим Исповедник (см. выше, с. 113–115).

⁵⁰ De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 296 B-C).

⁵¹ De sacra liturgia (Ibid. Col. 253 A-B); Expositio de divino templo, гл. 2 (Ibid. Col. 700 D).

⁵² De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 296 C).

однако это не столько исторический Иисус, сколько Логос — вершина невещественных созданий⁵³. У этого созерцания есть сходство с иерархией ангельского мира. Первый ангельский чин непосредственно участвует в божественном свете, второй — через посредство первого, а третий — второго. Так же происходит и в церковной иерархии. Епископ созерцает тайны, совершающиеся на литургии. Посредством предстоятеля их видят священники и служители, а посредством последних — народ⁵⁴.

Очевидно, что такой способ осмысления литургической *теории* восходит к автору Ареопагитик. Однако Симеон перетолковывает Дионисия, глубоко внедряя созерцание невещественных реалий в историческое видение спасения.

II. ОПИСАНИЕ АРХИЕРЕЙСКОЙ ЛИТУРГИИ

С точки зрения истории богослужения трактаты «О святой литургии» и «Толкование... храма... и тайноводства» представляют двойной интерес. С одной стороны, они описывают литургию на конечной стадии ее развития — последние десятилетия существования Византийской империи были также периодом окончательного оформления православного чина Евхаристии. С другой стороны, в комментариях описаны, порой вплоть до мельчайших деталей, обряды, свойственные архиерейскому чину литургии⁵⁵.

Наш анализ будет следовать порядку литургии: мы рассмотрим последние изменения, появившиеся в чине протесиса, и подчеркнем особенности архиерейской литургии — такой, какой она описана у Симеона.

⁵³ Expositio de divino templo, гл. 70, 77 (Ibid. Col. 724 D; 728 D).

⁵⁴ Expositio de divino templo, гл. 83 (Ibid. Col. 732 A).

⁵⁵ О византийском чине архиерейской литургии см. нашу статью: *Желтов М. С.* Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином // Богословский сборник. М., 2003. № 11. С. 207–240. — *Прим. ред.*

Облачение епископа

Епископ присутствует на службе, предшествующей Божественной литургии. Он облачен в *мантию*, в руке он держит пастырский жезл⁵⁶. В конце службы епископ спускается с со своего трона, делает три поклона и облачается в священные одежды⁵⁷. Их седмичное число указывает на семь даров Святого Духа. Облачаясь в *стихарь*, епископ произносит слова Ис 61. 10: «Возвеселится душа моя о Господе: облече бо мя в ризу спасения»⁵⁸. Затем предстоятель принимает *епитрахиль*, говоря: «Благословен Бог, изливаяй благодать Свою на священники Своя»⁵⁹. Облачаясь в *пояс*, он читает стих Пс 17. 33: «Благословен Бог, препоясуяй мя силою»⁶⁰. Надевая *палицу*, отличие епископа, он также произносит стих псалма: «Препояши меч Твой по

⁵⁶ Expositio de divino templo, гл. 38 (Ibid. Col. 712 D). De sacra liturgia, гл. 80 (Ibid. Col. 257 A-C). Мантия — это «плащ, сделанный из ценной ткани... На нем можно заметить длинные ленты, окрашенные в другой цвет, которые называются ποταμοί. Четыре угла этого плаща... попарно объединены с помощью двух застежек, одна из которых располагается сверху недалеко от шеи, а другая — внизу, у ног. К каждому из этих четырех углов пришит квадратный богато украшенный кусок ткани, называющийся πόνια» (Clugnet L. Dictionnaire grec-français des nom liturgiques en usage dans l'Église grecque. Paris, 1895. P. 94).

⁵⁷ Expositio de divino templo, гл. 46 (PG. 155. Col. 717 B). De sacra liturgia, гл. 79 (Ibid. Col. 256 B). Симеон не указывает, где облачается епископ. Однако из описания малого входа следует, что во время подготовки к Божественной литургии (облачение, протесис, энаркис) епископ восседал на горнем месте (ἡ ἄνω καθέδρα).

⁵⁸ Expositio de divino templo, гл. 33, 37 (Ibid. Col. 712 A-C). De sacra liturgia, гл. 79, 81 (Ibid. Col. 256 B-D; 257 D). Эта формула засвидетельствована рукописями Patm. 719, XIII в. (Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 171), Ath. Esphigm. 34, 1306 г. (Там же. С. 262) и др., а также Διάταξις-ом Филофея Коккина (Тремелас. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 2). Стихарь соответствует альбе латинского обряда.*

* Здесь и ниже в этой главе цитаты из молитв и молитвословий приведены по-славянски. — Прим. ред.

⁵⁹ Expositio de divino templo, гл. 39 (PG. 155. Col. 712 D — 713 A). De sacra liturgia, гл. 81 (Ibid. Col. 257 D). Διάταξις предписывает немного отличающуюся формулу: «Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков». Епитрахиль соответствует латинской stole.

⁶⁰ Expositio de divino templo, гл. 40 (Ibid. Col. 713 A-B). De sacra liturgia, гл. 81 (Ibid. Col. 260 A). Та же формула присутствует и в современном чине литургии (Brightman. Liturgies. P. 355).

бедре Твоей, Сильне, красотою Твоею, и добротою Твоею, и наляцы, и успевай, и царствуй, истины ради и кротости, и правды» (Пс 44. 4–5)⁶¹. Затем епископ возлагает на руки *поручи*, то есть нарукавники, говоря: «Десница Твоя, Господи, прославися в крепости» (Ис 15. 6) (для правой руки) и «Руце Твои сотвориште Мя и создасте Мя» (Пс 118. 73) (для левой руки)⁶². Согласно Симеону Солунскому, *саккос* предназначается для патриархов и архиепископов, *фелонь* — для митрополитов. Обе эти одежды могут являться *полиставриями*, то есть быть усеянными крестами. Надевая соответствующее его титулу облачение, епископ произносит: «Священницы Твои, Господи, облечутся в правду, и преподобнии Твои радостию возрадуются» (Пс 131. 9)⁶³. Последняя из священных одежд — *омофор* — является отличительным знаком епископа. Молитвословие, которое читает епископ при возложении омофора, вдохновлено «Церковной Историей»: «На рамах, Христе, заблудшее взяв естество, вознеслся еси, Богу и Отцу привел еси»⁶⁴. Эти молитвенные формулы доныне используются в чине литургии, как иерейской (для тех облачений, которые равным образом принадлежат и епископу, и священнику), так и архиерейской (в отношении знаков архиерейского достоинства)⁶⁵. Они уже содержатся в тождественной процитированной или схожей с ней форме в

⁶¹ Expositio de divino templo, гл. 41 (PG. 155. Col. 713 B-C). De sacra liturgia, гл. 81 (Ibid. Col. 260 A-B). Палица — это «плат в форме ромба, украшенный вышивками и крестом (либо иконой), который носится у правого колена. Он подвешивается на ленте, проходящей через левое плечо или привязанной к поясу» (Clugnet. Op. cit. P. 158).

⁶² Expositio de divino templo, гл. 42 (PG. 155. Col. 713 C-D). De sacra liturgia, гл. 81 (Ibid. Col. 260 B). Те же формулы приведены в рукописях Patm. 719 и Ath. Esphigm. 34 (Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 171, 263) и в Διάταξις-е Филофея Коккина (Τρεμπέλας. Αί τρεῖς λειτουργίαι. Σ. 2).

⁶³ Expositio de divino templo, гл. 43 (PG. 155. Col. 713 D — 716 B). De sacra liturgia, гл. 81 (Ibid. Col. 260 B-C). Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, 19 (Ibid. Col. 869 D — 872 B). Те же формулы содержатся в рукописях Patm. 719 и Ath. Esphigm. 34 (Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 171, 264) и в современном формуляре литургии (Brightman. Liturgies. P. 356).

⁶⁴ Expositio de divino templo, гл. 44 (PG. 155. Col. 716 B-C). De sacra liturgia, гл. 82 (Ibid. Col. 260 B-C). Ср. с «Церковной Историей», § 31 (Brightman. Commentaries. 266–267).

⁶⁵ Brightman. Liturgies. P. 354–356.

таких Евхологиях, как Patm. 719, XIII в.,⁶⁶ и Ath. Esphigm. 34, 1306 г.⁶⁷ Устав патриаршей литургии Великой церкви, содержащийся в рукописи Hieros. Patm. 302, XIV в., предписывает чтение этих же формул⁶⁸.

После облачения епископа «второй священник» делает поклон архиерею, принимает у него благословение и целует ему руку; затем он идет в алтарь, делает три поклона и целует престол. Потом он облачается в священные одежды, читая те же молитвы, что и епископ, и начинает службу протесиса, в то время как облачаются остальные священники (диаконы сделали это перед облачением епископа)⁶⁹.

Протесис и энарксис

На архиерейской литургии второстепенное значение чина протесиса (проскомидии) делается совершенно очевидным. «Толкование... храма... и тайноводства», комментарий более ранний по времени написания, полностью обходит этот чин молчанием. В трактате «О святой литургии» он, напротив, описан подробно. Подготовкой хлеба и вина, как и совершением вспомогательных обрядов, занимаются простой священник и помогающий ему диакон⁷⁰. Интересно отметить, что Симеон решительно выступает против обычая, некогда соблюдавшегося в Фессалонике и при его жизни еще практиковавшегося на горе Афон, согласно которому чин протесиса совершался диаконом без священника⁷¹.

⁶⁶ *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 171.

⁶⁷ Там же. С. 262–263.

⁶⁸ Там же. С. 302.

Прим. ред.: по вопросу о молитвословиях во время облачения архиерея см.: *Larin B.* The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites. Roma, 2010. (Orientalia Christiana Analecta) [в печати].

⁶⁹ De sacra liturgia, гл. 83 (PG. 155. Col. 261 A-C).

⁷⁰ De sacra liturgia, гл. 84 (Ibid. Col. 264 A). Об обрядах протесиса в XV веке см.: *Mandalà P. M.* La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco. Grottaferrata, 1935. P. 144–147.

⁷¹ De sacra liturgia, гл. 96 (PG. 155. Col. 289 B-D). Известны два подхода к пониманию роли диакона в чине протесиса. Согласно древней традиции диакон сам совершал этот чин, более поздняя традиция рассматривала его лишь как помощника при совершении этого чина священником (*Mandala*. Op. cit. P. 74–86).

Διάταξις Филофея Коккина обеспечил устойчивость обрядов протесиса. В сочинении Симеона описание первой части этого чина, то есть подготовки хлеба и вина, соответствует тому, как это было предписано Филофеем⁷². Приношение частиц, напротив, содержит элементы, которые, вероятно, были местными фессалоникийскими особенностями. Вынув из первой просфоры Агнец, служащий берет вторую просфору и вырезает из нее частицу в честь Божией Матери. Из третьей просфоры он вынимает частицы в память святых ангелов, святого Иоанна Крестителя, апостолов, святителей, мучеников, святителя Иоанна Златоуста или святителя Василия — в зависимости от того, чья литургия совершается, — и, наконец, всех святых. Это приношение частиц в честь святых завершается молитвословием, которое, вероятно, было солунской особенностью, поскольку нам не удалось найти его в других источниках, и оно также отсутствует в современных изданиях византийских литургий. Вот его перевод:

Иже предстательством призри на нас, Боже, и даруй нам вся яже ко спасению прошения и жизнь вечную⁷³.

За принесением частиц следует поминовение живых и мертвых. Сначала поминаются епископ, священники, императоры, главнокомандующие, затем весь христианский народ. В монастырском храме поминаются, кроме прочих, игумен и братия, в приходской церкви — ее ктитор и те из верных, кто сделал приношения. Поминовение усопших является более общим: оно охватывает всех православных священников, монахов и верующих. Приношение частиц в память об умерших также заканчивается особенной молитвой, засвидетельствованной только у Симеона Солунского. В комментарии приведено лишь ее начало:

Прими, Господи, жертву сию в пренебесный Твой жертвенник о всякой души христианстей, скорбящей же и озлобленной, Твоя милости и помощи требующей⁷⁴.

⁷² De sacra liturgia, гл. 84, 92 (PG. 155. Col. 264 B; 273 D — 276 A).

⁷³ De sacra liturgia, гл. 94 (Ibid. Col. 281 C).

⁷⁴ De sacra liturgia, гл. 94 (Ibid. Col. 284 C).

В отличие от Николая Кавасилы, Симеон утверждает, что поминательные частицы не освящаются⁷⁵.

За чином протесиса следует каждение жертвенника, алтаря и, в некоторых церквях, всего народа и храма. После алтаря и святых икон священник кадит епископа, служителей и снова епископа. Этот порядок наделяется символизмом, восходящим к «Ареопагитикам»: епископ — это начало и конец церковной иерархии⁷⁶.

Наконец, архиерей делает знак к началу литургии. Священник и диакон, совершавшие протесис, также возглавляют и энарксис литургии⁷⁷.

Малый вход

В чине архиерейской литургии облачение епископа, чинопоследования протесиса и энарксиса представляются частными подготовительными обрядами. Малый вход, напротив, сохраняет свою первичную роль начала литургического собрания⁷⁸.

В отличие от предыдущих обрядов малый вход возглавляется самим епископом. Архиерей сходит со своего трона и северными воротами выходит в неф в окружении диаконов; священники остаются в алтаре. Во время пения хором трех антифонов энарксиса епископ находится вне алтаря, а священники в алтаре читают соответствующие молитвы. Затем священники выходят из алтаря и идут к епископу. Когда они подходят к нему, архиерей читает молитву входа. Все преклоняют головы. Диакон высоко поднимает Евангелие и возглашает: «Премудрость, прости». Со свещеносцами и вереницей диаконов перед ним, епископ торжественно входит в алтарь. За ним следуют священники. Служители и певчие приветствуют архиерея аккламацией: «Ис полла эти, дэспота!» («На многая лета, владыко!»). Врата алтаря отверзаются; епископ целует их, благословляет тех, кто открыл врата, и затем обходит алтарь с каждением. После

⁷⁵ De sacra liturgia, гл. 94 (Ibid. Col. 281 C).

⁷⁶ De sacra liturgia, гл. 96 (Ibid. Col. 288 C — 289 A). Ср. с трактатом Псевдо-Дионисия «О церковной иерархии» III. 3. 3 (PG. 3. Col. 428 D — 429 B).

⁷⁷ De sacra liturgia, гл. 96 (PG. 155. Col. 298 D).

⁷⁸ Священнодействия малого входа описаны в Expositio de divino templo, глл. 48–63 (Ibid. Col. 717 C — 724 A) и в De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 292 B — 293 C).

этого служащий епископ воздаст честь императору и приветствует сослужащих ему архиереев. Наконец, он благословляет Евангелие дикирием (то есть двусвещником).

Священнослужители в алтаре и верующие в храме одновременно поют Трисвятое. Во время этого пения епископ вновь осеняет Евангелие трикирием (трехсвещником). Затем он молится за собрание, прося Господа «о возрастании сего, как винограда живого и производящего жизнь, и радующего, и насажденного свыше»⁷⁹. Современная архиерейская литургия содержит практически идентичное молитвословие в этом же месте. Взойдя на горнее место, епископ благословляет собрание трикирием и преподаает ему мир.

Если сравнить это описание малого входа со сведениями из «Мистагогии» преподобного Максима, можно сделать два вывода. Во-первых, хотя второстепенные детали и утяжелили первоначальный чин входа, однако его древняя структура по-прежнему просматривается сквозь последующие добавления. Во-вторых, первоначальное значение этого обряда, более или менее утерянное в обычной литургии, сохранилось в архиерейском чине. В памятнике речь все еще идет о «первом входе», хотя то значение, которое в нем имеет Евангелие, уже позволяет называть его «входом с Евангелием».

Чтение Евангелия и порядок великого входа

Чтение Евангелия окружено некоторыми особыми обрядами. Из почтения к Господу, присутствующему и говорящему в Евангелии, епископ снимает с себя омофор⁸⁰. После чтения Евангелия архиерей спускается с горнего места, читает молитву за императоров и благословляет собрание трикирием⁸¹.

Перед перенесением Даров на престол епископ умывает руки⁸². Во время обрядов, придающих великому входу торжественный

⁷⁹ De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 293 C). Expositio de divino templo, гл. 61 (Ibid. Col. 721 C).

⁸⁰ Expositio de divino templo, гл. 69 (Ibid. Col. 724 C). De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 293 C).

⁸¹ Expositio de divino templo, гл. 71 (Ibid. Col. 724 D — 725 A). De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 296 A).

⁸² Expositio de divino templo, гл. 75 (Ibid. Col. 728 A). Умовение рук сохранилось в этом месте литургии только в архиерейском чине; см. выше, с. 206–207.

характер, епископ остается внутри алтаря. Во главе процессии входа несут епископский омофор, символизирующий Христа. Далее следуют священосцы. После них идут диаконы и священники. Среди священнослужителей одни несут дискиосы, другие — чаши, третьи — воздухи. Чтобы почтить «божественные Дары», верующие встают на колени. Дары помещаются на престол и покрываются воздухами. Епископ благословляет собрание трикирием. Верующие поют: «Ис полла эти, дэспота!». Врата алтаря затворяются⁸³.

Причащение и заключительные обряды

Анафора при совершении литургии архиерейским чином не отличается от анафоры обычной иерейской литургии. Напротив, причащение и отпуст (ἀπόλυσις) имеют в архиерейской литургии некоторые особенности.

Перед возношением Даров епископ вновь облачается в омофор⁸⁴. Священники, причащаясь, целуют архиерея в правую руку и щеку⁸⁵. После причащения диаконы берут дискиосы, а священники — чаши, и переносят оставшиеся Дары на жертвенник⁸⁶. Затем «второй священник» выходит из алтаря и читает заамвонную молитву (εὐχὴ ὑποἰαμβωτος). Епископ в алтаре тайно читает эту же молитву. Он благословляет помогающего священника, когда тот возвращается в алтарь, складывает илитор, целует Евангелие и престол⁸⁷. Затем он выходит из алтаря, чтобы раздать народу антидор. После возглашения похвалы в честь императоров и самого архиерея, епископ трижды благословляет собрание, читает песнь Симеона Богоприимца «Ныне отпускаеши», снимает литургические одежды, делает три поклона перед престолом и удаляется⁸⁸.

⁸³ Обряды великого входа объясняются в *Expositio de divino templo*, гл. 76–83 (Ibid. Col. 728 A — 732 B); *De sacra liturgia*, гл. 98 (Ibid. Col. 296 A-C).

⁸⁴ *Expositio de divino templo*, гл. 90 (Ibid. Col. 740 D).

⁸⁵ *Expositio de divino templo*, гл. 98 (Ibid. Col. 744 B-C).

⁸⁶ *Expositio de divino templo*, гл. 100 (Ibid. Col. 745 B-C).

⁸⁷ *De sacra liturgia*, гл. 99 (Ibid. Col. 301 C).

⁸⁸ *De sacra liturgia*, гл. 100 (Ibid. Col. 301 D — 304 C).

Описание литургии у Симеона Солунского отмечает конец периода становления особенностей византийской практики, начатого в эпоху «Мистагии» преподобного Максима Исповедника. В это время интерес постепенно сместился с основных частей литургии на дополнительные обрядовые детали.

III. «ЭТИ СЛОВА НЕ НАШИ, НО ОТЦОВ»

Единство евхаристической мистагии византийской Церкви основывается также на авторитете предания. Мы проследили его преемственность от преподобного Максима, и сейчас нам осталось лишь показать его завершение у Симеона Солунского. У него верность прошлому возведена в принцип: «Эти слова не наши, — говорит он, — но отцов»⁸⁹. Здесь необходимо отказаться от идеи, согласно которой творчество присутствует только там, где есть оригинальность. Использование и передача полученного наследия также требует усилия по его актуализации. У Симеона Солунского верность традиции выражается трояко — в евхаристическом богословии, литургической типологии и космическом символизме.

Сакраментальное и евхаристическое богословие

У Симеона, как и у Николая Кавасилы, литургическая типология служит основанием для сакраментального и, особенно, евхаристического богословия.

Как и во всей греческой традиции, Евхаристия воспринимается как основанная на Воплощении:

Причащение соединяет с Самим Владыкой, и мы действительно причащаемся Его Тела и Крови. И как из-за пищи мы подверглись смерти и были отлучены от рая и от Бога, [так] через причащение мы вновь воспринимаем вечную жизнь и, отвергнув тление, соединяемся с Бессмертным, Который ради нас сделался смертным по причине [принятия] плоти⁹⁰.

⁸⁹ De sacramentis, гл. 41 (Ibid. Col. 184 A; ср.: Ibid. Col. 208 B).

⁹⁰ De sacramentis, гл. 27 (Ibid. Col. 177 C-D).

Если подойти к этому вопросу конкретнее, то два элемента таинства — чувственный обряд и духовная благодать — свидетельствуют о двух природах во Христе⁹¹. Продолжая Воплощение, Евхаристия есть также и воспоминание Крестной жертвы. В некоторой степени это относится ко всем таинствам, поскольку Христос «Сам Себя священнодействовал и подал [нам] таинства»⁹². Однако в Евхаристии, представляющей саму Крестную жертву, это подтверждается совершенно особым способом:

Среди нас присутствует Христос и невидимо, и видимо — в божественном Хлебе Тела и в честной чаше Крови, являя Свои страдания, заклание, гвозди, кровь, смерть⁹³.

Симеон также настаивает на том, что Христос Сам установил семь таинств. Он стремится показать, что «Спаситель преподал таинства и Сам Себе»⁹⁴. На Иордане Господь был крещен и помазан Святым Духом⁹⁵. Он Сам совершил таинство Своего Тела на Тайной вечере⁹⁶. Хотя уже в самом Воплощении Христос был священником, Он захотел быть посвященным на Иордане и на горе Преображения⁹⁷. По мнению Симеона, Господь даже прошел все степени священнического служения⁹⁸. В Кане Он благословил брак и в Своем единстве с Церковью осуществил его полноту⁹⁹. Симеон определенно ограничивает число таинств семью литургическими действиями¹⁰⁰.

В вопросе об эпиклезе Симеон повторяет общую идею греческой Церкви, которую ясно выразил Николай Кавасила: для освящения Даров необходима молитва эпиклезы, дополняющая

⁹¹ De sacro templo, гл. 141 (Ibid. Col. 352 A).

⁹² De sacris ordinationibus, гл. 240 (Ibid. Col. 457 D).

⁹³ De sacerdotio (Ibid. Col. 968 A-B).

⁹⁴ De sacramentis, гл. 43 (Ibid. Col. 185 B).

⁹⁵ De sacramentis, гл. 43 (Ibid. Col. 185 B — 189 B).

⁹⁶ De sacramentis, гл. 44 (Ibid. Col. 189 B-C).

⁹⁷ De sacramentis, гл. 45 (Ibid. Col. 189 C — 192 B).

⁹⁸ De sacris ordinationibus, гл. 238–240 (Ibid. Col. 453 D — 461 A).

⁹⁹ De sacramentis, гл. 46 (Ibid. Col. 192 B).

¹⁰⁰ De sacramentis, гл. 23 (Ibid. Col. 177 B).

установительные слова¹⁰¹. Как и Кавасила, Симеон объясняет это утверждение двойной перспективой *богословия* и *домостроительства*. Так же, как и в Воплощении, в освящении Даров участвуют все три Лица Троицы:

Священнодействие [Святых] Тайн (ἡ τῶν μυστηρίων ἱεροουργία) бывает [через] призывание (τῇ ἐκλήσει) Духа, ибо едино действие Троицы — [так и] при Воплощении Сына Отец был Тем, Кто благоволил, Сын — Тем, Кто действовал, а Всесвятой Дух — Тем, кто содействовал¹⁰².

Однако в освящении Даров роль Христа является решающей:

Священнодействие есть дело Самого Спасителя нашего, и именно Он через нас, Своих священников и служителей, священнодействует и священнодействуется¹⁰³.

В этом сакраментальном богословии использованы подлинные элементы греческой традиции: Евхаристия рассматривается как следствие Воплощения. Освящение хлеба и вина приписывается одновременно и Сыну, и Святому Духу. Следовательно, для его совершения нужны установительные слова, необходимым дополнением которых является эпиклеза. Однако этот синтез включает в себя также такие заимствования из латинского богословия, как идея об установлении всех таинств Самим Христом и представление о том, что таинств — семь.

Типология — представление тайны

Литургическая типология Симеона в значительной степени отмечена влиянием преподобного Максима. Возрождение тем, заимствованных из «Мистагогии», обеспечило Симеону особое место среди поздневизантийских мистагогов.

Для Симеона типология — это, прежде всего, «предстояние тайны» (ἡ τοῦ μυστηρίου παράστασις)¹⁰⁴. Его понимание тайны идентично или

¹⁰¹ Expositio de divino templo, гл. 86, 88 (Ibid. Col. 732 D — 733 A; 733 C — 740 B).

¹⁰² De sacra liturgia, гл. 99 (Ibid. Col. 297 A).

¹⁰³ De sacris ordinationibus, гл. 209 (Ibid. Col. 424 A). Ср. с De sacramentis, гл. 41 (Ibid. Col. 181 D).

¹⁰⁴ De sacra liturgia, гл. 93 (Ibid. Col. 276 D).

очень близко идее Максима. Согласно Симеону, тайна — это сокрытая в Боге реальность, ставшая явной во Христе и Церкви.

Необходимо исключить все многочисленные места, в которых термин *μυστήριον* означает просто таинство. В оставшихся случаях этим словом названа «тайна Троицы»¹⁰⁵ и, особенно, тайна Христа, совершаемая в Церкви на литургии. Например, диаконы и ангелы являются «служителями тайны Христа»¹⁰⁶. Священнодействия протесиса «научают тайне, будто картина» (*διδάσκει... ὡς ἐν πίνακι τὸ μυστήριον*)¹⁰⁷. Единственная тайна Христа распространяется на несколько различных тайн, соответствующих событиям или деяниям Его земной жизни¹⁰⁸.

В литургии тайна Христа обнаруживается посредством символа. Совершение Евхаристии «являет в символах» (*ἐν συμβόλοις δεῖκνύς*)¹⁰⁹ события земной жизни Христа. В распределении этого символизма Симеон следует за «Мистагогией» преподобного Максима. Малый вход означает искупительное Воплощение, восхождение на горнее место — Вознесение¹¹⁰, чтение Евангелия символизирует апостольскую проповедь по всей вселенной¹¹¹, отпуст оглашенных — отделение праведных от грешных¹¹², великий вход — славное Второе пришествие Господа¹¹³, Символ веры и лобзание мира прообразуют единство людей и ангелов в будущем веке¹¹⁴.

¹⁰⁵ *Expositio de divino templo*, гл. 60 (*Ibid.* Col. 721 B).

¹⁰⁶ *Expositio de divino templo*, гл. 53 (*Ibid.* Col. 720 B).

¹⁰⁷ *De sacra liturgia*, гл. 96 (*Ibid.* Col. 288 A).

¹⁰⁸ *De sacro templo*, гл. 121 (*Ibid.* Col. 324 D — 325 A).

¹⁰⁹ *De sacra liturgia*, гл. 96 (*Ibid.* Col. 285 D). Cp. c *De sacris ordinationibus*, гл. 180 (*Ibid.* Col. 388 D).

¹¹⁰ *Expositio de divino templo*, гл. 46, 54, 56 (*Ibid.* Col. 717–720). *De sacra liturgia*, гл. 98 (*Ibid.* Col. 292 B-C). Так же объясняется вход на вечерне: *De sacra precatone*, гл. 333 (*Ibid.* Col. 605 C-D).

¹¹¹ *Expositio de divino templo*, гл. 67 (*Ibid.* Col. 724 B). *De sacra liturgia*, гл. 98 (*Ibid.* Col. 293 C).

¹¹² *Expositio de divino templo*, гл. 73 (*Ibid.* Col. 725 B). *De sacra liturgia*, гл. 98 (*Ibid.* Col. 296 A).

¹¹³ *Expositio de divino templo*, гл. 76–77 (*Ibid.* Col. 728 A-D). *De sacra liturgia*, гл. 98 (*Ibid.* Col. 296 A-B).

¹¹⁴ *Expositio de divino templo*, гл. 84 (*Ibid.* Col. 732 B-C). *De sacra liturgia*,

В согласии со всем преданием Симеон рассматривает тайну Христа как центр истории. Несколько примеров показывают, до какой степени эта литургическая типология является традиционной как по своему содержанию, так и по выражению: «Древнее прообразовывало то, что [было явлено] по благодати»¹¹⁵; «Тень предначертывала истину»¹¹⁶; «Образными были загадки, деяния, проповеди пророков»¹¹⁷; в Ветхом Завете «все было образом: пресные хлебы были вместо Хлеба сего живого, кровь и приношение бессловесных жертв — вместо Крови Слова Божия, помазание елеем — вместо дара Святого Духа»¹¹⁸. Общей чертой всех этих символов было то, что они не были совершенны¹¹⁹ и были обращены к истине, дарованной Христом. С Его пришествием прообразы закончились¹²⁰. Господь является «истинным» Мелхиседеком¹²¹ и «истинным» помазанием, которым помазаны христиане¹²².

Тайна, прообразованная в Ветхом Завете и явленная во Христе, перешла к Церкви. Симеон дополняет христологическую типологию типологией церковной. Престол, образ Христа, является также символом Церкви¹²³. В чине протесиса Агнец, окруженный поминальными частицами, представляет Христа посреди Церкви¹²⁴.

гл. 98 (Ibid. Col. 296 C). В «Мистагогии» прп. Максима можно найти такое же объяснение символики священнодействий литургии — см. гл. II, с. 148–149.

¹¹⁵ De sacro templo, гл. 129 (Ibid. Col. 337 A). De sacra precatone, гл. 348 (Ibid. Col. 636 B).

¹¹⁶ De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 337 D).

¹¹⁷ De sacra liturgia, гл. 83 (Ibid. Col. 261 B).

¹¹⁸ De sacro unguento, гл. 72 (Ibid. Col. 241 B-C).

¹¹⁹ De sacra liturgia, гл. 91 (Ibid. Col. 269 C). De sacris ordinationibus, гл. 239 (Ibid. Col. 457 C). Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, 21 (Ibid. Col. 873 A).

¹²⁰ De sacra liturgia, гл. 91 (Ibid. Col. 272 B).

¹²¹ De sacra liturgia, гл. 91 (Ibid. Col. 269 D).

¹²² De sacro unguento, гл. 77 (Ibid. Col. 252 B).

¹²³ Ср. De sacro templo, гл. 121: τὴν ἐκκλησίαν ἄλασαν ἢ τράπεζα ἐκτυλοῖ (Ibid. Col. 316 D) с De sacro templo, гл. 107: τὸν Ἰησοῦν ἢ τράπεζα εἰκονίζει (Ibid. Col. 313 C).

¹²⁴ De sacra liturgia, гл. 94 (Ibid. Col. 285 A).

Через Христа литургия Церкви приобрелась к ангельскому служению:

Одна Церковь и горé, и дóлу с той [поры], как пришел к нам Бог и был виден как подобный нам, и совершил все, что [требовалось], ради нашего [спасения]. И одно и то же действие есть Владычье священнодействие (литургия. — *Ред.*) и причащение, и созерцание (символов литургии. — *Ред.*), и совершается оно и горé, и дóлу¹²⁵.

Все церковное здание и все совершающееся в нем богослужение являются носителями этого небесного символизма. Алтарь символизирует небо¹²⁶, трапеза представляет Божественный престол¹²⁷, земная иерархия нóсит образ небесной иерархии¹²⁸. Единство двух литургий — это дело Христа, ставшего человеком и вознесшегося на небо: «Через Христа возникла единая Церковь ангелов и людей»¹²⁹. В настоящее время единство этих литургий имеет предварительный характер. Оно достигнет полноты в славном Втором пришествии Господа¹³⁰.

В литургической типологии Симеона используются в высшей степени традиционные темы. Таинственный и литургический знак содержит четыре измерения: тайна была прообразована в Ветхом Завете, возведена Христом, явлена в Церкви и литургии и получит свое завершение в Небесном Иерусалиме.

«Всекосмическая жертва»

К исторической типологии прибавляется космический символизм, также вдохновленный «Мистагогией» преподобного Максима. Храм — единое здание, состоящее из трех частей, — это образ Троидного Бога¹³¹. Архиерейские облачения представляют пять

¹²⁵ De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 340 A).

¹²⁶ De sacra liturgia, гл. 98 (Ibid. Col. 292 A). De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 337 D — 340 A).

¹²⁷ De sacro templo, гл. 135 (Ibid. Col. 345 B).

¹²⁸ Expositio de divino templo, гл. 32 (Ibid. Col. 709 D, passim).

¹²⁹ Expositio de divino templo, гл. 60 (Ibid. Col. 721 C).

¹³⁰ Expositio de divino templo, гл. 84 (Ibid. Col. 732 B-C).

¹³¹ De sacro templo, гл. 131 (Ibid. Col. 337 C).

телесных чувств или, также, пять свойств души¹³². Вся вселенная является храмом¹³³, а церковь представляет образ вселенной: неф символизирует землю и видимый мир, алтарь — небо¹³⁴. Некоторые священнодействия также имеют космологическое значение. Малый вход, например, означает единство земли и неба, осуществленное Христом в Его Воплощении и Вознесении¹³⁵. Хотя все эти темы являются традиционными, они не кажутся ни избитыми, ни трафаретными. Симеон вдохнул в них новую жизнь, рожденную в созерцании величественного вида объединенной Христом вселенной и вселенской литургии. На литургии действительно совершается «всекосмическая жертва» (τὸ παῦχόσμιον θῦμα)¹³⁶.

ЗАКЛУЧЕНИЕ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИИ

Симеон Солунский замыкает ряд византийских мистагогов. Целью посвященной ему главы было, в первую очередь, показать преемственность традиции, уходящей своими корнями в эпоху патристики. Однако сама эта традиция пережила падение Византии и продолжила свое существование в грекоязычных и Русской Церквях.

В 1574 году Иоанн Нафанаил издал в Венеции комментарий, озаглавленный как «Божественная литургия в толкованиях разных учителей Церкви» (Ἡ Θεία λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων)¹³⁷. В 1600 году, также в Венеции, вышел «Трактат о святых и священных таинствах» (Συνταγματικὸν τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων) Гавриила Севира, митрополита Филадельфийского.

¹³² De sacra liturgia, гл. 83 (Ibid. Col. 261 D).

¹³³ De sacro templo, гл. 127 (Ibid. Col. 333 A).

¹³⁴ De sacro templo, гл. 131, 139, 152 (Ibid. Col. 337 D; 348 C; 357 A). Expositio de divino templo, гл. 21, 24, 56 (Ibid. Col. 708 A-C; 720 D).

¹³⁵ Expositio de divino templo, гл. 56 (Ibid. Col. 720 D). De sacra precatone, гл. 332 (Ibid. Col. 605 B).

¹³⁶ Expositio de divino templo, гл. 86 (Ibid. Col. 733 A).

¹³⁷ Meyer P. Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI. Jahrhundert. Leipzig, 1899. S. 140.

Ришар Симон перевел это сочинение на латинский язык. По своей форме оно напоминает трактат «О жизни во Христе» Николая Кавасилы. Кроме того, Гавриил Севир опубликовал три небольших литургических труда¹³⁸. Очень известный и часто переиздаваемый «Священный катехизис, или толкование на Божественную и священную литургию» (Κατήχησις ἱερὰ ἤτοι τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας ἐξηγήσις) Николая Вулгариса вышел в Венеции в 1681 году¹³⁹.

В Русской Церкви также были свои мистагоги. Упомянем широко известные «Размышления о Божественной литургии» Н. В. Гоголя. Византийские мистагогические толкования очень сильно повлияли на современную русскую литургическую духовность. Достаточно процитировать следующее свидетельство прот. Сергия Булгакова: «Во время Евхаристии происходит не только освящение Святых Даров. Благодаря символическим действиям, чтениям и молитвам возобновляется вся тайна Воплощения от Вифлеемской пещеры до Гефсимании, от Рождества до Вознесения»¹⁴⁰.

¹³⁸ Ibid. S. 78–85; *Legrand E.* Bibliographie hellénique du XVII^e siècle. Paris, 1894. T. 1. P. 38–40.

¹³⁹ Σάθας Κ. Νεοελληνική Φιλολογία. Ἀθήναι, 1868. Σ. 342. Подробный перечень всех греческих толкований литургии, начиная с XVI века, можно найти в работе: *Salaville S.* Liturgies orientales. La messe. Paris, 1942. T. 2. P. 140–146.

¹⁴⁰ *Boulgakov S.* L'orthodoxie. Paris, 1932. P. 186.

ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

С нашей точки зрения, проблема изучения мистагогических толкований включала в себя четыре аспекта. В первую очередь, необходимо было описать и изучить развитие *литературного жанра*: собрать (а иногда найти) тексты, его представляющие, проверить надежность атрибуций этих документов, определить время их написания и использованные при их создании источники. Во-вторых, из собранных и классифицированных документов следовало вычленить данные, которые могли бы прояснить вопрос о *развитии чина* византийской литургии. В то же время было важно определить место литургии, описанной в этих комментариях, в контексте литургического развития — в той степени, в которой последний известен нам по другим источникам. Третий аспект проблемы относится к *истории византийского богословия*. Какой вывод нас заставит сделать данное исследование, проведенное в строго ограниченной области? Можно ли говорить о прямой родственной связи между огласительными словами святых отцов и мистагогией византийских комментаторов, или же здесь присутствует лишь преемственность? Если речь идет о преемственности, то к какому литургическому течению подсознательно присоединялись византийские литургисты и на какой авторитет открыто ссылались? Это исследование не достигло бы своей цели, если бы не смогло отделить непреходящие ценности традиции от их ветхого покрова. В отличие от историка, чьей задачей является лишь констатация прошлого, богослов может и должен оценить соответствие (или несоответствие) разных традиций Преданию. Таким образом, в четвертых, было необходимо ответить на следующий вопрос: содержат ли эти толкования *богословие литургии*? Если да, то каковы его основные темы? Включает ли оно элементы, важные и сегодня?

Итак, именно по этим четырем пунктам и нужно суммировать результаты нашего исследования.

Определение литературного жанра. Необходимость в издании текстов

Исследованные нами мистагогические комментарии то являются преимущественно *ἱστορία*, то *θεωρία*, но чаще всего — и тем, и другим одновременно. Частные оценки, сделанные по ходу этой работы, позволяют нам предложить теперь синтетическое определение этих терминов. Термин *ἱστορία* можно охарактеризовать следующим образом: *объяснение литургии с точки зрения действия Бога во времени*. В некоторой степени литургическая *история* тождественна библейской *истории*: как Откровение, записанное в Писании является, прежде всего, историей, так и литургия — это Божественное участие во времени посредством Церкви. *Θεωρία* есть *превосхождение* *ἱστορία*. Человеческий разум, просвещенный верой и светом Святого Духа, постигает все Божественное домостроительство в одной особенной его фазе. Когда *теория* является *типической*, она являет в церковной литургии подготовку к Божиюму действию. Являясь *мистической*, она показывает исполнение этого действия в душе каждого крещеного христианина. Будучи *анагогической*, *теория* возвещает конечное исполнение Божественного промысла в искупленном человечестве. Хотя здесь есть некоторые элементы, взятые из греческой философии, этот литературный жанр выражает категории, свойственные христианскому Откровению.

Наше исследование также обнаружило необходимость в издании или переиздании ряда текстов. Для одних комментариев критические издания отсутствуют вовсе, а существующие издания можно назвать временно приемлемыми: это «Мистагогия» преподобного Максима Исповедника, «Толкование на Божественную литургию» святого Николая Кавасилы и трактаты святителя Симеона Солунского. Иначе обстоит дело с «Церковной Историей» и «Протеорией» — в отношении первого сочинения мы имеем множество частичных изданий, каждое из которых представляет разные этапы развития текста, и очень не хватает общего издания, которое бы позволило разграничить первоначальное ядро и последующие дополнения (это было бы совсем бесполезным еще и потому, что история текста «Церковной Истории» отражает развитие византийского чина литургии между VIII и XII веками); в свою очередь, полное издание «Протеории» позволило бы определить первую редакцию комментария, сделанную Николаем, и переработки Феодора.

Эту серию следовало бы дополнить полным изданием Анонимной компиляции и других производных толкований.

Два этапа развития чина протесиса

Как можно вкратце охарактеризовать вклад настоящего исследования в наши знания о развитии чина Евхаристии? Во-первых, мистагогические толкования свидетельствуют о той важной роли, которую играла практика константинопольского храма Святой Софии. Некоторые комментарии непосредственно ссылаются на обычаи Великой церкви или описывают их. Этот факт является более или менее достоверным для первоначальной редакции «Церковной Истории». «Мистагогия» преподобного Максима, вероятно, описывает литургию одной из церквей Константинополя. «Протеория» подчеркивает соответствие некоторых местных обычаев традициям столицы. Исключением из этого правила являются трактаты Симеона Солунского. Они свидетельствуют о том, что Фессалоникийская Церковь сохраняла некоторую литургическую независимость.

Эти комментарии составляют первостепенный документальный материал для изучения происхождения и развития чина протесиса. Первоначальная редакция «Церковной Истории» позволяет датировать появление этого чина концом VII или началом VIII века. Развитие этого обряда отмечено двумя последующими этапами. Первый зафиксирован в латинском переводе, сделанном Анастасием Библиотекарем с уже измененной версии «Церковной Истории» (869–870): обряды и молитвословия значительно увеличены. С конца IX до середины XI века чин не менялся: в «Протеории» Николая Андидского (1054–1067) предварительная подготовка Даров все еще очень похожа на описание из латинского перевода Анастасия. В «Толковании на Божественную литургию» Николая Кавасилы отмечается новое расширение чина протесиса, которое, по свидетельству Евхологиев, можно датировать рубежом XI и XII веков: древние обряды и формулы сделались вдвое продолжительнее, введен новый обряд — приношение частиц поминовения, возросло значение покровения Даров тремя покровцами. Чин протесиса, описанный Кавасилой и узаконенный Διάταξις-ом Филофея Коккина, сохраняется в современном чине литургии без существенных изменений. В то же время, «Протеория» и толкования Симеона Солунского свидетельствуют о вторичном характере этого обряда: на архиерейской

литургии протесис возглавляется простым священником; этот обычай сохранился до наших дней.

Преемственность святоотеческой традиции

Наше исследование показало — в рамках поставленной темы — преемственность святоотеческой традиции в византийской Церкви. Изучение источников позволило нам также определить два основных направления этого посвящения в литургическую тайну.

Первое течение происходит из Александрийской школы. Это ученое, мистическое и монашеское направление, представленное в большой степени «Мистагогией» преподобного Максима Исповедника, которая передала последующей традиции оригенистское понятие *тайны* и *анагогический* метод ее толкования. У этого движения было немного сторонников, но в конце XIV — начале XV века оно нашло последователя в лице Симеона Солунского.

Второе направление пользовалось большей популярностью. В противоположность первому его можно назвать народным, буквальным и приходским. Это направление было потенциально заложено также уже в «Мистагогии» преподобного Максима, но там оно было подавлено другими, более сильными, элементами. Типичным представителем этого направления является «Церковная История». Данный метод толкования глубоко проник в византийское литургическое богословие. Все последующие комментарии в более или менее явной степени сохранили следы его влияния.

Помимо этих двух основных направлений, какие идеи повлияли на формирование жанра? Не будем напоминать о зависимости преподобного Максима от Оригена. Николай Андидский ссылается на авторитет святителя Григория Богослова, истинного «богослова» греческой Церкви. Святой Николай Кавасила обязан своим сакраментальным реализмом святителю Иоанну Златоусту. Значение Псевдо-Дионисия было меньшим, чем заставляет верить легенда о «мистическом учителе Востока». Творения Дионисия, действительно, были одним из литературных источников «Мистагогии» святого Максима, однако, что касается богословских тем, их влияние на комментарий гораздо более ограничено, чем влияние Оригена. Такие поздние комментаторы, как Николай Андидский, Николай Кавасила, Симеон Солунский считали себя обязанными цитировать «божественного Дионисия», но в действительности трактат

«О церковной иерархии» чаще всего служил для них лишь шкатулкой, где они искали драгоценности, чтобы украсить свои произведения. Хотя некоторые комментаторы (например, Николай Андидский и Симеон Солунский), как кажется, делают серьезные заимствования из произведений Дионисия: в сущности речь идет об александрийских темах, сохраненных в «Ареопагитиках». Сама по себе система Дионисия никогда не была принята византийской мистагогией. Платоническое видение таинств всегда выправлялось историческим видением Божественного домостроительства во времени.

Итак, византийская мистагогия предстает как органическое развитие тайноводственного катехизиса отцов. Александрийское и антиохийское направления, заявившие о себе в святоотеческую эпоху, в византийской традиции сохраняют свои позиции.

Духовное понимание литургии

Конечно, историю нужно изучать для того, чтобы ее понять, а не переписывать. Рассмотренные нами толкования на литургию несут на себе случайные следы минувшей эпохи и устаревшего мышления. Не все в комментариях имеет одинаковую ценность. Необходимо сделать точное различие между все еще приемлемой *типологией* и совершенно отжившим *аллегоризмом*. Сделав эти оговорки, подчеркнем, что данные толкования на литургию содержат богословие литургической тайны, которое остается ценным и актуальным. Согласие (или, точнее, несогласие) между официальной молитвой Церкви и личной духовностью — это один из аспектов проблематики литургического обновления. Истинное предание, хорошими представителями которого являются комментариисты, предлагает варианты решений и указывает путь выхода из проблемы. В свете веры литургия на тех же основаниях, что и Писание, может быть доступна *духовному пониманию*.

В конечном счете, эти толкования основаны на вдохновленном верой убеждении, что литургическая тайна тождественна библейской тайне. То есть на литургии совершается та же тайна Христа, которая была возведена в Священном Писании. Данная структурная тождественность подтверждает приложимость единого метода и к толкованию Писания, и к посвящению в таинство. Однако одновременно с преемственностью, между библейской и литургической тайной существует и серьезное отличие. На исторической кривой спасения в Лице

и подвиге Христа одна помешается до, а другая — после переломной точки этой кривой. Но в перспективе эсхатологического свершения различие между возвещением тайны Христа в Писании и ее совершением в литургии стирается. Как и *прообразы* Ветхого Завета, богослужение, особенно Евхаристия, пока еще остаются образами. Евхаристический символизм и реализм является не взаимоисключающими, а взаимодополняющими.

Итак, основная задача мистагогии — поместить литургию в контекст истории спасения. Сакраментальный и литургический знак напоминает нам о прообразах Ветхого Завета. Он напоминает и являет искупительное дело Христа, возвещает и предваряет конечное исполнение Божественного промысла о спасении. «У иудеев истина выступает лишь как образ. В небесах она неприкровенна. В Церкви она прикровенна и познаваема при сопоставлении с образом. Образ был основан на истине, и истина была познаваема на основе образа»¹.

Второе значение мистагогии — показать личное исполнение истории спасения. Переход через Красное море обновляется в каждом крещеном христианине. Жертва Христа ведет к внутренней жертве (в духе и истине) каждого христианина. К тому же сакраментальный и литургический знак, будучи знаком, именно поэтому и указывает на нечто иное, является точкой отсчета для созерцания. Литургическая *теория* через чувственные обряды раскрывает духовные реалии. «Евхаристия, как и Писание, не исчерпывается лишь своим буквальным значением. Вера должна сначала найти там свое основание. К Евхаристии должно быть приложено 'духовное' или 'мистическое понимание', чтобы она была осознана в полноте»².

¹ *Pascal. Pensées / Brunschvig, éd. Paris, 1905. X. 673.*

² *Lubac H., de. Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Paris, 1944. P. 81.*

УКАЗАТЕЛИ

I. Указатель использованных рукописей¹

Афины

Athen. Bibl. Nat.

360: 227, 228 (23), 238.

662: 206.

1408: 173, 177.

1431: 261 (127).

2108: 244 (72).

Афон

Ath. Esphigm.

34: 204 (160), 207, 208, 209, 280 (81), 310 (58), 311 (62,
63), 312.

Ath. Iber.

751: 176.

906: 176.

Ath. Laur.

1827: 227, 238.

Ath. Pantel.

770: 227, 228 (24).

Ath. Pantocr.

234: 177.

Ath. Vatop.

541: 227, 228 (24).

596: 227 (19).

Берлин

Berol. (Deutsche Staatsbibl).

311 (qu 13): 176.

¹ Номера в скобках указывают на примечания.

Брешия

Brescia. Quirinian.

A. IV. 3: 176.

Ватикан

Vatican. gr.

112: 259.

375: 105 (25).

430: 165, 176, 225, 226, 227, 229 (29), 230 (30), 234 (33),
234–235 (34), 246 (78), 261 (131).

455: 185, 186 (115), 186 (120).

504: 101 (7), 105 (25), 260.

505: 105 (25).

507: 105 (25).

508: 105 (25).

632: 224, 224 (5), 226, 228, 230 (29), 230 (30), 234 (33),
235 (34), 236 (35).

640: 159 (28), 165, 175, 224, 225, 227, 229 (29), 234 (33),
234 (34), 246 (78), 261 (131).

662: 162, 175.

790: 156, 159, 161.

856: 224, 224 (4), 225, 226, 227, 229 (29), 230 (30), 234
(33), 234 (34).

1070: 255.

1098: 260.

1151: 159 (28), 163, 171–172 (61), 178, 204, 225, 227, 229
(29), 234 (33), 235 (34), 243 (70, 71).

1277: 162 (37), 171, 171 (61), 175.

1502: 105 (25).

1671: 187 (126).

2146: 165, 176, 225, 227, 229 (29), 234 (33), 235 (34), 261
(131).

Vatican. lat.

7159: 154 (15), 225, 225 (9), 233 (31), 255 (118).

Barberini gr.

336: 126, 129 (146), 131, 183, 200 (140, 142).

353: 162 (37), 172, 172 (63), 175, 255.

522: 159 (28), 162, 164, 170 (59), 175.

Ottob. gr.

- 97: 166 (46).
 338: 159 (28), 162 (37), 164, 170 (59), 177.
 408: 163, 176.
 418: 166 (46).
 459: 258.

Palat. gr.

- 256: 267, 273 (53), 274 (59).
 367: 258.

Reg. gr.

- 45: 105 (25).
 46: 160, 178.
 48: 261 (129, 130).

Rossian.

- 736 (*Gr. 10*): 161, 175.

Вена

Vindob. (Österreichische Nationalbibl.)

- Hist. gr. 34*: 267.
Hist. gr. 96: 186 (120).
Theol. gr. 196: 178.

Венеция

Nanian. gr.

- 34 (*Marc. gr. I. 41*): 177.
 228 (*Marc. gr. III. 4*): 176, 228.

Гроттаферрата

Crypt.

- B. α. IV (415)*: 101 (7), 105 (25).
B. α. VII (561): 105 (25).
B. α. XIII (236): 178.
B. δ. I (562): 162, 175.
Γ. β. VII: 200 (140).

Иерусалим

Hieros. Patr.

- 39: 175.
 302: 312.
 343: 177.

Hieros. Sab.

86: 175.

366: 178.

414: 176.

635: 178.

Hieros. S. Cruc.

2: 175.

40: 245 (76).

Hieros. Taph.

39: 226.

Карлсруэ

Badische Landesbibl.

Ettenheimmünster 6: 175.

Augiensis lat. 80: 186.

Лондон

Brit. Lib.

Add. 34 060: 163, 176, 228, 230 (29), 230 (30), 234 (33), 235 (34), 236 (35).

Egerton 2707: 162, 175.

Милан

Ambros. gr.

303 (*E. 94. sup.*): 171, 176.

324 (*F. 10. sup.*): 171 (61), 175.

380 (*G. 8. sup.*): 171, 175.

534 (*M. 88. sup.*): 167, 168 (56), 177.

653 (*P. 261. sup.*): 165, 175, 227, 229 (29), 234 (33), 234 (34), 261 (131).

Москва

ГИМ. Син. греч.

215: 186 (115).

262: 166 (50).

327: 156, 159, 161, 178.

333: 177.

РГБ. Греч.

474: 200 (142).

Неаполь

Neapol. (Bibl. Nat.).

63 (II. B. 29): 156, 166, 178.

77 (II. C. 7): 175.

93 (II. C. 35): 176.

Оксфорд

Oxon. Bodl. Baroc.

27: 168, 168 (56), 177.

42: 172, 177.

199: 186 (123).

Oxon. Bodl. Holkham

48: 255.

Oxon. Magdalen.

10: 163, 176.

Париж

Bibl. nat. gr.

502: 162, 175.

854: 166, 175.

985: 171.

1194: 187 (126).

1213: 270 (37), 271 (38—40).

1259A: 164, 175.

1263: 165, 175, 227, 229 (29), 234 (33), 234 (34),
261 (131).1356: 165, 175, 227, 229 (29), 234 (33, 34), 261
(131).

1361: 267, 273 (53).

1447: 186 (123).

1453: 187 (126).

1470: 186 (118).

1539: 186 (115).

1555A: 163, 175.

2500: 165 (46).

Bibl. nat. Coisl.

21: 160, 178.

114: 176, 259.

296: 177.

Патмос

Patm. gr.

719: 204 (160), 208, 209, 280 (81), 310 (58), 311 (62, 63),
312.

Рим

(Прим.: кроме рукописей, хранящихся в Ватиканской библиотеке;
их перечень см. выше)

Rom. Colleg. gr.

3: 159 (28), 160, 176.

Rom. Vallicellian. gr.

F. 70: 153 (1), 172 (63).

Санкт-Петербург

РНБ. Греч.

226: 200 (140, 142).

Синай

Sinait. gr.

384: 161, 175.

958: 200 (142).

961: 200 (140).

962: 200 (140).

966: 207.

986: 208.

1020: 207.

1117: 261 (127).

1817: 165, 227.

Флоренция

Laurent. gr.

LVII. 48: 167, 168 (56), 178.

LIX. 13: 258.

Эскориал

Escorial.

Y. II. 10: 261 (131).

Ф. III. 20 (gr. 236): 186 (115, 123).

Утраченная рукопись

Κοдекс Ισιδώρα Πυρομαλιστα (изд.: *Goar. Εὐχολόγιον*
P. 153–156; об истории рукописи см.: *Brightman. Liturgies.*
P. LXXXIV):

129 (146), 202 (152), 205 (167), 206 (170).

II. Указатель греческих слов²

ἀγιαζω	270, 287.
ἀδίδακτος	44 (27).
Ἄιδοντα βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγοντα	203.
ἄιδω	230, 257.
ἀεικινησία	123 (123).
ἀεικίνητος	123 (123).
ἄξιμος	226 (12).
αἷμα	84, 129 (148), 168 (56), 274 (59).
αἰνίττομαι	59, 256.
αἰσθητός	88.
αἰτέω	257.
αἵτησις	206, 256.
ἀκολουθία	160.
ἀκριβής	77 (111).
ἀκροστίχιον	128 (143).
ἀλήθεια	84, 140.
ἀληθής	106 (27), 140, 141.
ἀληθινός	121, 308 (46).
ἀλληγορέω	58, 59.
ἀλληγορία	211 (184).
ἀλλότριος	80.
ἀναβιβάζω	110 (44).

² В указатель включены не все греческие слова, встречающиеся в настоящей книге, а лишь богословские и литургические термины и те понятия, содержание которых имеет прямое отношение к тематике книги.

ἀνάγνωσις	256.
ἀνάγνωσμα	127 (141).
ἀνάγω	76, 76 (106, 107), 77 (110).
ἀναγωγή	76, 110 (42), 211 (184).
ἀναγωγικός	110 (42).
ἀναδείκνυμι	216 (217).
ἀνάδειξις	216 (217), 256.
ἀνάμνησις	89, 275.
ἀναφέρω	195.
ἀναφορά	144 (220), 251, 271 (39).
ἄνθραξ	192, 216.
ἀντί	218 (228).
ἀντιτίθημι	246 (78).
ἀντίτυπος	84, 84 (148), 218, 218 (228).
ἀντίφωνον	200.
ἀπεικόνισμα	142, 191, 211.
ἀποδεικτικός	44 (27).
ἀπόδειξις	88 (159).
ἀπόθεσις	257.
ἀποκάλυψις	132.
ἀπόκρυφος	271 (40).
ἀπόλυσις	316.
ἀπόβρητος	44 (27), 86.
ἀποτίθημι	200.
ἄρτος	57, 184 (106), 188, 199, 237 (44).
ἀρχή	147, 184 (107), 229.
ἀρχιερατικός	261 (128, 129).
ἀρχιερεὺς	127, 128 (142), 168 (56), 231, 232, 233, 256, 261 (130).
ἄσμα	128.
ἄτρεπτος	123 (123).
αὐτοπραγία	103.
ἀφαιρέω	202 (152), 283.
ἀφήγησις	28 (2), 258 (122).
βάπτισμα	88 (159), 230, 256.
βασίλεια	131.
βλέπω	71 (85).
γενικῶς	147, 149.

γεωργία	117.
γιγνώσκω	51, 54, 54 (27), 71 (85), 260 (126).
γνώριμος	44 (27).
γνώσις	54, 54 (24), 55 (27), 68 (70), 106, 106 (27), 271 (40), 308.
γνωστικῶς	110 (44).
γνωστός	308.
γραφή	57, 108 (35–36), 271 (39), 294 (136).
γραφικός	108, 108 (35), 110, 110 (46).
δέησις	256.
δείκνυμι	73, 168 (56), 191, 213 (193), 231, 232, 320.
δηλόω	112, 128 (141), 192, 213 (193), 229, 256.
δήλωσις	112 (54), 307 (38)
διάβλεψις	70.
διάθεσις	104, 104 (22).
διακονικά	206.
διάκονος	232, 233, 267 (16).
διάνοια	114, 198.
διατέμνω	246 (77).
διδασκαλία	211 (184), 256.
διδάσκω	149 (236), 271 (38), 320.
διήγησις	69.
δράω	44 (27).
δύναμις	231, 232, 256, 285.
δῶρον	202 (152), 256, 283.
ἐγγύς	271 (40).
εἶδος	140, 140 (203).
εἰκονίζω	112 (54), 139, 141 (204), 213 (196), 321 (123).
εἰκῶν	84, 112 (54), 138-142, 191, 219 (229), 261 (130), 268–269, 271 (39), 294 (136).
εἰρηνεύω	132 (157).
Εἷς ἅγιος	130, 170 (59).
εἰσάγω	104 (21).

εἴσοδος	230, 256.
ἐκεῖ	213.
ἔκθεσις	259.
ἐκκλησία	119 (90), 131, 137 (184), 162, 164, 166, 194, 195, 219 (229), 234, 260, 274 (59), 305 (28), 321 (123).
ἐκκλησιαστικός	160–172, 177, 209, 258 (122).
ἐκτυπόω	321 (123).
ἐκτύπωσις	307 (40).
ἐκφέρω	58.
ἐκφωνέω	232.
ἐμφαίνω	168 (56), 213 (193), 230.
ἐμφανής	44 (27).
ἔμψυχος	237 (44).
ἐνανθρώπησις	135.
ἐνδοθεν	128 (142).
ἐνδυμα	304.
ἐνθεωρέω	269, 269 (25).
ἐννοος	237 (44).
ἐνταῦθα	213.
ἐντυπόω	198.
Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας	232.
ἐξηγέομαι	171.
ἐξηγήσις	28 (2), 159, 160, 166, 255, 259, 304, 323, 324.
ἐξομολόγησις	276.
ἐπανάγω	131.
ἐπιβολή	110.
ἐπιγίγιος	195, 219 (229).
ἐπιδημία	271 (39).
ἐπίκλησις	172, 319.
ἐπίλυσις	171.
ἐπίνοια	114, 114 (68).
ἐπιστήμη	78, 78 (120).
ἐπιστροφή	121.
ἐπισφραγίζω	216.
ἐπουράνιος	231, 232.
ἔργον	73, 282.

ἐρμηνεία	28 (2), 173, 179 (95), 255, 260, 266, 304, 307.
ἐρμηνεύω	307.
Ἔτι προσφέρομεν	232.
Εὐαγγέλιον	256.
εὐλογία	246 (78).
εὐπρεπής	77 (111).
εὐχαριστέω	54.
εὐχαριστία	53 (21), 54.
εὐχή	63, 184 (109), 256, 257, 316.
εὐχομαι	257.
ζύμη	237 (44).
ζωή	54, 183–184 (106), 265.
ἠθικός	146, 211 (184).
ἤρεμος	276.
ἤσυχία	99 (3).
ἡσύχιος	99 (3), 276.
θεολογία	84 (147), 146, 287, 288.
θεολογικός	107, 113.
θεολόγος	243 (70).
θεόω	137.
θεωρέω	71 (85), 109, 213, 261 (129), 269–270, 271 (40).
θεωρητικός	110 (44).
θεωρία	28 (2), 38 (20), 53 (22), 69, 72, 75, 76, 76 (106, 107), 77 (110), 82, 100, 106–108, 110, 110–111 (43), 113, 164, 172, 177, 192, 209, 211 (184, 185), 252, 259, 269–271, 307, 307 (38), 326.
θέωσις	136.
θρόνος	127 (139).
θύμα	261 (130), 323.
θυσία	257, 275 (60).
θυσιαστήριον	144 (220), 183 (104).
ιδιῶς	147, 149.
ἰδιοπραγία	103, 104.
ἱεράρχης	127.
ἱεραρχία	273.

ιερարχικός	76 (107).
ιερατεῖον	127 (139), 128 (142).
ιερατικός	127 (139), 261.
ιερεύς	168 (56), 231–234, 257, 260 (126).
ιερεύω	228.
ιερός	267, 285, 304, 323.
ιερουργία	231, 235, 257, 258, 258 (122), 319.
ίλαστήριον	196.
ισάγγελος	123.
ιστορέω	191, 210–211 (184).
ιστορία	28 (2), 72, 82, 160–172, 177, 209, 210–211 (184), 211, 212, 252, 258 (122), 267–268, 326.
ιστορικός	69.
ιστορικῶς	252 (103).
καθαρτικός	232, 233.
καθέδρα	127 (139), 310 (57).
καθολικός	144 (220), 164, 166.
καινός	136, 137 (182, 184).
κάλυμμα	202 (152).
καταγγέλλω	283.
κατανοέω	114.
κατανόησις	308.
κατασκευή	119 (90).
κατάστασις	171, 172.
κατηχέω	256.
κατήχησις	256, 324.
κατηχούμενος	80 (128).
κατορθόω	232.
κέλευσις	128 (142).
κοινός	58, 58 (2).
κοινωνία	78, 257, 273.
κοσμικός	119 (90).
κόσμος	119 (90), 183–184 (106).
κτίσις	119 (90).
Λάβετε φάγετε	232.
λατρεία	284.

λέγω	231, 232.
λειτουργέω	232, 233.
λειτουργία	159, 166, 171–173, 201, 226 (12), 231, 255, 259, 266, 267, 304, 323, 324.
λειτουργός	127 (136).
λεπτομερής	258 (122).
λιτανεία	205 (167), 206 (170).
λογικός	194 (134), 284.
λόγος	71, 72, 73, 86 (183), 107, 111, 111 (46), 113, 113 (61), 135–136, 140, 146, 211 (184), 226 (12), 256, 258 (122), 268, 306, 307.
μεσιτεύω	231.
μεσίτης	231.
μεταβολή	282.
μετάδοσις	137.
μεταποιέω	216.
μηνύω	213 (195).
μιμέομαι	214 (198).
μίμησις	84, 140, 191, 214 (198), 231, 233.
μονάς	99 (3).
μορφή	140.
μόρφωμα	308 (46).
μυσταγωγέω	25 (1), 26 (1), 27 (1), 137, 197.
μυσταγωγία	25 (1), 26 (1), 27 (1), 28 (1), 44 (27), 106–110, 115, 231, 304.
μυσταγωγικός	162–172.
μυστήριον	28 (1), 59 (36), 68 (70), 86 (183), 119 (90), 128 (141), 132, 134–137, 142, 235, 269 (25), 304, 308, 319, 320, 323.
μυστηριώδης	134.
μυστικός	28 (2), 44 (27), 57, 59, 86 (183), 146, 163, 164, 172, 177, 209, 211 (184), 259
μυστικῶς	141 (204), 149, 149 (235–236), 232.

ναός	144 (220), 194, 195, 246 (78), 304.
νοερός	193, 214, 216.
νοερώς	213.
νοέω	59, 71 (85), 108 (36), 114, 115, 231, 308.
νοητός	69, 115 (74), 193 (133), 214, 216, 308.
νόμος	128 (141).
οΐδα	73.
οϊκειότης	77 (111).
οίκονομία	135, 269, 271 (38), 287, 288, 307.
ὁμοίωμα	84, 84 (148).
Ὁ Μονογενῆς	201.
ὀπισθάμβωνος	316.
ὄρασις	271 (39).
ὄράω	71 (85), 76 (106), 269.
Ὅσοι πιστοί	245.
οὐρανός	184 (106), 193, 195, 219 (229).
παγκόσμιος	323.
παλαιός	271 (39).
παραβολή	108 (36).
παράθεσις	276.
παραθρόνιον	127 (139).
παρασημειώω	57.
παράστασις	319.
παρεμφαίνω	256.
παῤῥησία	276.
πίναξ	320.
Πληρωθήτω	130, 278 (77).
Πνεῦμα	77 (111), 113 (63), 132 (157), 231.
πνευματικός	72, 87, 113, 113 (61), 114, 115 (74), 117, 211 (184).
πνευματικῶς	252 (103).
πόθος	104 (21).
πόμα	310 (56).
ποταμός	310 (56).

ποτήριον	184 (109), 188.
πρᾶγμα	88, 275 (60), 282.
πρακτικός	260, 284.
πρᾶξις	109 (38), 146.
πράττω	231.
προζύμη	237 (44).
πρόθεσις	129 (148), 182, 199, 246 (78), 267 (17).
προθεωρία	28 (2), 235.
πρόκλησις	230.
πρόνοια	128 (141).
προσάγω	195.
προσαγωγή	283.
πρόσειμι	131.
προσκομιδή	183, 184 (107), 200.
προσκοπτω	104 (21).
προσφέρω	226 (12), 232, 246 (78).
προσφορά	183 (106), 246 (78), 256.
Πρόσχωμεν	251.
πρόσωπον	231, 232.
προτίθημι	129, 183–184 (106), 257.
προτυπόω	213 (197), 218.
προφητεία	271 (39).
προφήτης	128 (141).
προχειρίζω	231.
ῥῆμα	108 (36).
ῥιπίδιον	191, 211.
σάρκωσις	135.
σεπτός	246 (78).
σεραφικός	191, 211, 231.
σημαίνω	112 (54), 213 (194).
σημασία	294, 307.
σκευοφυλάκιον	183 (104), 184 (109).
σοφία	269 (25).
στάσις	232, 233.
σταυρός	168 (56), 229.
σταυρόω	261 (13).
στολή	261 (128, 129), 267 (16).
Σὺ γὰρ εἶ προσφέρων	232.

συμβολικός	44 (27), 57, 59, 63, 107, 261 (129).
συμβολικῶς	88 (159), 138, 139, 229.
σύμβολον	58, 63, 67, 88 (159), 112 (54), 128 (141), 138, 139, 139 (195), 141, 141 (209), 142, 232, 235, 320.
Σύμβολον [πίστεως]	202.
συμπλήρωσις	136.
συμφωνέω	230, 256.
συναθροίζω	127 (137).
συναναβαίνω	110 (43).
σύναξις	112, 125 (131).
συνίστημι	274 (59).
σφαγή	282.
σφραγίζω	246 (77).
σφραγίς	184 (109).
σῶζω	195.
σῶμα	63, 84, 129 (148), 183 (106), 237 (44), 268, 282.
σωτηρία	132, 136.
Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις	130.
τάγμα	232.
τάξις	232, 233.
τέλειος	104 (21), 184 (107), 237 (44).
τελειότης	131.
τελεστικός	44 (27), 232, 233.
τελετή	269 (25).
τελέω	88 (159), 216, 231, 232, 234, 258 (122), 267.
τέλος	271 (39).
τέμνω	234.
τίμιος	129 (148).
Τοῦ δεῖπνου σου	278, 278 (77).
τράπεζα	194, 321 (123).
Τρισάγιον	206.
τροπολογία	211 (184).
τρόπος	110 (41).
τυπικός	63, 261 (129).

τυπικῶς	88 (159), 149, 149 (235).
τύπος	51, 88 (159), 138, 139 (194), 140, 218 (228), 232, 233, 256, 260 (126), 261 (130), 274 (60), 307 (40).
τυπόω	138, 192, 269, 307 (40).
ἕμνος	231, 256, 257.
ὑπαινίττομαι	256.
ὑπεμφαίνω	256.
ὑπερευχαριστέω	54.
ὑπέχω	261 (130).
ὑπερητικός	285.
ὑποδείκνυμι	132, 216 (217).
ὑπόκειμαι	282, 285, 286.
ὑπόμνημα	73.
ὑποψιθυρίζω	232.
ὑψηλός	82, 108 (36), 110 (43), 308.
ὑψωσις	257.
φανέρωσις	256.
φαντάζω	149 (236).
φιλανθρωπία	131, 269.
φιλοσοφία	146.
φιλόσοφος	44 (27).
φόβος	104 (21).
φύραμα	194, 237 (44).
φυσικός	107, 108 (35), 110, 110 (45), 113 (63), 146.
φύσις	100.
φωτίζω	80 (128), 149 (236).
φωτιστικός	232, 233.
χάρις	131.
χερουβικός	231, 256, 257.
χερουβίμ	141 (204), 196.
χρεία	294.
ψάλλω	257.
ψαλμός	256.
ψάλτης	230, 256.
ᾠσαννά	195.
ὠφελέω	294.

III. Тематический указатель

Аллегория, аллегоризм	45–46, 90–92, 329.
Анагогия	68–69, 77, 110, 251–252, 326, 328.
Анафора	31–32, 123, 130, 219, 251–252.
– свт. Василия Великого	31–32, 202–203.
– свт. Иоанна Златоуста	32, 202–203.
– сирийская анафора Двенадцати апостолов	32.
Антифоны Божественной литургии	169 (59), 200–201, 205–206, 229–230, 278.
Ветхозаветные прообразы	140, 217–218, 252, 296–297, 321.
«Вечери Твоя Тайная днесь...»	278, 278 (77).
Воспоминание	147–148, 214–215, 249–250, 295–296, 320–321.
Вселенная	см. <i>Космос</i>
Вход великий	129, 131–132, 315–316.
Вход малый	127, 131, 314–315.
Гнозис	49–55, 68–69, 106–107, 308–309.
«Да исполнятся уста наша...»	130, 278 (77).
Домостроительство Христово в истории	82–85, 91, 94–95, 122, 147–148, 214–215, 249–250, 260–261, 269, 295–296, 307, 323.
Духовное толкование	
– Священного Писания	50–52, 55–59, 61–63, 68–69, 76, 108, 270–271.
– богослужения	66–68, 69–71, 72–74, 74–78, 82–85, 88–91, 92–95, 108–116, 209–220, 248–251, 267–270, 293–295, 307–309, 319–322, 329–330.
Евхаристия	49, 52–55, 55–59, 63–66,

	78–81, 142–144, 291–292, 316–319, 330.
«Единородный Сыне...»	201.
«Един свят...»	130, 170 (59).
«Елицы вернии...»	245.
Ектения	169 (59), 205–206.
Епитрахиль	215, 310.
Жертва евахристическая	283–286, 319.
Икона	см. <i>Образ</i>
Илитон	91.
Исихазм	100, 276–277.
Константинополь: литургическая традиция (богослужение Великой церкви)	43, 234, 245–246, 327.
Космос (Вселенная)	68–69, 111–113, 118–119, 135, 145, 242, 262, 307, 323.
Критика текста	41–43, 157–158, 326.
– литературная	41–42, 185–187, 197.
– «литургическая»	42–43.
Литургия Преждеосвященных Даров	33
Мантия архиерейская	310.
Мистагогия	25, 68–72, 72–74, 82–85, 88–91, 106–108, 115–116, 329–330.
Молитвословия (литургийные)	208–209, 313.
Небесная Литургия	67, 72–74, 84, 88–89, 93–94, 148, 218–220, 252, 297–298, 322.
«Никтоже достоин...»	130, 278 (77).
Облачения литургические	91, 242–243, 266–267, 310– 312, 322–323.
Обожение	81, 123, 137–138, 143, 148– 149, 269–270.
Образ	36, 93–94, 136–142, 268–269.
Омофор	91, 311.
Опресноки	236–238.
Орарь	91.
Освящение евхаристических хлеба и вина	215–217, 282–291, 318–319.
Пастырская проблематика	41, 328.

Палица	310.
Полиставрий	311.
Поручи	311.
Пояс (литургический)	310.
Приношение	132, 183, 200, 283.
Прообраз	36, 138–142, 296–297, 308, 321.
Проскомидия	см. <i>Протесис</i>
Протесис	129, 170, 183–184, 199–200, 203–204, 233–234, 246, 279–280, 312–314, 327–328.
Реализм сакраментальный	63–66, 80–81, 87–88, 142–144, 215–217, 294–295, 318, 328.
Саккос	311.
«Святая святым»	130.
Священное Писание	50–52, 55–59, 61–63, 68–69, 110–115, 117, 120–121, 135–136, 146–147, 270–271, 329–330.
Символ	34–36, 43–46, 74–76, 138–142, 251–252, 306, 320.
Символ веры	169 (59), 202.
Символизм евхаристический и литургический	52–59, 63–66, 72–81, 82–84, 88–91, 93–94, 142–144, 251–252, 319–322.
Созерцание	68–70, 74–78, 108–116, 211–214, 251–252, 267–271, 307–309, 322–323, 326.
Стихарь	310.
Таинства	63, 266, 318.
Тайна	59–72, 85–87, 134–138, 319–321, 329–330.
Теплота	240, 247–248.
Типология	34–36, 42–48, 82–84, 88–90, 147–148, 209–215, 295–297, 319–321, 329.
Трисвятое библейское	84, 123, 130, 170, 219.

Трисвятое литургическое	127, 201, 206, 219, 315.
Умовение рук	206–207, 315.
Умосозерцаемые (мир, реальность)	68–69, 74–75, 85–87, 106–107, 110–114, 135–137, 307–309, 322.
Фелонь	311.
Фессалоника: литургическая традиция	312, 327.
Херувимская песнь	129, 219
Церковь (тайна Церкви)	62–63, 137, 291–292, 321.
Церковь (церковное здание)	108–110, 144–147, 242, 260, 322.
Человек, микрокосм	119–121, 146, 306, 322–323.
Чинопоследование Божественной литургии	127–133, 198–209, 245–248, 283–285, 309–317.
Чтения из Священного Писания за Божественной литургией	122, 127–128.
Экуменическая проблематика	40, 150–151, 300.
Энарксис	169 (59), 205–206, 246–247, 314.
Эпиклеза	288–289, 318–319.

IV. Указатель имен авторов и исторических деятелей до XV в. включительно

Амаларий Мецкий	151, 201
Амвросий Медиоланский, свт.	289
Анастасий Библиотекарь	103, 150, 151, 155, 157, 158, 166, 174, 178, 179, 181, 203, 212, 246, 327
Андрей Критский, прп.	108, 109
Астерий Амасийский	27
Афанасий Александрийский, свт.	25, 26, 169, 170
[Псевдо-]Афанасий Александрийский	26
[Псевдо-]Варнавы Послание	51, 54

Василий Великий, свт.	26, 30, 31, 73, 122, 155, 156, 157, 160–166, 170, 172, 175–181, 243
Василий II Малый	181
Василий Фитийский, еп.	225, 238, 240
Геласий Кизический	109, 211
Герман I Константинопольский, свт.	26, 27, 30, 152–198
Герман II Константинопольский, патр.	30, 154, 185
Герман III Константинопольский, патр.	154
Глика Михаил	286
Григорий Богослов, свт.	25, 26, 27, 72, 109, 119, 243, 244, 249, 297, 298
Григорий Декаполит, прп.	184
Григорий Неокесарийский, свт.	108
Григорий Нисский, свт.	11–12, 25, 26, 27, 38, 73, 109, 119, 123, 210, 211, 219, 288
Григорий Палама, свт.	276, 277, 284
Григорий Просветитель, св.	31
Дидим Александрийский	25, 27, 109
Диодор Тарсийский	81, 210
[Псевдо-]Дионисий Ареопагит	11, 26, 37, 38, 44, 56, 70, 74– 81, 99, 100, 103, 105, 110, 117– 125, 130, 140, 192, 242, 243, 252, 272, 273, 301, 303–307, 309, 314, 328, 329
Евагрий Понтийский	38, 100, 109–110, 116–125, 146, 297
Евсевий Кесарийский, еп.	25, 28, 109, 210
Евстафий Фессалоникийский, архиеп.	261
Евтихий Константинопольский, свт.	129
Евфимий Перивлептский, иером.	240
Епифаний Кипрский, свт.	26, 28, 109
Ерма, автор книги «Пастырь»	144
Игнатий Антиохийский, сщмч.	51, 53, 144
Илия Критский, митр.	34, 179
Иоанн Дамаскин, прп.	109, 192–195, 199, 210, 218, 250, 289

Иоанн Евгеник	302
Иоанн Златоуст, свт.	12, 26, 27, 28, 32, 38, 85–90, 91, 95, 109, 128, 141, 162, 210, 211, 219, 272, 274, 275, 292, 305, 328
Иоанн Иерусалимский, еп.	38, 82
Иоанн VI Кантакузин, имп.	264, 265
Иоанн Костомир	238
Иоанн Лествичник, прп.	109
Иоанн Мосх	202
Иоанн Постник, патр.	165
Иоанн Скифопольский, прп.	105, 126
Иоанн кубикуларий	101
Иосиф Вриенний, иером.	264, 267
Ипполит Римский, сщмч.	169
[Псевдо-]Ипполит	211
Иракий, имп.	98
Иринея Лионский, сщмч.	25, 50, 52, 53, 67
Исаак (Ицхак), армянск. католикос	248
Исидор Пелусиот, прп.	26, 91, 93, 95, 163–169, 211
Исидор Севильский, свт.	150
Иустин Философ, мч.	51, 52, 53, 69, 108
Иустин II, имп.	129
Карл Лысый, имп.	103, 150, 151
Квинтилиан	46
Кедрин Георгий	129
Кидонис Димитрий	264, 265
Кирилл Александрийский, свт.	26, 27, 28, 68, 72, 73, 108, 109, 141, 211, 288
Кирилл Иерусалимский, свт.	12, 26, 30, 38, 82–85, 88, 123, 154, 156, 157, 167, 168, 177, 180, 181, 210, 219
Климент Римский, сщмч.	51, 54
Климент Александрийский	12, 25, 56–59, 93, 94, 108, 123, 124, 145, 219
Констант II, имп.	99
Константин VII, имп.	254
Константин X, имп.	239
Косьма Веститор	186

Лев Тосканский	245
Лев Охридский, архиеп.	236–237
Маврикий, имп.	247
[Псевдо-]Макарий Египетский	120
Максим Исповедник, прп.	25, 26, 27, 28, 30, 37, 38, 95, 91–151, 155, 163–169, 198, 202, 212, 215, 221, 242, 243, 263, 293, 298, 299, 301, 306– 308, 317, 319–322, 326–328
Мануил II Палеолог, имп.	265
Мефодий Олимпийский, сщмч.	27, 109, 119
Михаил Кавасила	264
Михаил I Кируларий, патр. Константинопольский	34, 225, 236–238
Михаил II Оксит, патр. Константинопольский	34
Михаил III, патр. Константинопольский	261
Михаил VII, имп.	239
Модест Иерусалимский, свт.	25
Моисей, армянский католикос	247
Нарсаи	214, 219
Никита Стифат	237–238, 252
Никифор I Константинопольский, свт.	184, 248
Николай Кавасила, св.	30, 172, 209, 263–301, 303, 305, 314, 317–319, 326–328
Николай III Константинопольский, патр.	180, 241
Николай Андидский, еп.	30, 179, 223–253, 296, 326–329
Нил Кавасила, архиеп. Фессалоникийский	264
Нил Синайский, прп.	119, 124, 210, 211, 210, 297
Олимпиодор Александрийский	211
Ориген	12, 26, 27, 38, 56, 58, 59–72, 75, 93, 94, 108, 109, 110, 115– 125, 143, 147, 210, 211, 297, 306, 308, 328
Палладий Еленопольский, прп.	26

Пантевген Сотерих, диак.	286
Пахимер Георгий	38
Петр Антиохийский, патр.	237–238
Плотин	121
Прокл (философ)	118
Прокл Константинопольский, свт.	34
Прокопий Газский	109
Пселл Михаил	238, 239, 255–257
Сарапион Тмуитский, еп.	546 84
Севериан Гавальский	26, 119, 211
Сергий Константинопольский, патр.	98
Симеон Солунский, свт.	30, 37, 301–323, 326–329
Софроний I Иерусалимский, свт.	31, 98, 259
Софроний II Иерусалимский	259
Софроний III Иерусалимский	259
[Псевдо-]Софроний Иерусалимский	257–260
Стефан диакон	210
[Псевдо-]Тимофей Иерусалимский	254
Тимофей Константинопольский, патр.	130
Феодор Андидский, еп.	30, 223–253, 326
Феодор Вальсамон, патр. Антиохийский	261
Феодор Мопсуестийский, еп.	12, 39, 91, 92–95, 109, 202, 214, 215
Феодор Студит, прп.	26, 33, 184
Феодор Чтец	130
Феодорит Кирский, блж.	26, 108, 109, 210, 211
Феофилакт Болгарский, блж.	260
Феохарист	101
Филипп Пустынник	238
Филон Александрийский	114, 117, 121
Филофей Коккин, свт.	207, 278–280, 310–313, 327
Фотий I Константинопольский, свт.	28
Эгерия	181

У. Указатель имен авторов Нового и Новейшего времени

Бенедикт XIV, папа	290
Бернацкий М. М.	179
Булгаков С., прот.	324
Владимир (Филантропов), архим.	159, 177, 178
Гавриил Севир, митр. Филадельфийский	323, 324
Гоголь Н. В.	324
Дмитриевский А. А.	10, 24, 43, 200, 204, 207–209, 245, 280, 310, 311
Досифей Иерусалимский, патр.	9
Желтов М., свящ.	179, 309
Иоанн Нафанаил	323
Карабинов И. А.	33
Красносельцев Н. Ф.	9, 11, 24, 31, 156, 159, 160, 166, 200, 201, 208, 258
Лосский В. Н.	см. Lossky V.
Мейендорф И., протопресв.	см. Meyendorff J.
Николай Вулгарис	324
Орлов М., прот.	11
Пападопуло-Керамевс А. И.	175–178, 226,
Пентковский А. М.	198
Пий X, папа	290
Сидоров А. И.	151
Смирнов Я.	177
Турилов А. А.	166
Успенский Л. А.	см. Ouspensky L.
Ἀγγελόπουλος Ἀ.	264
Ἀρχάδιος Ἀγιορείτης, иером.	227
Γεδεών Μ.	34
Δουβουνιότης Κ.	8, 173, 177
Ἐπιφάνιος ἐξ Ἰωαννίνων, иером.	153
Κουμαριανός Π., прот.	129, 200
Λάμπρος Σ.	6, 176, 177, 265
Μόλιβδος Ἰ.	9

Μωραΐτος Δ.	33
Οικόνομος Θ.	277
Πολάκης Π.	17
Σάθας Κ.	324
Σακελλίωνος Α.	227, 228
Σακελλίωνος Ί.	227, 228
Σπυρίδων Ἀγιορείτης, ιερομ.	227, 238
Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μιτρ.	227, 228, 238
Τρεμπέλας Π. Ν.	11, 24, 34, 200, 205, 206, 247, 278–280, 310, 311
Φιλόθεος (Βελλεριανός), ιερομ.	153
Φουντούλης Ί. Μ.	302–303
Abramowski L.	92
Agnostopoulos B.	19
Allatius L.	154, 223, 224, 302
Altaner B.	13
André-Vincent J.	22
Andrieu M.	34
Antoniadis S.	15
Archambault G.	51, 54
Arnaldez R.	117
Arnauld A.	300
Atchley C. F.	84, 216
Audet J. P.	53, 54, 55
Anvakumov G.	237
Balthasar H. U., von	10, 19, 28, 36, 59, 64, 68, 98, 100, 105, 116, 118, 120, 121, 126, 140, 151
Bardenhewer O.	5, 13
Bareille G.	91
Baumstark A.	13, 15, 127, 247
Beck H. G.	13, 156, 181, 226, 278
Benoit P.	52
Bernardakis P.	15
Bernard R.	138
Bettencourt S. T.	122
Betz J.	19

Beukers C.	82
Biedermann H.	14
Bobrinskoy B.	266
Boor C., de	176
Borgia N.	8, 23, 155, 156, 157, 159, 160, 166, 168, 181, 182, 183, 194, 202, 212
Bossuet J. B.	263, 300
Botte B.	64, 289
Bouларанд E.	19
Bousset W.	122, 123, 124, 297
Bouyer L.	53, 82
Bradshaw P. F.	52
Bréhier E.	121
Brightman F. E.	8, 10, 23, 54, 129, 131, 132, 155, 157–170, 187–197, 199, 200, 202–205, 207, 209, 211–220, 250, 254, 310, 311
Brinktrine J.	15, 216
Broussaleux S.	10
Camelot P. Th.	19, 57
Cantarella R.	10, 151
Capelle B.	15, 22, 32, 64, 130, 196, 254
Casel O.	18
Chavasse A.	42
Chirat H.	13
Clark W.	175
Clugnet L.	16, 310, 311
Codrington H. W.	12
Colombas G. M.	123
Combéfis F.	8, 97, 102, 105
Connolly R. H.	12, 214
Coticello C. G.	264
Cordier B.	8
Cousin V.	118
Cozza-Luzzi J.	6
Craig R. N. S.	14
Cross F. L.	108, 210
Crouzel H.	19, 71, 138

Daele A., van den	11
Dalmais H. I.	14, 19, 104, 107, 136, 150
Daniélou J.	12, 19, 20, 35, 38, 39, 46, 50, 63, 64, 66, 73, 94, 119, 123, 144, 217, 219, 267
Darrouzès J.	2, 22, 238, 241, 252, 261
Dekkers E.	100
Devresse R.	12, 39, 41, 92–95, 202, 214
Didier J. C.	
Dobschütz E., von	8, 14, 177, 254
Dölger F. J.	5, 18, 214
Doresse J.	10, 32, 196
Doucas D.	8, 152, 172
Doval A.	83
Drews P.	14
Dupont J.	54, 55
Ehrhard A.	13, 104, 185–187, 226, 244, 249, 301
Eltester F. W.	22, 138
Émerau C.	302
Engberding H.	11, 16, 32, 33
Engdahl R.	11
Eustratiadès S.	см. Σωφρόνιος (Εύστρατιάδης)
Fabricius J. A.	101, 151, 153
Fedalto G.	259
Fenwick J. R. K.	31
Ferrari G.	16
Festugière A. J.	118
Ficker G.	241
Field F.	12
Fillhaut T.	18
Fittkau G.	20, 86, 274
French R. M.	10
Fronton du Duc	8, 11, 153, 266
Fruytier J. C. M.	20
Funk X.	51, 54, 80, 84, 119, 127, 128, 130, 144, 202, 205, 217
Galland A.	8, 153, 154, 159

Gandillac M., de	11
Garitte G.	82, 248
Gass W.	8, 14, 265
Gayer B.	14
Gelston A.	92
Geyer B.	12
Gharib G.	14, 266
Gillet L.	16
Goar J.	24, 129, 206, 304
Gollob F.	161
Grabar A.	222
Grant R. M.	46
Greer R. A.	93
Grelot P.	45, 47
Gretzer	154
Gribomont J.	2, 162
Grondijs L. H.	22, 240, 248
Grosvenor M. D. T.	108, 210
Grumel V.	13, 16, 20, 187, 190, 196, 197, 201, 241, 259
Guillaumont A.	100, 119, 120
Guillaumont C.	100
Guillet J.	20
Halkin F.	124
Hanson R. P. C.	20, 46, 115
Hanssens M.	16, 125, 127, 151, 184, 201, 205
Harl M.	20, 60, 61, 69, 111, 114, 122, 135
Harles C.	101, 151
Hausherr I.	20, 38, 105, 270
Heil G.	11
Heiming O.	123
Hemmer H.	51
Hendrix P.	18
Hervet G.	10, 266
Hoch G.	10
Horn G.	14
Huet D.	70
Hussey J. M.	10
Ivanka E., von	10

Jacob A.	16, 131, 255
Jaeger W.	12
Janéras V.	16, 33
Jerphanion G., de	14, 157, 203
Joannou P.	9, 238, 239, 255
Jugie M.	13, 14, 16, 18, 22, 186, 218, 275, 280, 284, 286
Jungmann J.	205
Kattenbusch F.	14, 38, 156
Khourî-Sarkis G.	16
Kittel G.	22, 138
Kleinknecht H.	22, 138
Koch L.	18
Kohlhaas R.	23, 95
Kollarius A. F.	178
Kolping A.	151
Krumbacher K.	226, 258, 301
Kurtz E.	258
Labbe P.	153
Labourt H.	13
Lalande A.	46, 47
Lambecius P.	178
Lampe G. W. H.	85
Lampen W.	14
Lampros S.	см. Λάμπρος Σ.
Lanne E.	2, 10, 32, 196
La Rue Ch. и V., de	12
La Taille M., de	300
Laurent V.	2, 14, 23, 156, 179, 236, 302
Lécuyer J.	20
Legrand É.	153, 324
Le Guillae M.-J.	2
Lejay P.	51
Leib B.	237
Lemaitre J.	100, 107, 110
Lequien M.	226
Leroy F. J.	34
Leys R.	138
Lietzmann H.	17, 23, 92

List J.	188, 190
Loenertz R.	2, 23, 264
Lossky V.	20
Lot-Borodine M.	10, 14, 20, 151, 266
Lubac H., de	20, 35, 38, 45, 46, 61, 64, 81, 111, 115, 149, 330
Lubatschiwskyi M.	17
Lubeck K.	17
Mai A.	6, 7, 9, 31, 224–226, 230, 258, 259
Mandakasès Th.	267
Mandalà P. M.	17, 182, 203, 246, 279
Mansi I. D.	126, 127, 184, 289, 290
March H. G.	56
Mariès L.	82
Marrou H. I.	40, 41
Marsh H. G.	20
Martini E.	176
Matéos J.	17, 200, 245
Mayer A.	18, 100, 138
McLeod F.	92
McNulty P. A.	10
Meester P., de	11, 17, 207, 247
Menges H.	20
Mercati G.	225
Mercenier F.	11
Mercier B. Ch.	132, 183
Mersch É.	292
Meyendorff J.	20, 21, 38, 273, 277
Meyer P.	323
Michel A.	236–238
Migne J. P.	6, 153
Miklosich F.	265
Milik J. T.	53
Milles T.	9, 154, 155, 168, 177, 181
Mingarelli I. A.	176, 177, 228
Mondésert C.	21, 56
Montfaucon B., de	12
Morel G.	153

Mosès A.	117
Müller J.	265
Nautin P.	64
Nessel D., von	267
Neunheuser B.	18, 100
Novack G.	18
Olphe-Gaillard M.	124
Omont H.	165
Ortiz de Urbina J.	13
Oudin C.	154
Ouspensky L.	17
Paris F.	11
Pascal B.	330
Paulin A.	21
Pautigny L.	51, 52
Paverd F., van de	128
Pétau D.	121
Peterson E.	17, 18, 123, 138, 220
Petit L.	23, 302
Pétridès S.	9, 17, 24, 103, 153, 155, 156, 157, 166, 179
Piolanti A.	57
Pitra J.-B.	5, 7, 9, 155, 165, 248
Popescu-Fierbinti J.	14
Pouilloux J.	117
Preger T.	236
Preisendanz K.	175
Prümm K.	59
Puech C.	240
Puyade J.	17, 201
Quasten J.	12, 18, 100
Rad G., von	22, 138
Raes A.	2, 17, 31, 32, 95
Rahmani I. E.	13
Rahner H.	63
Rayez A.	38
Reine F. J.	21, 92
Renaudot E.	153
Renaud É.	239

Renz F. S.	19
Richard M.	161
Rivière J.	121
Rocchi A.	9, 155
Roques R.	21, 74, 75, 78, 93, 100, 141, 219
Rücker A.	95
Saintes C., de	10
Sainte-Marie H., de	2
Salaville S.	10, 14, 17, 18, 19, 23, 28, 218, 264, 266, 271, 272, 289, 301, 324
Salvatore C.	175, 176, 178
Sathas K. N.	см. Σάθας K.
Sauget J. M.	13
Scheppens P.	23, 74
Schérer J.	12, 64
Schermann T.	5, 11
Schultz H. J.	15
Semmelroth O.	21
Severus E., von	123
Sherwood P.	21, 38, 98, 101, 102, 110
Simon Richard	153, 154
Söhngen G.	19
Spáčil T.	19
Speck P.	187
Spiteris Y.	264
Staab K.	119
Stählin O.	12
Stefanescu J. D.	23, 221
Steitz E.	15, 142, 147, 215, 217
Stevenson H.	258
Stiglmayer J.	21, 23, 74
Storf R.	11
Strittmatter A.	11, 18, 126, 200, 205
Stuckwisch D. R.	31
Studer B.	193
Swaans W. J.	21, 82
Swainson C. A.	11, 245
Tafrali O.	302

Taft R. F.	32, 200, 248
Tatakis B.	13
Ternant P.	21
Thunberg L.	21
Tillard J. M. R.	19
Tonneau R.	12, 39, 92–95, 202, 214
Toutté A.	12, 153
Tyciak J.	21
Ueberweg F.	14
Vaccari A.	21, 22
Vagaggini C.	2, 19, 45
Vaillant M.	240
Verhelst S.	133
Vermès G.	52
Viller M.	22, 100, 110, 116, 146
Völker W.	22
Vries W., de	22
Wenger A.	12, 21, 38, 186
Weyman C.	5
Will C.	237
Willms W.	23, 138
Wilmart A.	18, 84, 126, 183
Winkler G.	31
Woolcombe K. J.	22, 218
Wunderle C.	15
Zaccagni L. A.	154, 224–225, 233, 255
Zellinger J.	12

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	1
БИБЛИОГРАФИЯ	4

ВВЕДЕНИЕ

I. ИЗМЕРЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ	30
<i>Проблема истории литературы</i>	30
<i>Проблема истории чина Божественной литургии</i>	31
<i>Проблема литургического богословия (и его содержания)</i>	34
<i>Проблема византийского богословия</i>	37
II. ОПРЕДЕЛЕНИЕ МЕТОДА	40
<i>Два подводных рифа, которых следует избегать</i>	40
<i>Текстологическая, литературная и литургическая критика</i>	41
<i>Богословие символа и литургическая типология</i>	43

ГЛАВА I.

ДУХОВНАЯ ЭКЗЕГЕЗА И ПОСВЯЩЕНИЕ В ТАИНСТВА У ГРЕЧЕСКИХ ОТЦОВ

I. Истоки «гностической» мистагогии	50
<i>Священное Писание и «гнозис»</i>	50
<i>Евхаристия и «гнозис»</i>	52
II. «Анагогическая» мистагогия александрийцев	55
§1. Духовное понимание Священного Писания и Евхаристии у Климента Александрийского	56
<i>«Мистический» смысл и «символический» смысл Священного Писания и Евхаристии</i>	56
§2. Тайна и ее понимание у Оригена	59
<i>Понятие тайны у Оригена</i>	59
<i>Мистагогия — посвящение в понимание тайны</i>	68
§3. От Оригена до Псевдо-Дионисия: распространение мистагогического толкования христианского богослужения	72
§4. Объяснение таинств в « <i>Sogrus Aneoragiticum</i> »	74
<i>Сакраментальное «умозрение»</i>	74

<i>Евхаристия — таинство единения</i>	78
III. «Историческая» мистагогия антиохийцев	81
§1. Пример послекрещального катехизиса: тайноводственные поучения, приписываемые святителю Кириллу Иерусалимскому	82
§2. Посвящение в таинства у святителя Иоанна Златоуста	85
<i>Тайна и ее понимание</i>	85
<i>Типологическая мистагогия</i>	88
«Довизантийская» мистагогия	90
§3. Евхаристическое тайноводство Феодора Мопсуестийского	92
<i>Символы небесной реальности</i>	93
<i>Воспоминание исторического домостроительства Христа</i>	94

ГЛАВА II.

«МИСТАГОГИЯ» ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

I. Место «мистагогии» в жизни и творчестве преподобного Максима	97
<i>Автор</i>	98
«Мистагогия»	100
<i>Литературный жанр: литургическая теωρία</i>	106
<i>Литературное и доктринальное своеобразие «Мистагогии»</i>	116
II. «Мистагогия» как свидетельство о византийском чине литургии начала VII века	125
<i>Описание евхаристического синаксиса</i>	127
<i>Соотношение с евхологическими формулами</i>	130
III. Литургия — символ и реальность	133
<i>Понятие тайны у преподобного Максима</i>	134
<i>Символ как способ присутствия тайны</i>	138
<i>Символизм и реализм Евхаристии</i>	142
<i>Церковь как образ</i>	144
<i>Типологическое и мистическое значение литургии</i>	147
Заключение: Влияние «Мистагогии» на литургическое богословие в Византии и на Западе	150

ГЛАВА III.

«ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ»

I. Первоначальная редакция и автор комментария	152
<i>История вопроса и его современное состояние</i>	152
<i>Проблема первоначальной редакции и последующего расширения текста</i>	157

<i>Проблема авторства</i>	174
II. МЕСТО КОММЕНТАРИЯ В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ЧИНА ЛИТУРГИИ	198
<i>Литургические новшества, отраженные в первоначальной редакции комментария</i>	199
<i>Расширение комментария — отражение развития Евхология</i>	203
<i>Влияние, которое оказал комментарий на более поздние литургические сочинения</i>	208
III. БУКВАЛЬНОЕ ТОЛКОВАНИЕ И ДУХОВНОЕ ПОНИМАНИЕ ЛИТУРГИИ	209
<i>История и теория</i>	211
<i>Воспоминание</i>	214
<i>Прообразы</i>	217
<i>Образ небесной литургии</i>	218
ЗАКЛЮЧЕНИЕ: «ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ» — НАСЛЕДНИЦА АНТИОХИЙСКОЙ МИСТАГОГИИ.	221

ГЛАВА IV. «ПРОТЕОРИЯ»

I. АВТОР И ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ	223
<i>Состояние вопроса</i>	223
<i>Проблема авторства: Николай или Феодор?</i>	227
<i>Время создания «Протеории»: между 1054 и 1067 годами</i>	235
<i>Литературные источники «Протеории»</i>	241
II. АРХИЕРЕЙСКИЙ ЧИН ЛИТУРГИИ В АНДИДЕ В СЕРЕДИНЕ XI ВЕКА	245
<i>Ведущая роль «Великой церкви»</i>	245
<i>Чин протесиса</i>	246
<i>Энарксис</i>	246
<i>Теплота</i>	247
III. СВОЕОБРАЗИЕ И ТРАДИЦИЯ В СИМВОЛИЧЕСКОМ ТОЛКОВАНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ	248
<i>Задача</i>	249
<i>Теория литургического символизма</i>	251
<i>Использование традиционных элементов</i>	252
IV. ПРОИЗВОДНЫЕ КОММЕНТАРИИ	253
<i>Литургические гомилии псевдо-Тимофея Иерусалимского</i>	254
<i>Литургический трактат об Эдесском образе Христа</i>	254
<i>Дидактическая поэма Михаила Пселла</i>	255
<i>Анонимная компиляция</i>	258
<i>Неизданные произведения</i>	260

ГЛАВА V.
«ТОЛКОВАНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ»
НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ

I. АВТОР И СОЗДАННОЕ ИМ ТОЛКОВАНИЕ	263
<i>Биографические сведения</i>	264
<i>Мистагогические сочинения</i>	265
<i>Литературный жанр «Толкования на Божественную литургию»: история (історія) и теорія теорія</i>	267
<i>Библейские, святоотеческие и византийские источники «Толкования Божественную литургию»</i>	271
II. НА ПУТИ К ОКОНЧАТЕЛЬНОМУ ВАРИАНТУ ЧИНА ПРОСКОМИДИИ	278
<i>Приготовление хлеба и вина</i>	279
<i>Приношение поминальных частиц</i>	279
<i>Новые молитвословия</i>	280
III. БОГОСЛОВИЕ И СИМВОЛИЗМ ЛИТУРГИИ ВЕРНЫХ.....	281
§1. Богословие жертвы	281
<i>Понятие жертвы</i>	281
<i>Как возникла проблема эпиклезы</i>	286
<i>Евхаристия — образ Церкви</i>	291
§2. Сакраментальный и литургический символизм	293
<i>Действенный символизм таинства и изобразительный символизм литургии</i>	293
<i>Значение сакраментального и литургического знака</i>	295
ЗАКЛЮЧЕНИЕ: МЕСТО «ТОЛКОВАНИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ» В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЛАТИНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ	299

ГЛАВА VI.
СИМЕОН СОЛУНСКИЙ

I. АРХИЕПИСКОП СОЛУНСКИЙ СИМЕОН — КОММЕНТАТОР БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ	301
<i>Биографические сведения</i>	302
<i>Толкования на Божественную литургию в творчестве Симеона</i>	302
<i>Возвращение к Псевдо-Дионисию и Максиму Исповеднику</i>	305
<i>Теорія — видение истории и созерцание неведущественных реальностей</i>	307
II. ОПИСАНИЕ АРХИЕРЕЙСКОЙ ЛИТУРГИИ.....	309
<i>Облачение епископа</i>	310
<i>Протесис и энаркисис</i>	312

Малый вход	314
Чтение Евангелия и порядок великого входа	315
Причащение и заключительные обряды	316
III. «Эти слова не наши, но Отцов»	317
Сакраментальное и евхаристическое богословие	317
Типология — представление тайны	319
«Всекосмическая жертва»	322
ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИИ	323
ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ	325
<i>Определение литературного жанра. Необходимость в</i>	
<i>издании текстов</i>	326
<i>Два этапа развития чина протесиса</i>	327
<i>Преемственность святоотеческой традиции</i>	328
<i>Духовное понимание литургии</i>	329
УКАЗАТЕЛИ	331
I. Указатель использованных рукописей	331
II. Указатель греческих слов	337
III. Тематический указатель	348
IV. Указатель имен авторов и исторических деятелей	351
V. Указатель имен авторов Нового и Новейшего времени	356
СОДЕРЖАНИЕ	366

Рене Борнер

Византийские толкования VII–XV веков
на Божественную литургию

Редактор *свящ. М. Желтов*

Подписано в печать 19.03.2015. Печать офсетная
Формат 60x90/16. Тираж 1 000 экз.
Заказ 2282.

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в АО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а
E-mail: izdat@pstgu.ru
www.pstgu.ru

Некоммерческое Партнерство
Культурно-просветительский Центр
«Духовная библиотека»
127434, Москва, Дмитровское шоссе, д. 5, оф. 130.

Вы всегда найдете эту книгу
в книжном магазине «Primus versus» по адресу:
Москва, ул. Покровка, 27, стр. 1
Тел.: (495) 223-58-10
primusversus@mail.ru

При участии ООО Агентство печати «Столица»
www.apstolica.ru, e-mail: apstolica@bk.ru

В совершении Божественной литургии, как и в иконопочитании, византийская Церковь проявила свою душу. Однако литургия — это больше, чем совокупность обрядов и формул, завещанных Преданием. Для Византии, наверное, больше, чем для какой-либо другой страны, литургия — это прежде всего жизнь.

Совершение Божественной литургии действительно определяло религиозный облик христианских народов, следующих византийскому обряду, и оно запечатлело в них особую черту, которая отличает эти христианские сообщества от всех других. Эта подчеркнута литургическая духовность породила обширную литературу, памятники которой можно объединить общим заглавием «Толкования на Божественную литургию». Упомянутый жанр остается малоизученным и малоизвестным. Книга, которую мы выносим на суд читателя, имеет цель заполнить этот пробел.

ISBN 978-5-7429-0980-4



9 785742 909804