

Частное богослужение в Русской церкви в XVI и первой половине XVII в. протоиерей Василий Прилуцкий

Введение

Список рукописей и старопечатных книг, использованных для сочинения

Введение

Значительная часть работ по Литургике, вышедших за последнее полу столетие, имеет характер историко-литургических исследований. С тех пор, как лучшими представителями названной науки были признаны важность и безусловная польза применения в ней историко-археологического метода, одни из литургистов направили свои ученые силы на приведение в научную годность богатейшего, веками накапливавшегося литургического материала, другие, пользуясь услугами первых, приступили к самой разработке истории православного богослужения. В настоящее время русская литургическая литература владеет значительным уже количеством работ, как по истории богослужения, в возможно полном его объеме, за известные периоды, так и по истории отдельных богослужебных чинов, за все время существования таковых в церковной практике. Настоящая наша работа также имеет свою задачу: посильное освещение одной из страниц в истории русского богослужебного обряда. Чтобы указать надлежащее место этой работе в литературе по истории православного богослужения и оправдать самый выбор темы для этой работы, мы и считаем небесполезным, хотя кратко, отметить здесь все то, что уже сделано по истории русского богослужения нашими предшественниками.

В истории русского богослужения преимущественное внимание исследователей привлекало и продолжает привлекать время от начала христианства на Руси, до известной Никоновской реформы. И это вполне понятно. Реформа патр. Никона и, как ее прямое следствие, некоторые мероприятия его преемников, в истории русского богослужения

служат той, весьма заметной, гранью, которая разделяет эту историю на два, значительно отличающиеся друг от друга, периода. До Никона в русском богослужении мы подмечаем постоянный процесс движения, постепенное развитие тех богослужебных форм, которые вместе с верою были приняты нами от греческой церкви. В это время усложнялись отдельные службы, появлялись новые чинопоследования, частью сменявшие прежде существовавшие однородные им чины, частью уживавшиеся вместе с своими предшественниками. Общий богослужебный строй за это время также пережил весьма ощутительную перемену. Разумею постепенное вытеснение ктиторских (студийских) типиконов, типиконом, т. н., иерусалимским. Все это, вместе взятое, представляет богатый и весьма интересный материал именно для историка богослужения. Со времени же патриарха Никона и его ближайших преемников, русское богослужение, после произведенной в нем крупной реформы, приняло устойчивый (в известной степени) вид, в каковом и пребывает до наших дней. Если и замечаются в наших богослужебных книгах со времени реформы п. Никона и его преемников какие-либо перемены, то они имеют самый незначительный размер (группировка, напр., возгласов и молитв в чине литургии, видоизменение некоторых ектейрных прошений¹, гл. обр., заключающих в себе поминовение особ царствующего дома, и т. под.). Состояние русского богослужения после никоновской реформы не так, поэтому, интересует историков-литургистов как дониконовские богослужебные обряды и дониконовские богослужебные памятники. – Что же сделано по истории русского богослужения дониконовского времени?

Состояние богослужения в начальный период христианства на Руси нашло для себя исследователя в лице знаменитого нашего церковного историка, академика Голубинского, который в первом томе своей церковной истории отводит этому вопросу значительное место, издав в приложениях к этому тому и некоторые, наиболее важные, литургические памятники². Тому же периоду истории русского богослужения посвящена небольшая, сравнительно, монография преосвященного

Филарета: «Богослужение русской церкви до монгольского периода» (Чтения в Общ. Истории и древ. 1847 г. № 7). Из новейших исследований о первоначальной судьбе русских богослужебных порядков, нужно указать на книгу прот. М. А. Лисицина: «Первоначальный славяно-русский типикон». С.П.Б. 1911 г. Далее, следует назвать имена двух исследователей, взявших на себя задачу представить исторический очерк богослужения русской церкви уже за пять веков христианства на Руси – г. Одинцова, составившего небольшую, сравнительно, книжицу: «Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в.». (С.П.Б. 1881 г.), и проф. А. А. Дмитриевского, подвергнувшего в целом ряде статей под общим заглавием: «Богослужение в русской церкви за первые пять веков». (Правосл. Собесед. 1882–83 г.г.) основательной критике названный труд г. Одинцова, и давшего целый ряд весьма существенных поправок и очень ценных дополнений к этому труду.

XVI век, век подведения итогов³ в области русской государственной и церковной жизни и, в частности, век полного развития нашей церковно-богослужебной практики, благодаря обилию, сохранившихся от того времени, литургических рукописей, и особливому интересу этих последних, является по отношению к общей истории русского богослужения наиболее разработанным. Этот век, в отношении к богослужебной практике, нашел, прежде всего, такого, для себя, исследователя, как проф. А. А. Дмитриевский, который и избрал состояние богослужения за это время предметом своей магистерской диссертации: «Богослужение в русской церкви в XVI в.». (Казань 1884 г.). В этой книге рассматривается весь круг богослужения общественного (суточного, седмичного, месяцесловного и триодного) и значительная область богослужения частного, а именно, чинопоследования таинств. Тому же XVI в. уделил еще раз свое внимание уже упомянутый нами г. Одинцов, взявший на этот раз предметом своей работы (статьи) лишь одни только чинопоследования таинств. (См. в Страннике, за 1880 г. кн. 3–4, 9–10, его статью: «Последование таинств в русской церкви в XVI ст.»). На этой статье г. Одинцова

и прерывается ряд литургических трудов, представляющих историю русского богослужения до XVI в. включительно, в постепенной последовательности.

Т. о., история богослужения в русской церкви доведена у нас до XVI в., включительно. Но богослужебная практика XVI века в этой последовательной истории русского обряда оказывается затронутой не в полном объеме. Здесь осталась неисследованной небольшая, сравнительно, область, а именно, область богослужения частного, выключая последования таинств, или, точнее, отдел второстепенных последований требника. Этот отдел и служит предметом настоящей нашей работы.

Но мы решили при обозрении второстепенных чинопоследований частного богослужения в русской церкви не останавливаться на одном только XVI в., а коснуться и первой половины века XVII, и вот на каком основании. По нашему мнению, временем подведения итогов, по отношению к богослужебному обряду, является не только XVI столетие, но, в большей степени, и вся первая половина века XVII. Как известно, с конца XVI и в начале XVII в., в нашей богослужебной практике произошло весьма знаменательное явление: богослужебные книги, бывшие дотоле только рукописными, с этого времени начали постепенно появляться у нас в печатном виде. По-видимому, с этого момента русское богослужение должно было бы принять раз на всегда, или, хотя бы на более или менее продолжительное время, вполне устойчивый вид; со введением печатных богослужебных книг, должны были бы прекратиться все те явления, которыми неминуемо сопровождалось переписывание богослужебных книг: неустойчивость в составе одноименных книг (одна обнимала большее число последований, другая, одинаковая с первой по своему наименованию, заключала в себе таких последований в гораздо меньшем количестве), разнообразие редакций того или другого чина и, наконец, искажение или, вообще, изменение богослужебного текста, производимое переписчиками, отчасти, намеренно, но чаще – по небрежности или невежеству. На самом деле, ничего подобного не произошло. Печатные

богослужебные книги запечатлели лишь все то, что наблюдается в рукописных, таких же, книгах, предшествовавшего XVI и, отчасти, XVII в. Сравнивая между собою те или иные последования рукописных (XVI в.) и старопечатных богослужебных книг, мы иногда не видим между теми и другими никакого различия. Но этого мало. Как и следовало ожидать, начальный период печатания богослужебных книг был, вместе с тем, и периодом исправления богослужебного текста. А это исправление долгое время у нас не могло, как говорится, наладиться. Это зависело от полного отсутствия каких-либо твердых, вполне определенных принципов, каковые следовало бы положить в основу такого важного дела, как книжное исправление. Отсюда, естественно, происходила постоянная смена справщиков и, вместе с тем, постоянно менялось и воззрение на исправление книг. Все это вело к тому, что неустойчивость богослужебных обрядов, разного рода текстуальные неправильности и неопределенность в составе той или иной богослужебной книги – все это стало присущим и первопечатным русским богослужебным книгам. Т. о., в отношении к богослужению, существенной разницы между XVI и первой половиной XVII в. не замечается. Отсюда, у нас и явилась мысль обозреть состояние частного богослужения в Русской церкви за XVI в. делать при справках с состоянием того же богослужения и за первую половину века XVII, чтобы таким образом действительно подвести итог постепенному процессу развития наших частных служб до времени коренного и, в большинстве случаев, окончательного их исправления при патриархе Никоне. В таком случае, конечной гранью нашего исследования должна явиться Никоновская реформа книги частного богослужения, т.е. Требника, каковая реформа была закончена Никоновскими справщиками к 1658 году. В этом году вышел из печати новоисправленный Требник, заключающий в своем составе чинопоследования частного богослужения в том виде, в каком (за весьма редкими исключениями) эти чинопоследования печатаются и в современном, т. н., Большом Требнике.

Прямой своей задачей мы ставили себе обозрение чинопоследований частного богослужения в XVI и первой половине XVII в. в северорусской церкви. Но по нижеследующим соображениям мы сочли необходимым коснуться состояния тех чинов и в церкви западно-русской. Справляясь с историей книжного исправления при п. Никоне, мы замечаем сильное влияние на новоисправленные книги со стороны южнорусских печатных богослужебных книг⁴. С южно-русской практикой справлялись и после патриарха Никона его преемники, продолжавшие задуманное Никоном дело книжного исправления⁵. Раз так, т. е., раз замечается влияние южно-русской богослужебной практики на практику церкви Московской при п. Никоне, то естественно спросить, не было ли такого же влияния и ранее патриарха Никона, по крайней мере, со введения на юге России типографий, во множестве выпускавших богослужебные книги, которые, без сомнения, заносились и в Москву, и в другие местности северо-восточной Руси. Предположение о возможности такого явления и побудило нас коснуться в настоящей работе состояния частного богослужения за взятое нами время и в церкви южно-русской. К сожалению, мы не располагали таким же богатством южно-русского рукописного материала, как это можно сказать по отношению к памятникам северно-русским. Все свое внимание, поэтому, мы сосредоточили, на печатных южнорусских требниках, а из них – на таких, которые имели на юге России особое значение и самое широкое распространение, каковыми являются: Стрятинский требник 1606 г., Львовский – 1645 г. и Киевский 1646 г., изданный м. Петром Могилой. В потребных случаях нами привлеклись и другие южно-русские издания требника, а также некоторые рукописи, правда, сравнительно немногие.

Ранее, мы сказали, что история богослужения в русской церкви разными авторами доведена до XVI в. включительно, за вычетом лишь отдела о второстепенных наследованиях частного богослужения. Но мы имели, при этом, ввиду лишь историческую последовательность, с одной стороны, а с другой – весь состав богослужения, полный объем его. Что же касается

отдельных служб и состояния их за тот или иной отдельный период времени, то в этом отношении, русская литургическая литература владеет целым рядом ученых монографий. Из них мы назовем здесь лишь те, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме.

Исследователи, не задававшиеся целью писать истории русского богослужения, сосредоточивали свое внимание или на таких отдельных службах, которые теперь уже вышли из употребления, или же брали предметом своего исследования такие чинопоследования, которые до Никоновской реформы существовали в совершенно ином виде чем тот, в каком мы их видим в послениконовских богослужебных книгах.

Задачи рассмотреть, описать и, насколько то возможно, объяснить некоторые, вышедшие из употребления, но существовавшие в наших старопечатных книгах церковные службы, взял на себя, между прочим, известный литургист, протоиерей К. Т. Никольский, написавший довольно обширное сочинение: «О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах» (СПБ. 1885 г.). Аналогичную задачу, но только по отношению к богослужебным рукописям Соловецкой библиотеки, взял на себя проф. Н. Ф. Красносельцев, автор небольшой книжицы: «К истории православного богослужения. По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки» (Казань, 1889 г.). Кроме того, проф. Красносельцев написал обширную рецензию на указанную сейчас книгу протоиер. Никольского, и в этой своей рецензии, дает массу новых сведений, касающихся также, вышедших из употребления, древнерусских служб⁶. Такие интересные чины, тоже теперь оставленные, как чины пещного действа, шествия на ослати, помимо того, что рассмотрены в названных трудах прот. Никольского и проф. Красносельцева, были предметом и специальных монографий.

Значительная часть чинов, вышедших теперь из употребления и уже обследованных учеными, относится к взятому нами отделу богослужения, т. е., к области богослужения частного. И, так как, эти службы дошли до нас или

по старопечатным книгам, или по рукописям, чаще всего – века XVI, то естественно, что часть предпринятой нами на себя работы оказывается уже выполненной другими. Все это нами, конечно, принято во внимание и отразилось на объеме, как всей нашей работы, так и отдельных ее частей. Исходя из соображения, что для литургической науки (как, впрочем, и для всякой другой) гораздо большее значение имеет разработка вопросов, еще совершенно не обследованных, мы главное свое внимание сосредоточили на таких чинопоследованиях частного богослужения XVI и первой половины XVII в., которые еще никем не затрагивались. Из чинов же, уже бывших предметом научных работ, мы старались выбирать лишь такие, о которых имели сказать что-либо новое. И только в весьма редких случаях мы вводили в свое исследование и такие чинопоследования, которые уже были предметом научных изысканий, предшествующих нам, авторов, и о которых (чинопоследованиях) мы не могли сказать чего-либо, доселе неизвестного. Это объясняется тем, что такие чинопоследования очень близко примыкают к тем или иным чином, уже введенным, по указанным выше мотивам, в наше исследование. В некоторых случаях, приступая к чинопоследованиям последней категории, мы делаем соответствующие объяснения, или же оговорки.

Итак, главнейшую нашу задачу составляло исследование тех чинопоследований частного богослужения в Русской церкви в XVI и первой половине XVII в., которые еще не бывали предметом научных изысканий других авторов, о других же чинопоследованиях мы будем говорить по мере, представляющейся нам, изъясненной выше, надобности. Это касается, собственно, объема нашей работы. Определим теперь характер ее.

Приступая к тому или иному чину, мы, прежде всего, старались представить в возможно полном виде состояние этого чина по памятникам взятого нами периода времени. Для этой цели, однако, мы не всегда прибегаем к последовательному описанию совершения того или иного чина в XVI и первой половине XVII в. В тех случаях, когда взятый

нами тот или иной древнерусский чин очень близок по своему составу к однородному современному чину, мы ограничиваемся указанием одних лишь отличий первого, по сравнению со вторым.

Вторая наша задача сводилась к объяснению замеченных нами особенностей древнерусской практики, по сравнению с современной. В этом случае, мы шли по тому верному и надежному пути, который уже давно принят лучшими исследователями исторической судьбы русского богослужения и – в числе первых – нашим наставником и руководителем, проф. А. А. Дмитриевским. Этот путь – сличение нашей древнерусской богослужебной практики с практикой церкви греческой и соседних нам юго-славянских церквей. И это вполне понятно. Русская церковь в древнее время, старалась во всем следовать за своею матерью по вере – церковью греческой. В отношении же к богослужебным чинам, это влияние одной церкви на другую сказывалось даже сильнее, чем где-либо. Получивши из Греции довольно развитый богослужебный строй, русская церковь старалась сохранять его в полной неприкосновенности. Но, если в греческой церкви происходили в этом строе какие-либо изменения, добавления и проч., то все это передавалась и к нам на Русь. При этой передаче греческих богослужебных порядков в русскую церковь, очень часто посредствующей инстанцией служили, родственные нам по языку, югославянские церкви. Вот почему, при объяснении особенностей древнерусской практики, помимо греческих памятников, мы, насколько это было для нас возможным, привлекали и богослужебные памятники юго- славянских земель.

Распределение, затрагиваемых нами, чинопоследований частного богослужения, сделано по такому плану: I. Чинопоследования, относящиеся к закладке и обновлению храма, с чинами и молитвами на освящение различных церковных принадлежностей; II. Чин мироварения и мироосвящения; III. Чины водоосвящения, со всеми, относящимися сюда, последованиями; IV. Чины пострижения в монашество; V. Чины – на исход души, погребений и поминовения усопших; VI. Молитвы и молебные пения на

случай общественных богомолений; и VII. Молитвы «на различные потребности». В приложении помещаем один, очень интересный список южно-русского чина великого освящения храмов XVII в., грамоту церкви новоосвященной, заимствованную нами из рукописного архиерейского южно-русского требника, и несколько молитв врачевальных.

О главнейших пособиях, использованных нами при составлении настоящей работы, нами было уже сказано, второстепенные будут указаны в своем месте, а теперь считаем необходимым сделать свод источников, на основе которых зиждется наша работа.

Список рукописей и старопечатных книг, использованных для сочинения

а) рукописи:

а) Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки № 268, (по Описанию Горского и Невоструева, – № 376⁷). № 310 (377), № 893 (378), № 308 (379); библиотеки

Чудова Монастыря (ныне часть Синодальной) № 54. – XVI в.

б) Московской Типографской библиотеки (библиотеки Синодальной Типографии): №№ 214, 215, 216 (по рукописному каталогу). – XVI в.

в) Московского Румянцевского музея: из собрания Ундольского, № 35, 58, 62, 63, 75.

г) Хлудовской библиотеки (при Николаевском Единоверческом монастыре, в Москве) № 119 (XVI в.) и № 120 (XVII в.).

д) Библиотеки Троице-Сергиевой Лавры: №№: 226 (XVI в., Служебник с Требником), 232 (то же); 233 (то же), 235 (то же), 236 (то же), 237 (XVII в.); одни требники № 272 XVI–XVII в.) и № 298 (XVII в.).

е) Библиотеки Московской духовной Академии: № 79 (Требник XVI в.).

ж) Библиотеки Волоколамского монастыря (хранится при Моск. дух. Академии): № 333 (Требник XVI в.), № 671 (Служебник XVI в.).

з) Императорской Публичной библиотеки: Q. I. № 235 (Требник XVII в.), № 51 (Требник 1638 г.), № 1 (Требник XVI в.), № 294 (то же), № 529 (то же).

и) Библиотеки Академии наук – Требник XVI в. – № 16, 15. 1

к) Софийской библиотеки (при Спб.-ской духовной Академии): № 570 (служ. вместе с требником XV–XVI в.), № 574 (то же), № 575 (то же), № 576 (XVI в.), № 831, № 833 (XVI в.); № 1049, № 1050, № 1052, № 1053, № 1060, № 1061, № 1062, № 1063, № 1064, № 1065, № 1066, № 1067, № 1063, № 1069; № 1070, № 1071, № 1071, (XVI и начало XVII в., служебники и требники), № 1072, № 1073, № 1079; № 1090 (Требники XVII в.)

л) Библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря (при той же Академии): № ⁵⁷¹/772 (XVI в.); № ⁵²⁰/777 (XVII в.); № ⁵²²/579 (начала XVI в.), № ⁵²⁴/781 (XVI в.), № ⁵²⁵/782 (XVII в.); № ⁵²⁷/784 (второй половины XVI в.); № ⁵²⁸/785 (XVI в.), ⁵³⁰/787 (XVI в.) – Требники; № ⁵³²/789 (XVI в.) – Богослуж. Сборник; № ⁵³³/790 (XVI в.) – Требник.

м) Архива Св. Синода: № 864 (XVI в.), № 865 (то же), № 867 (то же), и № 868 (XVII в.) – Требники и Служебники.

н) Библиотеки Киевской духовной Академии – рукоп. требн. (конца XVI в.) Аа 193.

о) Библиотеки Киево-Софийского Собора: № 76 (по Описанию рукописей этой библиотеки, составл. проф. Н. И. Петровым, № 64) – Архиерейский чиновник XVII в.; № 77 (65) – то же; № 648 (68) – «Устав и Чин, певаемый на освящение новосозданной церкви», XVII в.; № 649 (72) – «Книга чин сочинения и освящения святого мира», XVII в.; № 637 (96) – Требник – XVI в.

п) Соловецкой библиотеки⁸ (хран. при Казанской духовной Академии):

Служебники XVI и XVII в.; № 1020 (708), № 1015 (709), № 1021 (710), № 1101(711), № 1023 (712), № 1029 (713);

Требники XVI и XVII в.: № 1085 (725) – 1099 (726), № 1092 (727), № 1088 (728), № 1093 (729), № 1105 (730), № 1091 (731); № 1090 (732), № 1104 (733), № 1089 (734); № 1109 (735), № 1110 (738).

Греческих рукописей разных веков мы здесь не перечисляем, так как это было бы равносильно переписке оглавления из второго тома «Описания литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока». – Ευχολόγiα, Киев 1901 г.–проф. А. А. Дмитриевского, с каковою книгою мы не расставались ни на час при составлении настоящей работы. Кроме книги проф. Дмитриевского, сведения о чинопоследованиях частного богослужения по греческим евхологиям мы почерпали из Ευχολόγιον'a Гоара, edit Venet. an. 1730, и из Ἀρχιερατικόν'a Габерта, edit. Paris, 1643 an. О современном состоянии частного богослужения в греческой церкви мы судили по новейшему греческому евхологию: Ευχολόγιον τό Μέγα. Ἐν Ἀθήναις, 1902.

Из югославянских памятников нами использованы: Сербск. рукоп. требн. Синод. библ. № 324 (373), № 307 (373); юго-слав. требник Севастьяновского собрания, Румянцевского музея, № 1449; требник юго-славянский Хиландарской библиотеки, № 158⁹; юго-слав. требник собрания Гильфердинга (Импер. Публичной библ.) № 21; такой же требник XVI в. из Сарафовского собрания той же библиотеки, Q. I, № 1181. Помимо богослужебных книг, в собственном смысле, мы не пренебрегали и различными рукописными сборниками, из которых заимствуем, как целые чинопоследования, так и некоторые отдельные молитвы на разные случаи.

б) Старопечатные Московские издания служебника и требника: 1) служебники – Москва 1602, 1616, 1620 г. 2) Потребники – м. 1623¹⁰, 1625, 1633, 1636, 1639 г., (Потребники этого года – мирской и Иноческий), 1642 г. (Требник Малый); требник 1467 г. (Василия Бурцева) и Большой требник 1651 г. В то же время мы всегда имели в виду и новоиспрапленный Никоновский требник 1658 г.

в) Южно-русские издания Требника: Стрятинский, 1606 г.: Острожский 1606 г.; Виленские – 1618, 1624, 1644; Долгопольский – 1635 г.; Львовский – 1645 г., Киевский 1652 г., Киевский, м. Петра Могилы, 1646 г.

Иногда нам представлялась надобность справляться с состоянием частного богослужения и в церкви Римской. В таком

случае, мы пользовались двумя богослуж. книгами римско-католической церкви: Pontificale Romanum, summorum pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII. Roma, 1908; и Rituale Romanum Pauli V ... et a Benedicto XIV; Roma 1895.

Глава первая. Чинопоследования, относящиеся к закладке и освящению храмов

I. Чин, бываемый основанию церкви и потчение креста.

В древней Руси, как и теперь, к построению храма приступали не иначе, как с ведома и разрешения епархиальной власти. Желавшие построить церковь, обращались обычно к епископу с челобитной, прося его благословить *«на новый храм лес ронити и храм воздвигнути»*. Архиерей выдавал, в таком случае, особую грамоту на строение церкви»¹¹.

Самый акт закладки храма в древней Руси сопровождался особыми молитвословиями и обрядами. До самого конца XV и начала XVI в. в рукописных требниках и служебниках мы встречаемся лишь с отдельными молитвами *“на основание церкви и потчение кресту»*, иногда, с весьма краткими указаниями на те или иные обрядовые действия¹². И только с XVI в., взамен указанных молитв, наши рукописные требники дают место особым *чинам* на рассматриваемый случай церковной практики¹³. Отсюда, можно признать XVI век временем постепенной замены отдельных молитв *«на основание храма»*, развившимися на основе этих молитв особыми чинопоследованиями на тот же случай. Так было в нашей русской церкви, и в этом отношении, ее практика согласовалась с практикой церкви греческой, ибо и в последней указанная замена отдельных молитв целыми чинопоследованиями совершалась, насколько позволяют судить об этом греческие богослужебные памятники¹⁴, за тот же, приблизительно, период времени – с XV по XVI в. в.

Так как XVI в. является, как сказано, временем постепенной обработки *«чина основания храма»*, то, естественно, что в богослужебных памятниках этого времени, рассматриваемый чин отличается неустойчивостью и разнообразием в своих деталях. В общем же, совершение закладки церкви на основании рукописных памятников XVI в.¹⁵ можно представлять в следующем виде.

Пришедши на место закладки храма, священник облачался в малое облачение (*«в патрахель и фелонь»*), и возгласом

«Благословен Бог наш» полагал начало чинопоследованию. В то время, как чтец читал обычные начальные молитвословия и по *«Отче наш»* – псалом 83, священник *«кадил место церковное на четыре страны»*, брал, затем, три камня, полагал их на месте будущего престола¹⁶, и среди этих камней водружал деревянный крест – *«и потычет крест деревян»*¹⁷. По окончании 83 псалма, певцы пели тропарь святому храму¹⁸. Вслед за этим пением, священник читал молитву *«Основание Церкви»* – *«Господи, Боже наш, восхотевый на сем камне создатися Тебе церкви»*. Эта молитва прочитывалась на четырех местах: на месте будущего престола, на месте западных дверей будущего храма, и на южной и северной его сторонах. По прочтении молитвы, в тех же самых местах священник делал удары секирою с произнесением слов: *«во имя Отца и Сына и Святого Духа, основывается церковь в честь и славу имярек»* (назывались «имя и титул» святого или события, в честь коего строился храм). Следовало, затем, чтение второй молитвы: *«Господи Боже наш, иже Свою святую кровь положи основание святей Своей церкви»*. Некоторые памятники к указанным двум молитвам добавляют еще и третью: *«На всяком месте владычества Твоего, хвалим Тя, Господи»*¹⁹. К числу молитв *«на основание*

церкви и потчение кресту» следует отнести и еще, встречающуюся в некоторых рукописных требниках, молитву: *«Господи, Боже Вседержителю, прообразивый палицею Моисеевою честного и животворящего креста образ»*. Эта молитва находится по рукописным требникам иногда и в ряду молитв *«на разныя потребы»* с надписанием: *«молитва на водружение креста»*, – *«на водружение креста на церковь или инде»*²⁰. Последнему назначению данной молитвы вполне соответствует и содержание ее: в ней, в общих выражениях, испрашивается освящение всякого места, на коем имеет быть водружен крест.

Все перечисленные молитвы *«на основание церкви»*, за исключением предпоследней, имеют для себя греческие оригиналы; из греческой же богослужебной практики

заимствованы и обряды, предшествовавшие и сопровождавшие чтение указанных молитв²¹.

Со введением у нас книгопечатания, и с распространением печатных требников, в первой половине XVII в., рассматриваемое чинопоследование, во-первых, получило более широкую литургическую обработку, а, во-вторых, большую устойчивость и однообразие. Последнее подтверждается тем, что во всех известных нам старопечатных требниках первой половины XVII в., *«Чин, бываемый основанию церкви и потчение креста»* – один и тот же по своему составу и по содержанию, входящих в него, молитв и песнопений²².

Сравнительно с рукописными памятниками XVI в., чин основания храма по старопечатным требникам имеет следующие особенности. Здесь этот чин предваряется указаниями о различии в обрядах и действиях при закладке каменных и деревянных храмов. Так, при построении каменной церкви, по смыслу этих указаний, требовалось прежде самого торжества закладки, ископать ров, *«якоже быти основанию»* и приготовить камни. Если же предполагалась постройка деревянной церкви, то ее план обозначался бревнами, для чего предписывалось *«обложить по берну в стену церкви»*. Эта, чисто техническая, разница в приемах закладки каменных и деревянных храмов, обуславливала, как увидим ниже, и различие обрядовых действий при совершении самого чина закладки этих церквей.

Совершителем *«чина основания храмов»* старопечатные требники называют уже святителя или же *«первоначальнейшаго священника от великия соборныя церкви»*.

Самое чинопоследование в рассматриваемых памятниках построено по типу молебного пения того времени. Покадив *«место церковное на четыре страны»*, положив три камня на месте, *«идеже быти святому престолу»*, и водрузивши между этих камней деревянный крест, покадив, затем, *«крестообразно спасенного креста образ»*, священник, возгласом *«Благословен Бог наш»*, полагал начало молебну в честь того святого, которому посвящался строящийся храм. После молебна, совершитель чинопоследования читал первую из,

вышеназванных нами, молитв «на основание церкви» – *«Господи Боже наш, восхотевый на сем камне...»*, и производил те же удары секирой, что предписывались и рукописными требниками XVI в. Только относительно закладки каменных храмов старопечатные требники добавляют, что в этих случаях, вместо ударов секирой, священник должен был ударять на углах будущего здания (по нарочито положенным камням) «оскордом». За этими действиями следовало чтение еще двух молитв: *«Господи Боже наш, иже Свою святую кровь»* (вторая молитва рассматриваемого чина по рукописным требникам XVI в.) и – *«Господи Боже наш, очищая скверну человеком»*²³. По прочтении указанных молитв, следовал обычный отпуст, после коего, совершитель чинопоследования *«кропил храм на все четыре страны»*, благословлял создателя, делателей и народ крестом, кропил и их св. водою, и повелевал *«делателем созидати»*.

Вслед за изложением рассмотренного чина, в той же (по счету первой) главе, старопечатные требники помещают еще одну молитву *«над святою трапезою»*: *«Хвалим Тя, Господи Боже сил, Спасителю наш»*. Ни приведенное надписание этой молитвы, ни содержание ее, равно, как и положение в старопечатных требниках, не дают возможности сказать что-либо определенное о времени и месте ее чтения. И только то обстоятельство, что та же самая молитва помещается в тех же старопечатных требниках, несколько ниже, а именно, в *«чине о поколебавшейся святой трапезе»*²⁴, а также, одно выражение этой молитвы: *«сподобил еси и нас грешных и недостойных раб Твоих прострети руки наша на святую Твою трапезу, на поставление твердое, и на утверждение на службу Тебе, единому Царю и Богу»* – говорят, по-видимому, за то, что означенная молитва прочитывалась в то время, когда мастера приступали к сооружению престола в новостроящейся церкви. Не дают никаких разъяснений относительно этой молитвы и памятники церкви греческой, так как в последних, рассматриваемая молитва помещается лишь в чине о поколебавшейся св. трапезе²⁵.

Отмеченная по рукописным требникам молитва ставропигии: *«Господи Боже Вседержителю, прообразивый палицею Моисеевою»*, в старопечатных требниках всегда помещается после чина основания храма и носит уже определенное надписание, указывающее на время и обстоятельства ее чтения: *«молитва на поставление креста на церковь»*²⁶.

Хотя нам и не удалось найти в памятниках греческой богослужебной практики полного оригинала для чина основания храмов, изложенного в наших старопечатных требниках, тем не менее, в своих общих чертах, а главное, в отношении к отдельным молитвам, этот чин не представляет каких-либо крупных разногласий с известными нам греческими Чинами основания храмов. В силу этого, можно полагать, что в разработке рассматриваемого чинопоследования, наша русская церковь всегда руководствовалась практикой греческой церкви²⁷.

В целях объяснения состояния чина на основание храма в современных богослужебных книгах, не безынтересно сделать несколько справок в отношении к данному чинопоследованию с требниками *юго-западной православной церкви*.

В нашей современной богослужебной практике существуют, собственно, два, довольно различные по своей конструкции, чин на основание храма. Один изложен в, т. н., Большом Требнике²⁸, другой – находится во II-й части нашего малого требника²⁹ или в, т. н., дополнительном киевском требнике³⁰. Первое чинопоследование, отличающееся своей простотой и краткостью, всего ближе подходит к *«Чину основания церкви»* наших рукописных требников XVI в. и взято из греческих печатных венецианских евхологиев XVII в.³¹ Происхождение другого современного чина основания храма может быть установлено лишь при знакомстве с богослужебной практикой первой половины XVII в. церкви юго-западной. Насколько позволяют судить некоторые из южнорусских печатных требников первой половины XVII в, в юго-западной церкви, вплоть до издания требника Петра Могилы 1646 г., не было особого чина основания церкви. Малые требники южнорусской

печати указывают на этот случай лишь отдельную молитву: *«Господи Боже наш, изволивый на сем месте создати церковь Свою»*³², т. е., ту же самую, что и в наших Северорусских рукописных и старопечатных требниках. В евхологионе Петра Могилы мы впервые встречаемся с очень сложным и обширным *«чином, бываемым на основание церкви и потчение креста»*³³. Этот чин Могилинского требника и вошел сначала в Киевский дополнительный требник, а отсюда был перепечатан во II-ю часть, т. н., малого требника московской синодальной типографией. Излагать содержание этого Могилинского чина нам не представляется, поэтому, нужным³⁴.

Под влиянием каких источников был составлен Могилинский чин основания церкви? Оригинал для этого чина ни в греческих, ни в древних славяно-русских требниках не встречается. Остается, следовательно, допустить, что этот чин образовался в церкви южнорусской и впервые появился на страницах Могилинского требника. Но при составлении этого чина, автор, без сомнения, пользовался, как греческими, так и славяно-русскими чинами *«основания церкви и потчения кресту»*. Прежде всего, в Могилинском чине взяты из греческих или славяно-русских источников некоторые молитвы. Таковы: молитва на освящение воды: *«Боже великий и великоименный»*³⁵, молитва на водружение креста: *«Господи Боже Вседержителю, прообразивый жезлом Моисеевым честный и животворящий крест»*³⁶, и две заключительные молитвы: *«Господи Боже наш, изволивый на сем камне»* и *«Хвалим Тя, Боже сил, Спасителю наш»*³⁷. Из тех же греческих славяно-русских источников заимствован обряд крестоводружения. Однако, на основании греческой и русской богослужебной практики, весь состав Могилинского Чина основания храма объяснен быть не может. Как мы уже знаем, главное обрядовое действие при закладке храма, по греческим и славяно-русским требникам, заключалось в водружении креста на месте алтаря сооружаемого храма. В Могилинском чине, кроме этого обряда, мы видим обряд благословения, освящения и положения *первого камня*³⁸. Камни (но не один, а три) употреблялись при закладке церкви и на востоке, и в

Московской Руси, но там над ними не читалось никаких молитв, они *не освящались*, а употреблялись для того, чтобы между ними водрузить крест. Откуда же, в таком случае, Могилинский требник заимствовал обряд положения первого камня и обряд его освящения? Остается предположить, что, в данном случае, Могилинский чин не остался без влияния со стороны латинского ритуала, где, действительно, при закладке церкви, первенствующее значение отводится обряду освящения и положения первого камня, от чего и самый чин носит такое надписание: *Ritus benedicendi et imponendi primarium lapidem pro ecclesia aedificanda*³⁹. Если мы сопоставим между собою в некоторых пунктах Могилинский Чин основания церкви и латинский *ritus benedicendi et imponendi primarium lapidem*, то заметим между ними сходство, и наше предположение о влиянии последнего на первый получит для себя фактическое подтверждение.

И тот, и другой чины начинаются указаниями, что основать церковь без епископа или посланного от него пресвитера, никто не может⁴⁰. В числе нужных для закладки храма вещей и тот, и другой чины, кроме деревянного креста (в чем они согласны с греческой практикой), предписывают готовить «камень *един четверугольный*» (*lapis... qui debet esse quadratus et angularis*). В дальнейшем, точки соприкосновения между Могилинским и латинским чинами основания церкви обнаруживаются в тех молитвах и песнопениях, которые относятся к освящению и благословению этого первого камня. Перед положением камня, по Могилинскому чину, читается молитва, очень напоминающая собою, положенную на тот же случай, молитву латинского чина. Вот тексты этих молитв:

По Могилинскому требнику.

Господи Иисусе Христе Сыне Бога живаго, истинный Боже, сияние и образ безначального Отца, и животе вечный; краеугольный сый камень, от Пречистыя Девическия горы, без рук мужескаго семене, отсеченный, и не позиблемое Своея Церкви основание, иже, изливанием честных твоих Кровей Свою Церковь основал еси, Смертию же воздвигл, Воскресением свершил, Вознесением благословил, сшествием

же Святаго ти Духа освятил и расширил ю еси: тебе ныне смиренно молим, послѣ благодать Святаго Твоего Духа, и благослови положение камени сего, и все основание начинающагося здания в славу Пречистаго ти Имени (поминается во имя храма). И ты иже еси Альфа и Омега, начало и конец, в нем же Начале Отец искони всяческая созда, буди начало, умножение, и свершение делу сему: Ктиторов же и делателей благослови, и делу рук их поспеши, и вся потребования к сооружению и свершению Храма сего Твоим Божественным промыслом изобильно умножи, яко да свершен храм быв Твоя славы, прославится в нем Твое Пресвятое и великое имя с Отцем, и Пресвятым Духом, благословено сущее всегда, и ныне, и присно... (Требн. Петра М. ч. II стр. 61–62).

По латинскому ритуалу.

Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, qui es verus omnipotens Deus, splendor, et imago aeterni Patris, et vita aeterna: qui es lapis angularis de monte sine manibus abscissus, et immutabile fundamentum: hunc lapidem collocandum in tuo nomine confirma;

et tu, qui es principium et finis, in quo principio Deus Pater ab initio cuncta creavit, sis, quaesumus, principium et incrementum, et consummatio ipsius operis, quod detret ad laudem et gloriam tui nominis inchoari. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas Deus, per omnia saecula saeculorum. (Rituale Rom. pag. 277–278).

После этой молитвы, как в требнике П. Могилы, так и в латинском Rituale положено окропление камня св. водой. По положению камня и возлиянии на него елея, по Могилинскому требнику положена стихира 6 гл. «Возстав Иаков заутра», которая также, до некоторой степени, сходствует со стихом антифонов, которые поют по положению камня по латинскому Ритуалу: «Mane surgens Iacob» ... Приводим параллельно и этот стих:

По Требнику П. Могилы:

Возстав Иаков заутра, и взят камень его же бе положив в возглавие себе, и постави его столп, и возлия елей верху его, и рече: Яко есть Господь на месте сем, аз же не ведех:

страшно есть место сие, несть, сие, но дом Божий и сия суть врата небесная. (стр. 63).

По латинскому Ритуалу:

Mane surgens Iacob, erigebat lapidem in titulum: fundens oleum desuper, votum vovit Domino: Vere locus iste sanctus est, et ego nescielam. Конец этого стиха: O, quam metuendus est locus iste! Vere non est hic aliud, nisi domus Dei, et porta coeli, служим антифоном к следующим за этим стихом псалмам. (Pag. 278, 280).

Окропление основания храма с обхождением его совершается по требнику П. Могилы, при пении тех же 86 и 126 псалмов, что и в латинском Rituale. Читаемая на северной стороне молитва: «Господи Боже наш, север, и море, и всяческая создавый, его же небо и земля вместити не может, на земли храм Себе имети, и к всегдашнему хвалению пресвятого имени Твоего изволяеши», по своему началу напоминают одну молитву из латинского чина: «*Domine Deus, qui licet cocio et terra non capiaris, domum tamen dignaris habere in terris, ubi nomen tuum jugiter invocetur*»...⁴¹

Приведенные параллели, кажется, достаточны для того, чтобы согласиться с нашим положением, что на составителя Могиллинского чина основания церкви оказывал некоторое влияние и латинский требник; кое-что, несколько, конечно, не противоречащее духу православной церкви, отсюда позаимствовано в могилинский чин. Но, в общем, чин основания храма, заключающийся в требнике Петра Могилы, разработан довольно самостоятельно, и своей торжественностью и стройностью обличает в его авторе-составителе высокую степень литургического творческого таланта.

Как было уже сказано, теперь мы имеем две различные редакции «чина основания церкви»: одна – в Большом Требнике⁴², другая – во II части Требника Малого⁴³. Первая редакция ближе всего подходит к «чину основания церкви и потчения кресту» наших старых московских требников. Вторая редакция, совершенно отличная от первой, взята, как мы сказали, почти без изменений, из требника Петра Могилы. Естественнее всего, было бы уничтожить эту двойственность и

оставить для употребления какую-либо одну редакцию, хотя бы, вторую, как наиболее сложную и отличающуюся торжественностью своих обрядов.

II. Закладка нового храма на месте старого, без нарушения св. престола последнего.

В русской богослужебной практике рассматриваемого времени были и такие случаи, когда строился новый храм на месте разобранного старого, без нарушения престола последнего. В таких случаях, чин основания храма совершался в несколько измененном виде. Так, известная молитва: *«Господи Боже наш, восхотевый на сем камене создатися Тебе церкви»* читалась уже не четыре раза, а только дважды: перед святой трапезою и посреди церкви. Но оставлять в неприкосновенности престол разрушенной церкви, можно было в том только случае, если этот престол был еще прочен и *не сдвигался* со своего места; *«аще же трапеза будет зыблющися»*, то в этом случае, ее нужно было разобрать *«руками иереовыми»*, отнести куда-либо в *«устранный»* чистое место, или в алтарь другой церкви, и, если материал ее был пригоден, то можно было пользоваться им при устройстве престола в новом храме⁴⁴.

III. Устав о ставропигии

Как в древних, так и в современных нам чинах основания храмов, одним из видимых ритуальных действий, является акт водружения креста на месте будущего престола в строящемся храме, или, по греческой терминологии, акт *ставропигии* (*σταυροπηνία*). Но этот же термин прилагался к такому обрядовому действию, которое служило символом особых церковно-юридических отношений. Ставропигией назывался акт водружения, присылаемого патриархом, креста в той церкви или обители, которая вступала в непосредственное ведение самого патриарха. Отсюда, такие церкви и обители получали название патриарших, или *ставропигиальных*. В этом случае, крестоводружение совершалось по особому уставу, или Чину. Записи таких «уставов о ставропигии» нам приходилось встречать и в некоторых рукописных требниках рассматриваемого периода. Вот один из таких «указов о ставропигии патриаршеской»: *«Ставропигии бывает сице: возносится к патриарху о создании храма и бывает грамота повелительная ко экзарху его или к некоему от архиереев, еже основатися, освятитися и храму совершитися на ставропигии патриаршеском. Повелевает же быти кресту древяну, на нем же пишут патриаршеские писцы на единой стране сице: освящен (т. е. храм) во имя святого, имярек, в богоспасаемом граде, во епархии, имярек, по своей его воли, имярек, святейшого патриарха. На другой же стране сице: при царствовании благочестивейших царей наших, имярек, в лето... месяца...»*. Этот крест, как видно из приводимого «указа», посылался в предназначенный к непосредственной зависимости от патриарха храм, где и водружался «созади святыя трапезы, благоукрашену сущу некоему горе возвышаемому созданию, ров⁴⁵ имущему, или каменем, или железом, или медию, якоже водится в велицей церкви»⁴⁶. Поскольку у нас существовали (и существуют) ставропигиальные храмы и монастыри, можно думать, что в период патриаршества, указанные «уставы» имели у нас

практическое применение. Перенесены эти «уставы» к нам из греческих богослужебных памятников⁴⁷.

IV. Чинопоследование освящения храмов

По действующим установлениям Православной церкви, основанным на соборных определениях⁴⁸, освящение храма должно быть совершаемо архиереем⁴⁹. Но, если самому архиерею, по той или иной благословной вине, нельзя прибыть на освящение церкви, то, в таком случае, в эту церковь посылается, освященный епископом, антиминос, который и полагается, при особом последовании, кем-либо из старейших иереев, с благословения епископа, в новосозданном храме. Сообразно этому, в современных богослужебных книгах содержатся следующие чинопоследования освящения храмов: *«Чин освящения храму, от Архиерея, творимого»*⁵⁰, *«Возследование, како освящати антимины архиерею»*⁵¹ и *«Последование, како освященный антиминос положить в новозданном храме, данный от Архиерея Архимандриту, или Игумену, или Протопресвитеру, или Пресвитеру, избранну на сие и искусну»*⁵². Первое чинопоследование и есть чин полного, или великого, освящения храма, совершаемый только архиереем, второе – включает в себе почти те же священные обряды и молитвы, что и первое, и совершается епископом только над антиминосами; третье последование значительно отличается от первых двух. Как приспособленное для совершения его пресвитером, это последование почти не имеет в своем составе совершительных молитв, положенных для чтения при освящении храма архиереем⁵³. В иерейском последовании освящения храмов, указываются лишь обрядовые действия, касающиеся устройства (установления), омовений и облачения престола, но, при совершении этих действий, не положено никаких молитв, а лишь только поются избранные на этот случай псалмы⁵⁴. Таким образом, в современной практике, между чинопоследованиями архиерейского и иерейского освящения храмов, существует строгое разграничение, и, по своему составу, эти последования значительно разнятся друг от друга.

Обращаясь теперь к богослужебной практике русской церкви в XVI и первой половине XVII в., мы, в отношении к последованию освящения храмов, прежде всего, должны отметить, что, указанного сейчас *строгого* разграничения между архиерейским и иерейским чинами освящения церкви в это время, у нас еще не наблюдалось. Правда, в богослужебных памятниках этого времени мы встречаем, также, два чина освящения церквей: *«Чин, бываемый на освящение церкви и на водружение еже в ней святыя трапезы»*, который вполне соответствует современному чинопоследованию архиерейского освящения храмов, и *«чин освящения церкви малого священия, понеж антиминос освящен есть и свершен от святителя»*, каковой чин, по-видимому, должен соответствовать современному вышеуказанному *«Последованию, како освященный антиминос положить в новозданном храме»*. Но, как увидим при дальнейшем описании этих двух чинов, чин «малого» освящения церкви имел незначительные отличия от первого чина, который мы называли чином великого освящения храмов, и, что всего важнее, при совершении малого освящения храма, священник читал почти все те молитвы, которые читались и при совершении освящения храма архиереем. Кроме того, как видно из тех же богослужебных памятников, *«чин малого освящения церкви, понеже антиминос освящен и свершен великим освящением»* совершался одинаково, как лицом с пресвитерским саном, так и епископом; последним – этот чин совершался в том случае, когда был налицо, уже ранее освященный, антиминос. Такое положение в древнерусской богослужебной практике чинов освящения храмов, вызвало, как увидим ниже, во второй половине XVII в. особые определения русской церковной власти, установившие тот порядок, относительно совершения освящения церквей архиереями и иереями, каковой держится у нас и доселе.

При обозрении чинов освящения храма, взятого нами времени, мы будем держаться такого порядка: сначала изложим *«Чин освящения храма и на водружение еже в нем святыя трапезы»*, затем представим описание *«чина малого освящения церкви»* и, наконец, сделаем несколько замечаний о

Последовании освящения антиминов. При этом, считаем нужным оговориться, что ввиду отмеченного нами большого сходства между первым и вторым чинами, нам, при отдельном изложении их, придется иногда, быть может, повторяться, хотя, по возможности, мы постараемся избегать этих повторений.

А. «Чин, бываемый на освящение церкви и на водружение еже в ней святыя трапезы»

Этот чин встречается в рукописных требниках XVI и XVII в. сравнительно редко⁵⁵, в большинстве же списков требника этого времени, нам приходилось встречать рассматриваемый нами ниже Чин «малого» освящения храмов.

Но изложению рукописных требников рассматриваемого времени, «чин, бываемый на освящение церкви и на водружение еже в ней святыя трапезы» открывается описанием необходимых приготовлений к освящению церкви. Заведовал этими приготовлениями «иеромним (вариант: священнопамятник), иже есть над ставлением (вар. приставлением), или ин кто церковной вверен службе»⁵⁶. Явившись в освящаемый храм «прежде единого дне» самого торжества, названное духовное лицо приказывало «каменосечцам уготовити трапезу и возложити на столпцы, яко же достоит водрузитися». Прибывший затем, к освящению храма, святитель приносил с собою три частички мощей св. мучеников, каковые частички полагались «в рачицу, подобну кимитрию, еже нами глаголется темьянница»⁵⁷. Этот ковчежец полагался на дискосе (на святом блюде), который покрывался звездицею и «дискосным сударем». Св. мощи относились затем и полагались в близлежащем, к освящаемой церкви, храме. В этом храме совершались «вечерняя, и панафида, и утренняя», т. е. отправлялось положенное по уставу всенощное бдение⁵⁸.

В самый день освящения престола, тот же иеромним, предваря самое это торжество, приходил опять в освящаемый храм и приготовлял здесь «вся потребная к освящению, нова и чиста: савана, еже суть синдона два, сиречь полотна, убрusy – 2, еже есть рукоутиральники, и поясы червчаты три, тапита, сиречь ковер и возглавие⁵⁹, и хартию раздвоену или растроену по толстоте, вервь тонку, мастихион, воск, мarmor стерт, горнец, в нем же узварити⁶⁰, поливка или ведерцо любо медяно, любо глиняно, четыре морских губы, и

мыло dospetoe c маслом деревяным, бело же⁶¹; кадило, и свещник, и оловца светильная, и светильца, и скляницы две, едина родостамы исполнена или вина, друга же – мира»⁶².

Тот же иеромним приказывал затем варить воскомастих. Для этого растапливали в горшке воск и затем сыпали сюда мастику и «мarmor стерт». Пред приходом святителя, иеромним повелевал вынести из церкви все, что «двигнути мощно, даже до кандила и свечи», чтобы «ничему не оставлену быти».

Прибывший для освящения храма архиерей, облачался сначала в полное святительское облачение и, сверх того, в саван. Облачение в последний, в рукописях изображено таким образом: «верху святительския одежды возлагается саван, спреду убо от грудей даже до ногу доставая. И создади же, под пазухы к хребту обоими концы снято совокуплено и связуемо попрек же поясом стягнуемо». На каждую руку святитель возлагал по полотенцу, концы коих связывались поясками: «возлагают же ся тому (святителю) на коюждо мышцу по убрусу единому и паки пояскы привязуемо». «Украшенный» таким образом архиерей, входил с прочими священнослужителями в алтарь и начинал устройство трапезы⁶³.

При описании действий, касающихся устройства и утверждения трапезы, наши русские требники, во всем следующие за своими греческими оригиналами, говорят, по-видимому, только о каменных престолах, очень распространенных на востоке и довольно редко встречающихся в наших древнерусских храмах. Как применялись эти указания к престолом деревянным, для нас остается неизвестным. – При устройстве престолов из камня, верхняя престольная доска прикреплялась к столпцам посредством особой клейкой массы, называвшейся *воскомастихом*. Делалось это таким образом. Верхние части престольных столпцов обертывались бумагой, с таким расчетом, чтобы края этой бумаги выступали над верхушкой столпца, по крайней мере, пальца на два. В образовавшийся таким образом, бумажный резервуар и наливался кипящий воскомастих, и присыпалось, несколько, мрамора, стертого в порошок; полагаемая затем на столпцы

престольная доска, пригнеталась к ним как можно плотнее, причем, воскомастих, смешанный с мраморным порошком, и служил склеивающим веществом⁶⁴.

Как только на престольные столпцы возливался кипящий воскомастих, святитель, не делая начального возгласа Чинопоследованию⁶⁵, читал прямо молитву: *«Господи Боже Спасителю наш, вся творяй и строяй о спасении рода человеческого»*, по окончании коей, вместе с прочими священнослужителями поднимал престольную доску и, при помощи призванного «некоего художника», возлагал ее на столпцы⁶⁶. В это время пели псалом «Вознесу тя, Боже мой», причем, могли и повторять его до тех пор, пока священники пригнетали доску к столпцам, и дожидались, когда остынет воскомастих, и произойдет скрепление крышки престола со столпцами. При соскабливании со столпов престола, стекшего от пригнетания верхней доски, воскомастиха, полагалось петь псалом «Господь пасет мя»⁶⁷.

В дальнейшем, рассматриваемый нами чин освящения храмов, представляет значительные сходства с современным состоянием этого чина; а потому, мы ограничимся указанием лишь замечаемых между этими чинами разностей.

При омовении престола теплой водою, по старорусскому чину употреблялось мыло, которым архиерей начертывал на престольной доске и на столпцах три креста⁶⁸.

В то время, как теперь архиерей только помазует св. миром трапезу и, освящаемые при этом, антимины, по древнерусскому чину, вместо помазания указано возлияние, поэтому, св. миро рекомендуется, *«скудости ради»*, смешивать с елеем. Описывая обряд возлияния св. мира на трапезу и на положенные на ней антимины⁶⁹, рукописные требники замечают: *«и возливает (архиерей св. миро) на престол, архидиакону глаголющу вонмем, поя аллилуиа, яко же на крещении»*⁷⁰.

Облачение престола в срачицу, по рассматриваемым требникам, происходило таким образом: *«святитель берет срачицу, еже есть саван нов простоткан, привязанным сущим на четырех углех вервям не толстым. Сему на трапезу*

простерту, связуемы бывают верви или крестообразно под трапезою, или к которомуждо столпу".

По одному списку Требника⁷¹ прежде одеяния престола срачицей, указано полагать по четырем углам престола *«четыре платы белы, на нихже писаны Евангелисты»*.

Антиминс полагался прямо на сорочку престола, а не на индитию, как это делается теперь. По положении антиминса, архиерей, произнесши возглас: *«Слава Богу нашему во веки»*, умывал руки. После этого, следовало одеяние престола в индитию⁷² и благоукрашение жертвенника⁷³.

При помазании стен храма св. миром, один из требников указывает прилеплять на местах помазания по горящей свече⁷⁴.

Первый светильник в освящаемом храме так же, как теперь, возжигал сам святитель. После этого, в церковь вносилась вся утварь: *подсвечники, кандила* и пр. В это время, святитель *«мало опочивал»*, а затем, если, по расчету времени, представлялось возможным окончить в тот же день все последование освящения, то шел с крестным ходом в другой, близлежащий, храм *«по мощи»*; если же время было уже позднее, то крестный ход и окончание освящения откладывались до следующего дня. В таком случае, в той церкви, где находились предназначенные для освящаемого храма мощи, опять совершались вечерня и утренья⁷⁵.

Когда архиерей приходил с крестным ходом в близлежащий храм за мощами (в самый день освящения или *«наутрие»*), то, по одним памятникам, диакон *«творил начало молитв совокупления трисвятому»*⁷⁶, а святитель читал ту же, что и теперь молитву: *«Господи, Боже наш, верный в словесех своих»*⁷⁷; по другим требникам, архиерей, вошед с крестным ходом в храм, где лежали мощи, произносил возглас: *«Благословенно царство»*. Диакон говорил великую ектению, по возгласе: *«Яко подобает»*, певцы пели Трисвятое, после чего, архиерей читал вышеуказанную молитву *«Господи, Боже наш, верный в словесех Своих»*⁷⁸.

Порядок крестного хода со св. мощами, троекратного обхождения вокруг освящаемого храма и вступления в него, в рассматриваемом чине, тот же, что и теперь, в окончании же

чнопоследования замечается значительная разница между памятниками взятого времени и современным требником. После молитв «по положению св мощей» (под престол), в современном чине освящения храма сказано: *«по молитве, протодиакон глаголет: Заступи, спаси... Пресвятую, Пречистую..., архиерей возглас: яко свят еси Боже наш... лик: аминь»*. Затем указывается обряд осенения архиереем с облачительного места крестом всех присутствующих, при произнесении протодиаконом ектении: *«помилуй нас, Боже»*. После этого обряда, положен отпуст и многолетие, и далее, замечается: *«по пропетии многолетия, начинают часы. На литургии, прокимен освящению...»* и проч⁷⁹. В старорусских требниках окончание чина освящения храма иное. В то время, как в современном чине указаны две молитвы по положению св. мощей: *Господи, Боже наш, иже и сию славу, о Тебе пострадавшим святым мученикам даровавый... и Господи, Боже наш, еже тварь единым словом создавый..., старорусские требники указывают три таких молитвы: первую – ту же, что и теперь, и еще две: «Боже, Отец наших, Святе святых, Царю мучеников" и – «Владыко, Господи Боже наш, иже ради добропобедных Ти мученик...»* По изложению последней молитвы, замечено: *«и абие певцы славяще, совокупляют трисвятое и вся божественная служба свершается по обновления последованию»*⁸⁰. Таким образом, в старорусском чине освящения храмов не было заключительного обряда осенения молящихся крестом. Но это не столь важно; гораздо важнее представляется нам сейчас приведенное замечание; *«и абие (т. е., по прочтении третьей молитвы по положению св. мощей) певцы славяще, совокупляют трисвятое и вся божественная служба свершается...»*. На первый раз представляется странным, что старорусский чин освящения храмов не имеет окончания, хотя бы в виде обычного отпуста. Но мы думаем, что так это и должно быть, и вот почему: по всему строю заключительной части чинопоследования, видно, что эта часть заменяла собою обычное начало литургии, до Трисвятого. Крестный ход с мощами приурочивался как раз ко времени малого входа на Литургии. По окончании этого входа,

певцы, «славяще, совокупают Трисвятое», т. е, доканчивают пение Трисвятого, начатое еще в той церкви, где лежали мощи и откуда направлялся крестный ход со св. мощами, доканчивают это пение таким образом: после третьей молитвы по положении св. мощей, они (певцы) «славят», т. е. поют: *Слава и ныне*, затем «совокупают Трисвятое», т. е., поют после *Слава и ныне* «*Святой, Бессмертный*» и, наконец, заключительное «*Святой Боже*». После этого, «и вся божественная служба свершается», т. е., обычным порядком продолжается литургия. Такой же порядок, как бы, подсказывается и современным нашим чином освящения храма. Здесь, по молитве «по положении св. мощей», диакон должен произносить малую ектению: *Заступи, спаси...* Архиерей делает возглас, тот же самый, что положен и на литургии перед пением трисвятого, а именно: «Яко свят еси, Боже наш»⁸¹, и этим, чинопоследование, как бы, заканчивается, что для знакомого с обычным строем церковных чинопоследований не может не казаться странным. Следующий же за этим возгласом обряд осенения крестом и ектения «помилуй нас, Боже» являются, как бы, прибавочной вставкой. Нам думается, что и в современном чинопоследовании, указанный возглас: «Яко свят еси, Боже наш», есть ни что иное, как переходной возглас от чина освящения церкви к продолжению литургии, как это бывает, напр., при соединении вечерни с полной литургией в Великий Четверток и в навечериях Рождества Христова и Богоявления, случающихся в субботу и неделю.

Наше предположение о представленном порядке служения литургии в день освящения храмов по древней церковной практике, находит для себя подтверждения в уставе великой церкви. Ниже мы увидим, что такой же точно порядок (т. е. тот, что литургия начиналась и совершалась до малого входа в одном храме, затем следовал крестный ход в другую церковь, где после известных молитвословий и обрядов, прерванная литургия продолжалась обычным порядком) наблюдался при праздновании обновлений храма⁸². То же самое соблюдалось в практике Великой и Иерусалимской церковью и в других случаях. Вот что говорит по этому поводу профессор-литургист А. П.

Голубцов: «Литургия оглашенных, судя по древним уставам иерусалимского храма Воскресения и Великой Церкви, допускала в отношении места своего совершения не меньше свободы, чем вечерня, утренняя и часы. Не говоря уже о слушании ее с возвышения среди церкви, ее нередко, в Иерусалиме и Константинополе, отправляли не там, где совершалась, следовавшая за нею, литургия верных: в ином пределе, *совсем в другом храме*⁸³ и даже вне какой бы то ни было церкви, соединяя с литией, предварявшей весьма часто, по праздникам, на востоке обеденную службу. Относясь к евхаристии, больше, внешним образом, и не имея с нею тесного и внутреннего сродства, рассчитанная, при том же, в своем составе на присутствие за нею неполноправных членов христианской общины, литургия оглашенных, как совершенно особое целое, одинаково удобно могла всюду совершаться, и в Византии, с уменьшением числа лиц, искавших крещения в зрелом возрасте, и с ослаблением древне-церковных, строгих к ним, отношений, нередко была сокращаема. На страницах устава Великой церкви довольно часто можно встретить замечание, что, по вступлении крестного хода в храм, антифонов на литургии не бывает, но следует, тотчас, Трисвятое»⁸⁴. Последнее замечание профессора, как раз подходит и к описанному нами случаю.

Литургия в новоосвященной церкви должна была совершаться ежедневно, в течение семи дней. Во все это время, на престоле лежали освященные для других храмов антитиминсы, которые по истечении семи дней, снимались с престола и соблюдались для других церквей, освящение коих имело быть совершено священником⁸⁵.

Рассмотренный нами, по рукописным требникам, *«чин на освящение храма и водружение еже в нем св. трапезы»* не вошел в полном своем объеме в состав наших старопечатных дониконовских Потребников. В этих последних, под тем же заглавием: *«чин, бываемый на освящение церкви и на водружение, еже в ней, святая трапезы»*⁸⁶ печаталось лишь самое начало рассмотренного чинопоследования рукописных требников, заключающее, вышеописанные нами, указания о

приготовлениях к освящению, о составлении воскомастиха, об облачении архиерея, о возлиянии на столпцы престольные, обвернутые хартиями, кипящего воскомастиха. После этого, в старопечатных требниках замечено: *«И сие убо свидетельство древних переводов иматъ, достоит же по сему указу творити идеже будут престолы каменные»*⁸⁷. Далее, в старопечатных требниках излагается уже чин малого освящения церкви.

Как мы уже отмечали, древнерусский чин архиерейского освящения церкви немногим разнится от современного чина того же освящения. Но и эти все немногие особенности имеют для себя полное основание в практике греческой церкви, так что, в общем, наш древнерусский чин освящения храмов представляет из себя лишь перевод с греческого⁸⁸.

Б. Чин священства церкви малого священства, понеже антиминс освящен великим священством, и свершен от святителя

Помещаемый под таким заглавием во многих рукописных требниках XVI и XVII в.⁸⁹ и во всех больших старопечатных Потребниках дониконовского времени⁹⁰, чин освящения храмов начинается указаниями о приготовлениях к освящению.

Приготовлениями к освящению, по рассматриваемому чину, заведует «*священник от соборная церкве*», который потом, если не было архиерея, совершал и само освящение храма⁹¹.

Описание этих приготовлений во многом напоминает подобное же описание, предваряющее чин освящения храмов, от иерея творимого, по современному Большому Требнику⁹². Не излагая, поэтому, данного отдела рассматриваемого чина, мы отметим лишь особенности его, сравнительно с современной практикой. В то время, как по современному требнику освященный антиминс полагается на дискосе, на особом аналогии пред иконой Спасителя, по требникам рассматриваемого времени, дискос с антиминсом поставлялся на том же, уготованном среди храма, столе, на котором располагались и другие, нужные для освящения, предметы. Среди этих предметов указывалась, между прочим, «*игла с нитью, ею же святой антиминс пришити*». О воскомастихе в рассматриваемом чине уже нет упоминаний, так что, можно думать, при совершении «малого» освящения храмов, воскомастихи не употреблялись. Все, необходимые к освящению, предметы полагались на новом и чистом столе, который предварительно накрывался новою и чистою скатертью, и поставлялся посреди храма. По четырем углам стола ставились четыре горящих свечи в подсвечниках.

После указаний о приготовлении потребного к освящению, рассматриваемый чин малого освящения церкви излагает «Службу на обновление», т. е., то всеобщее бдение, которое отправлялось накануне освящения.

Всенощное бдение начинал или сам священник от соборной церкви, или он повелевал отправлять службу *«иному кому»*. Начало службы, по одним памятникам, нужно было полагать священнику в епитрахили и фелони⁹³, по другим – только в епитрахили⁹⁴.

В «службе освящению», по рассматриваемым требникам, нами замечены следующие особенности, сравнительно с изложением этой службы по современному Большому Требнику.

В последовании *вечерни* не те, что теперь, стихиры на стиховне. Вот эти стихиры: 1) *«Обновляйся, обновляйся, новый Иерусалиме»*; 2) *«Древле убо обновляя храм Соломон»*; 3) *«Обновляется днесь иже от язык церковь»*; 4) *«Иже в недрах отеческих почиваяй Слове»*; на «Слава» – стихира храму, на «И ныне» – Богородичен по гласу; «аще ли несть» храму, то «Слава», освящению, «и ныне», Богородичен: «О чудесе нового». Такие же стихиры встречаются в качестве стиховных стихир службы обновления и в одном из греческих евхологиев⁹⁵. В современном Большом Требнике некоторые из этих стихир положены на утрени в ряду стихир *«на хвалитех»*⁹⁶.

На *утрени*, на полиелее полагалось два величания – обновлению: *«Величаем Тя, живодавче Христе, и почитаем вси честнаго храма Твоего обновление»*, с особым избранным псалмом (начальный стих: *«Основание его на горах святых»*), и святому храму, если таковой святой имел службу с полиелеем, в противном случае, величание оставалось одно – обновлению. Евангелие читалось святому храму, а, если, опять-таки, этот святой не имел службы с полиелеем, то Евангелие читалось из службы обновления (от Иоанна, зачало 37: *«В. о., быша обновления в Иерусалиме»*)⁹⁷. Указана особая стихира по Евангелии: *«Поновения чтутся»*. Число тропарей в каноне распределялось так: освящению со ирмосом на 6 и святому храму на 8; тогда как теперь – наоборот, – освящению канон поется на 8, а канон святого храма – на 6. Древнерусский распорядок в каноне оправдывается и практикой южнославянских церквей⁹⁸. В каноне освящению по старорусским требникам, тропарей больше (одним), чем теперь, но зато, нет особых тропарей мученичных. По третьей песни

канона, седален положен иной, чем теперь: *«Свидения храм Бог показал есть»*. Светилен указан только один (теперь два), первый, по современному Требнику: *«Юже пречистою кровию искупил еси Слове»*. В стихирах *«на хвалитех»* первая – та же, что и ныне, вторая – *«Воссия свыше световидная заря»*, третья – *«Посреди земли возносима»*; Богородичен: *«Святая первочистая сущи похвала»*.

Если служба освящению соединялась с воскресной службой, то на утрени, в свое время, читалось Евангелие обновлению; после же великого славословия пели воскресный утренний прокимен прилучившегося гласа и читали рядовое воскресное утреннее Евангелие⁹⁹.

Самый обряд освящения церкви по *«Чину малого освящения»* представляет лишь незначительные отличия от того же обряда, рассмотренного нами по *«чину освящения церкви и водружения еже в ней св. трапезы»*.

Перед началом освящения, совершалось малое водоосвящение, после чего, вышеназванный стол, на котором были разложены необходимые для освящения престола предметы, вносился в алтарь.

По вступлении духовенства в алтарь, первосвященник, или святитель¹⁰⁰, ставши перед *«утвержденными непоколеблемо престольными столпцами»*, и не совершая еще никаких священнодействий, читал первую молитву чина освящения храма: *«Господи Боже, Спасителю наш, иже вся творяй»*. Т. о., об *«утверждении»* престола, с каковым обрядом мы встречались в чине архиерейского освящения храмов, здесь ничего не говорится. За указанной молитвой следовало омовение престольных столпцов теплой водой и окропление их св. водой, при пении псалма: *«Вознесу Тя, Боже мой»*. По изложении этого псалма, в старопечатных требниках делается замечание о положении под престолом св. мощей *«старья первые церкви, еже есть антимины»*, если, конечно, таковые оказывались. Эти мощи, или старые антимины с мощами, полагались или *«в столпец, иже посреди святая трапезы уставлен, в нем же место учинено бывает св. мощем»*, или, *«аще будут четыре столпцы, поддерживающей святую трапезу,*

сотворяют место святым мощем на 4-м углу, иже на восток стоящем столице". «Се же сотворяем, замечается далее, аще будут были старыя церкви первые святыя мощи, аще ли же будет новая церкви, то суть святыя мощи во антиминсе»¹⁰¹.

Омовение и окропление св. водою престольной доски происходило при чтении псалма 50 и Символа веры, а пригвождение ее к столпцам – при чтении псалма 22-го, после чего, как и в Чине великого освящения, следовал возглас *«Благословен Бог наш»* и великая ектения, по окончании коей – молитва с коленопреклонением: *«Боже безначальный и присносуущный»*.

Дальнейшие действия и молитвословия, касающиеся омовения престола теплой водой и *родостагмой*¹⁰², возлияния на него красного вина, помазания его миром, в рассматриваемом чине те же, что и в чине великого церковного освящения. По облачении престола в срачицу, на нее полагали антиминс и пришивали его *«на четыре углы, да не како отступит от места своего»*. *«По положению св. мощей на престол, рекше антиминса»* следовало чтение тех трех молитв, которые в чине великого освящения указаны к чтению после крестного хода, когда приносились св. мощи из близлежащей церкви и полагались под престолом. После третьей молитвы *«по положению св. мощей»*, священник (или святитель) омывал руки. При многократном чтении псалма: *«Господь воцарися в лепотуся облече»* следовало облачение престола в индитию, положение на него илитона и Евангелия, окропление и одеяние жертвенника, и благоукрашение его св. сосудами. Сложив с себя *«вся убрусы, ими же бе обязан»*, священник или святитель совершал, при пении псалма 25, каждение алтаря и всей церкви, другой священник следовал за кадящим и помазывал в известных местах стены церкви св. миром¹⁰³. По окончании каждения, когда предстоятель возвращался в алтарь, диакон произносил малую ектению, после которой первенствующий священник или святитель читал две молитвы перед св. трапезой: *«Господи, Боже небесе и земли»* и на главопреклонение: *«Благодарим Тя, Господи Боже*

сил». Далее следовало приготовление к крестному ходу вокруг храма. Выйдя из алтаря, и остановившись посреди церкви, предстоятель читал еще две молитвы: *«Господи, Боже наш, верный во словесех Своих»* и на главопреклонение: *«Господи, Боже наш, молитвами святых владычицы»*, каковые молитвы в чине великого освящения читались в той церкви, в которую приходили за мощами, для новосозданного храма. По окончании этих молитв, следовало кропление внутри церкви и осенение крестом: *«священник покропит святою водою всю церковь крестообразно и крестом осеняет в церкви, первое – к восточной стране, таже, к южной, и к западной, и к северной. При каждом осенении церкви крестом, певцы пели троекратное «Господи, помилуй»¹⁰⁴*. В выступавшем затем из храма крестном ходе, кроме обычных, в таких случаях, святынь, предписывалось нести и *«св. мощи, аще есть, или честные кресты с мощи»¹⁰⁵*. Выйдя из западных дверей храма, крестный ход направлялся *«вкруг на север»*, от чего и получалось, т. н., *посолонное хождение* – один из пунктов обрядовых разногласий между ревнителями древнего благочестия и православными¹⁰⁶. Крестный ход обходил освящаемую церковь трижды, причем, совершалось окропление, каждение и осенение крестом освящаемого храма: *«первое убо кропит (священник) церковь, второе кадит, третье – крестом знаменует церковь»*. Певцы, во время этого троекратного обхождения, пели стихиры, количество которых довольно значительно и, очевидно, рассчитано на то, чтобы заполнить время, требующееся для троекратного обхождения храма¹⁰⁷. Обряд вступления в храм при возгласениях: *«Возьмите врата»* и проч., ничем не отличается от того же обряда, изложенного в Чине архиерейского освящения церкви.

Чинопоследование «малого» освящения церкви, как и теперь, закачивалось ектенией *«Помилуй мя, Боже»* и отпустом¹⁰⁸, после чего священник *«закалал агнец по обычаю»*, т. е., совершал проскомидию.

На литургии, совершавшейся в новоосвященной церкви, положены апостол и Евангелие не те, что указываются современным Требником, а именно: апостол – Евр. зач. 307,

Евангелие от Матфея, зач. 67¹⁰⁹. Евангелие заканчивалось, обычно, такими словами: *«и на сем камени созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей»*, но, если освященная церковь была в честь апостолов Петра и Павла или освящение совершалось в день памяти их (29 июня), то в таких случаях предписывалось на несколько строк продолжать Евангельское чтение, и заканчивать его так: *«и его же аще разрешиши на земли, будут разрешена на небесех»*. Это замечание вполне будет понятно, если посмотреть 67-е зачало от Матфея в служебном Евангелии: у этого зачала два конца – один, на словах *«и врата ада не одолеют ей»*, после чего сказано: *«конец обновлению»*, а другой, несколькими строками ниже: *«...будет разрешена на небесех»*; последними словами должно заканчиваться Евангелие в день памяти апостолов Петра и Павла, почему, после сих слов и замечено: *«конец апостолом»*. Так как в день освящения храма полагалось два Евангелия – освящению и святому храму, то, в случае, если храм был в честь апостолов Петра и Павла, Евангелие получалось уже одно: стоило только продолжить Евангелие освящению несколькими строками. То же самое происходило и в том случае, если освящение совершалось 29 июня.

В вопросе о происхождении описанного нами *«Чина освящения церкви, малого священства...»* и при объяснении отмеченных особенностей его, приходится, за неимением положительных данных, ограничиться одними лишь предположениями. В известных нам, по описаниям, греческих евхологиях нет чина освящения храма с таким же надписанием, как в наших русских требниках. Но обычай – при освящении новосозданного храма иереем полагать на престоле антиминос, уже освященный епископом, это обычай греческого и, притом, древнего происхождения. Посылаемый, в таких случаях, епископом освященный антиминос, как бы, заменял собою полное (архиерейское) освящение новосозданного храма. Об этом со всей ясностью свидетельствует одно из правил Никифора Исповедника (ум. 815 г.): *«Антиминосы беспрепятственно посылаются туда, где бывает в них*

надобность... собственно же, полагаются на тех трапезах, коих освящение не осватило»¹¹⁰.

Во время Вальсамона (XII в.) также существовал обычай освящать некоторые храмы только руками иереев, пользуясь при этом освященными епископским освящением антимины. Изъясняя 31-ое правило Трулльского собора, Вальсамон говорит: *«По этому правилу, тот действует противозаконное собрание, кто без дозволения епископа священнодействует и крестит в молитвенной храмине, которая внутри дома..., если при сем, тот, кому запрещено будет от местного епископа совершать литургию или крестить в молитвенном доме, все это совершает; то он извергается... Но известно, незапрещенный совершает это, кажется, по тайному позволению епископа. Поэтому, как кажется, были придуманы антимины, и они, во время совершения вопрестолия, совершаются местными Архиереями к тому, чтобы полагать их на святых трапезах молитвенных домов, и они служат не только к устроению св. жертвенника и, так называемого, стола св. Трапезы. т.е., для вопрестолия, открытий и обновлений, но, чтобы показать, что священнослужение бывает в молитвенном доме с позволения епископа»¹¹¹.* Т.о., из приведенной выдержки видно, что при Вальсамоне освященные архиереем антимины, посылаемые в новосозданные храмы, заменяли собою полное освящение престола. Еще яснее это видно из другого места творений того же Вальсамона, а именно, из его объяснения 7-го правила VII Вселеиского Собора. *«Был церковный обычай, говорит Вальсамон, освящать Божии храмы через св. мученические мощи. Хулители же христиан, т.е., враги и сожигатели икон, которые, по своей ереси и по умоисступлению против православных, называют идолопоклонниками почитателей святых и достойных уважения икон, освящают храмы без святых мощей. Итак, говорят отцы собора, определяем, чтобы храмы, освященные без мощей, освящались мощами... Но, кто-нибудь спросит: каким образом ныне освящаются алтари без положения мощей, и почему они освящаются не Епископами, а одними иереями, и услышит, что антимины, совершенные*

Архиереями во время освящения храма, переданные молитвенным домам, служат вместо освящения (καθιερώσεως), то есть, вопрестолия (ἐνθρονίσμου) и обновлений (ἐγκαίνιων), открытый (ἀνοίξιων); поэтому, называются антиминсами, иначе, изображением, образом многих, такого рода, столов, которые составляют Святую Господню Трапезу»¹¹². Почти то же самое говорит о значении антиминсов и Иоанн Китрский: «Полагаются антиминсы на тех св. Престолах, которые не освящены епископом, ибо от антиминса-то и получает освящение неосвященный престол»¹¹³. Т. о., как показывают приведенные свидетельства греческих церковных писателей, и в греческой церкви с древних времен освящение храма могло быть совершаемо и иереем, через положение на престоле такого храма антиминса, освященного полным архиерейским освящением. Какими же обрядами сопровождалось это положение освященного антиминса в новосозданном храме, иначе говоря, в чем состояло освящение храма, совершаемое пресвитером? Как мы уже говорили, в древнегреческих богослужебных памятниках, в громадном количестве изданных проф. А. А. Дмитриевским, нам не приходилось встречаться с особыми чинопоследованиями иерейского освящения церкви, при, освященном от архиерея, антиминсе¹¹⁴. Но из тех же, приводимых нами, свидетельств церковных писателей-канонистов, можно видеть, что при совершении освящения храма иереем, не повторялись те обряды и молитвословия, которые были совершены епископом при освящении антиминса.

Откуда же, в таком случае, появился наш древнерусский «чин освящения церкви, малого священства...», по которому священник мог «действовать о св. престоле» так же, как и епископ, читая при этом те же самые молитвы, что положены в Чине архиерейского освящения храма? Мы склонны думать, что оригиналы для данного старорусского Чина следует искать в памятниках богослужебной письменности югославянских церквей. Говорим это на следующем основании.

Рассмотренный нами «чин освящения церкви, малого священства» находится, кроме просмотренных нами рукописных

требников XVI и XVII вв.¹¹⁵ и больших Потребников старопечатных¹¹⁶, еще в рукописном Требнике Синодальной библиотеки № 310¹¹⁷, а этот требник, по всем признакам, списан с какого-либо югославянского оригинала, что открывается, как из правописания (югославянское¹¹⁸), так из особенного строя некоторых чинопоследований, объясняемого только при помощи югославянских требников¹¹⁹.

Чин малого освящения церкви, в рассмотренном нами виде, существовал в русских богослужебных книгах только до патриарха Никона. Последний обратил внимание на то ненормальное положение относительно освящения церквей, которое создалось в русской церкви, благодаря существованию этого чина, и в своем новоисправленном требнике (1658 г.) поместил один только чин великого (архиерейского) освящения храмов: «Чин, бываемый на обновление храма, и иже в том святыя трапезы» (л. 848 – 889), снабдив его следующим замечанием: *«освящение (полное) храма не иерейское действо есть, но самого архиерея, три убо действа суть, от них же ни единого священник, кроме самого точию архиерея, совершати может. Первое, мира священие. Второе, жертвенника и храма священие. Третье, рукоположение священства¹²⁰... аще ли дерзнет священник сия действовати, не точию ничтоже совершит, но и смертно согрешит. Якоже касатися дерзнувый неданныя ему власти извержения вине подлежати будет. И сего ради в греческих евхологиях, сиречь Потребниках, от нихже и сия книга преведесе и исправися, несть...»*, потому, объясняется далее, *«и здесь сего (т. е. чина освящения храма священником) не положено, дабы не нарушилось греческих переводов расположение»*. Но, вполне правильное запрещение Никона совершать священникам чин освящения храмов с теми же обрядами и молитвами, кои полагались и в чине архиерейского освящения, было встречено некоторыми приверженцами старины весьма неблагоприятно. Никона стали обвинять в том, что он нарушил древние отеческие уставы. Известный поп Никита (Пустосвят) прямо заявил о Никоне, что он «вымарал чин освящения церквей священником, повеле напечатати священникам церквей не

освящати, точию же единым архиереем»¹²¹. Указанное распоряжение патр. Никона, взволновавшее так наших ревнителей старины, было предметом всестороннего обсуждения на соборе 1666–1667 г. Отцы собора, среди коих были и восточные патриархи, и другие духовные лица с православного востока, отнеслись к распоряжению Никона, запретившего священникам действовать при освящении храмов по архиерейски, с полным одобрением, и в обширном постановлении определили тот порядок освящения храмов иереем, который и лег в основу современного «Последования, како священный антиминс положить в новозданнем храме, данный от архиерея архимандриту, или игумену, или протопресвитеру, или пресвитеру, избранну на сие и искусну»¹²².

В. Чинопоследования освящения храмов в западнорусской богослужебной практике перв. пол. XVII в

Западнорусская православная церковь в указанное время, подобно церкви северорусской, знала и практиковала два чина освящения храмов: а) «Чин и устав, бываемый на освящение храма и иже в том святыя трапезы», совершавшийся только епископом, и б) Чин «благословения» новосозданного храма, с положением в нем, освященного уже архиереем, антимины, каковой чин предназначался, для совершения его лицами в пресвитерском сане: архимандритами, протопопами и, вообще, заслуженными и «искусными» иереями. Первое чинопоследование нам приходилось встречать только в некоторых рукописных памятниках показанного времени, второе было напечатано м. Петром Могилою в его Евхологионе 1646 г., и в рукописях, наоборот, нам не встречалось.

Насколько позволяют судить дошедшие до нас южнорусские рукописи XVII в., заключающие в себе чин архиерейского освящения храмов, этот чин в указанный период времени существовал в юго-западной Руси в двух редакциях – более краткой и пространной. Первая редакция очень близко подходит к северорусской редакции того же чина и того же времени, вторая – включает множество особенностей, трудно объяснимых на основании практики Московской Руси и практики православного востока.

Южнорусский чин освящения храмов, интересующего нас времени, в редакции, близкой к северорусской редакции того же чинопоследования, нам пришлось встретить в двух южнорусских рукописных памятниках XVII в.: в рукописном архиерейском чиновнике библиотеки Киево-Соф. собора, № 77 (по описанию рукописей этой библиот., составл. проф. Н. И. Петровым, № 65) и в рукописном архиерейском служебнике (скорее, Требнике) Синодальной библиот., № 271, л. 151–174, (по описанию Горского и Невоструева, № 370)¹²³. В обеих рукописях данный чин одинаков до мельчайших подробностей. Начинается

он, как и однородные ему чинопоследования Северорусских требников, руководственными наставлениями о необходимых приготовлениях к освящению храма. В этих наставлениях, изложенных с большей обстоятельностью, чем подобные наставления Северорусских требников того же времени, замечаются следующие, несущественные, впрочем, отличия южнорусской практики освящения храмов от таковой же практики северно-восточной Руси. – Посланный от святителя в новосозданный храм «старейший и разумный» священник, между прочим, должен был озаботиться о том, чтобы *«написати в той (т. е., освящаемой) церкви осмь крестов: в олтари ѿ кресты и на церкви ѿ кресты, по стенам алтарным и по стенам церковным»*¹²⁴. Как увидим, на местах изображения этих крестов совершалось, при освящении церкви, помазание ее стен св. миром. В обеих рукописях, среди необходимых для освящения храма предметов, указываются *«Евангелисты ѿ, на папери или на платне написаны»*. Как мы уже знаем, из северорусских рукописных памятников, эту подробность отмечают только весьма немногие требники.

Все, потребное к освящению, по рассматриваемым чинам, изготовлялось и полагалось на особом столе в новосозданном храме: здесь же полагался и антиминс со св. мощами; если же была близко к новосозданному храму *«другая церковь, старая, освященная»*, то антиминс со св. мощами относился в последнюю. Как в новой церкви, так и в церкви, где положен был антиминс со св. мощами, совершались накануне дня освящения: вечерня, и молебен, и заутреня.

Самый чин освящения храма, по изложению указанных рукописей, в порядке священнодействий, в возгласениях и молитвах, также представляет значительное сходство с однородным северорусским чином, описанным нами выше. Считая, поэтому, излишним подробное и последовательное описание этого чина, мы ограничимся лишь указанием замеченных в нем особенностей, сравнительно с северорусской практикой.

В южнорусском чине даны более обстоятельные указания о различии в действиях, при утверждении престолов деревянных

и каменных («мурованных»), чего не замечалось нами в Северорусских требниках. Если престол был деревянный, то «трапезная доска» полагалась на столпцы без предварительного возлияния на них воскомастиха и прибивалась к ним гвоздями: *«и повелевает святитель взяти предреченную доску на святой престол, и священницы возмут доску трапезную и покладывают на столпах или на изрубе престольном¹²⁵, твердо учиненном... и утверждают трапезу святую, и прибивает доску к престолу сам святитель гвоздем на 4 углы. И ударяет сам святитель в каждый гвоздь по трижды, и отдает било иному, да прибьются гвозди твердо равно 3 дощкою»*. При утверждении каменного престола, на его углы возливался кипящий воскомастих, после чего, приклеивались вышеуказанные изображения Евангелистов: «Аще будет престол мурован, тогда святитель вливает мастиху по углам трапезы, и покладает Евангелисты, и замазывает место мелом гладко, яко быти им непоруганым. И утверждается трапеза»¹²⁶. На деревянный престол Евангелисты полагались позже, после омовения престола, помазания его св. миром и по вложении в престол св. мощей.

Св. мощи, по южнорусскому чину, полагались не в «один из столпов св. трапезы» и не в «единостолпие», устроенное под престолом, а в самую трапезную доску: *«Взем же святитель мощи святых мученик, вкладает в киотец мал, на то устроенный, серебрян или ценовый, возливая на них миро святое, архидиакону рекшу: Господу помолимся... И прием крабицу с мощами святых мучеников, вкладает в святую трапезу от востока, на то уготованное место, вглубленне в досце»¹²⁷*. На то место престольной доски, куда вкладывались св. мощи, наклеивалось затем бумажное изображение положения Спасителя во гроб: *«Взем же святитель Евангелисты 4 малеваных на паперу или на платне, прилепляет почину на 4-х углех святая трапезы, и над мощами святых мученик, утвердив, и местце загладив, прилепляет нань положение во гроб, на папери написанный»¹²⁸*. Из этих замечаний явствует, что по

южнорусскому обычаю XVII в., на престол наклеивались все те изображения, которые стали помещаться потом на антиминсах.

В то время, как по северорусским требникам XVI и пер. полов. XVII в. предписывалось при освящении престола полагать антиминс на срачицу под индитией, а на индитию полагать один только илитон, рассматриваемые южнорусские чины, в данном месте, нисколько не разнятся от современной нам практики, т. е., указывают полагать антиминс на индитии в илитоне. *«Потом приносят к святителю индития, рекше одеяние изшито камки на дѣуглы, и святитель прием покров святыя трапезы и покропит водою священою, и одевает святую трапезу... Таж святитель положит илитон, и в нем Антиминс, и прочитует его высшим гласом сице: во имя Отца и Сына и Св. Духа. Освятися олтарь Великого Господа Бога...»* (приводится надписание на антиминсе)¹²⁹.

По положению св. антиминса на престол, сюда же полагались: Евангелие, крест и «Агнец запасный»¹³⁰. Последняя подробность, опять-таки, представляет особенность южнорусской практики.

Вслед за описанием обрядов утверждения, основания и одеяния престола в рассматриваемом чине, подробно говорится о порядке тех же самых действий над жертвенником. Жертвенник не только омывался, подобно престолу, вином с водой, но и помазывался св. миром. При всех этих действиях, святитель произносил те же самые возгласения, клир пел те же самые псалмы, которые положены при омовении и миропомазании престола. Облачение жертвенника одеждami происходило при пении тех же псалмов, что пелись и при облачении престола¹³¹.

Следовавший за освящением жертвенника, обряд помазания стен церковных св. миром, по рассматриваемому чину отличается следующей подробностью, не наблюдающейся в северорусской практике: *«и помазует сам святитель, взявши святое миро и елей, и помазует первее елеем, и по нем – святым миром на стенах крестообразно: первее в алтари, потом и церковь всю, и паперть. Таж диаконы на помазании выжигают свечами крестообразно, поющим*

певцем тропарь глас ѿ. На камени веры созда церковь свою блаже...»¹³².

Порядок крестного хода вокруг новоосвященного храма несколько отличается от такого же порядка, практиковавшегося в северо-восточной Руси. Рассматриваемые чины, прежде всего, очень обстоятельно описывают, в каком порядке шествуют в этом крестном ходе священнослужители, что каждый из них должен нести в руках и прочее. Между прочим, здесь указывается, что впереди процессии идут *«поддиаконы со свечами, таже с скиптры, потом с рипидами»*. Один из старейших священников нес на главе *«мощи св. мученик с диском, покровены покровцем»*. Сам же святитель шел в этом крестном ходе, *«имея в руке крест и патерицу»*. Обхождение храма было троекратное, при пении тропарей: *«На камени веры»* и *«Иже крестом ограждаеми»*. Во время третьего обхождения, процессия останавливалась против каждой из четырех сторон храма, диакон произносил при этом прошения из сугубой ектении: о великом короли, о благочестивых государях князьях и панах, клир пел Господи помилуй трижды, а святитель осенял народ крестом. После третьего обхождения храма, процессия вступала в него тем же Чином, как и по северорусским, (а, также, и современным) требникам. На входе в алтарь, священник, несший св. мощи на дискосе, поставлял их *на св. трапезе*, и, далее, никаких указаний о них уже не делается¹³³.

Обряд освящения храмов по рассматриваемому чину заканчивался сугубой ектенией и отпустом. Далее следовала проскомидия и потом – литургия. По изложении особенностей этой литургии, делается такое замечание, относительно антиминов: *«По освящении церкви, антимином, новопосвященным, лежащим на престоле под кровлею святыя трапезы, седьм же дний не износити их из церкви. И потом антиминос оставляется един, которым есть церковь новопосвященна. И бывает антиминос пришит на престоле и утвержден, и никакоже износят его из церкви. А тые антимины, которые есть посвященны от архиепископа или епископа на посвящения иным церквам, и берутся*

антиминсы, и прочее священное служение без антиминса бывает в ней, зане быти ей оевященной». Из этого, несколько невразумительно изложенного места видно, что, во-1-х, при полном (архиерейском) освящении престола освящались антиминсы для других церквей, и, что, во-2-х, антиминс, предназначавшийся для новоосвященной церкви, полагался на престоле ее неподвижно, пришивался.

К рассмотренному чину в обеих рукописях даны весьма интересные добавления: а) «Молитва на освящение церкви, по отпущте Божественной литургии, (которую) иерей¹³⁴ глаголет, даючи людем прощение, и благословение, и отпущение" и б) «Грамота церкви посвященной, (которая) имать быти сице написана и в ней положена»¹³⁵. Молитва по своему содержанию ничего особенного не представляет; в ней испрашивается, чтобы Господь призрел на освященную церковь, принимал, приносимые в ней, духовные жертвы, даровал «духовно праздновати праздник святого имени» этой церкви; далее содержится моление о благополучии властей, жителей данной местности и всех православных христиан, и в заключение, воссылается моление о том, чтобы Господь отпустил грехи всякому, кто *чистосердечно и тепло* помолится в этой церкви о своих прегрешениях. По изложении молитвы, сделано такое указание: «Таж, обращя к людем, глаголет: *Милосердие, милость Господа Бога нашего Иисуса Христа, и благодать святого Духа буди с Вами. И мое архиепископство, по дару Духа святого, благословение и прощение есть, и будет со всеми вами.* Тут святитель, прекрещая, благословляет люди на все страны. Тут записуют в церкви день и месяц, и лето, и год, индикт, когда бывает священие церкви, и тако празднуют в приидущее лето в той день, в онъ же было священие церкви». Как видно из надписания, над рассмотренной молитвой и, заключающей ее формулы, по южнорусской практике, архиерей, после первой литургии в новоосвященном храме, преподавал общее прощение и отпущение грехов богомольцам. Такое же самое прощение для тех, «кто придет православных христиан к тому освящению тое церкви с верою и любовию, и покаянием своих грехов» дается и в упомянутой грамоте церкви

новосвященной, каковая грамота выдавалась епископом. В этой же грамоте (она издана нами в приложении) обещается отпущение грехов, и дается разрешение от епитимий для всех православных христиан, которые будут приходить в данный храм и в день годовичного воспоминания торжества его освящения, а также, в день памяти святого, коему этот храм посвящен.

Оба отмеченные приложения показывают, что в юго-западной Руси, в интересующее нас время, существовал особый взгляд на торжество освящения храмов. К нему здесь приурочивали массовое отпущение грехов, такое же отпущение грехов давалось и всем тем, кои приходили на ежегодное празднование дня освящения того или иного храма, получившего, при своем освящении, вышеуказанную епископскую разрешительную грамоту. Из тех же заключительных замечаний в рассмотренном чине, открывается и еще одна особенность, практиковавшаяся в XVII в. (и около этого времени) южнорусской православной церковью, это празднование не только дня памяти храмового святого, но и дня освящения храма. Что касается первой особенности – приурочивать к торжеству освящения храмов дарование, притекшим на это торжество, богомольцам отпущения грехов, то эту особенность затруднительно объяснить на основании богослужебной практики православного востока или богослужебных порядков северовосточной Руси. Ни в греческих евхологиях, ни в северорусских требниках никаких указаний на эту особенность нам встречать не приходилось. Нельзя ли, потому, сделать предположение о влиянии, в данном случае, практики церкви римской? В римской церкви, действительно, к торжеству освящения храмов и к ежегодным воспоминаниям этого освящения, приурочено массовое отпущение грехов или дарование, т. н., индульгенций. Указание на таковую индульгенцию содержится в тексте той грамоты, которая выдается епископом в освященную церковь и в ней потом полагается. Вот текст этой грамоты, по Римскому Понтификалу: MDCCCC. ete... die N. Ego N. Episcopus N. consecravi Ecclesiam et altare hoc, in honorem Sancti N. et Reliquias Sanctorum

Martyrum N et N in eo inclusi, et singulis Christi fidelibus hodie annum, et in die anniversario Consecrationis hujusmodi ipsam visitantibus quadraginta dies de vera Indulgentia, in forma Ecclesiae consueta concessi¹³⁶. Как видим, в этой римской грамоте есть указание и на ежегодную индульгенцию (сорокодневную), и на индульгенцию, даваемую в день годовичного празднования освящения храма.

Описанный по двум указанным южнорусским рукописным памятникам XVII в., Чин освящения храмов, как уже замечалось, немногим отличается от одноименных северорусских чинов того же времени и предшествующего XVI в. В качестве отличий южнорусской практики от северорусской, в обрядах освящения храмов мы могли указать лишь частности и в незначительном, притом, количестве. Такое близкое родство объясняется, конечно, тем, что обе редакции чинопоследования освящения храмов, как северорусская XVI и перв. пол. XVII вв., так и описанная нами южнорусская XVI в., имеют один, общий для себя, источник – практику православного востока того же и предшествующего времени. Мы уже отмечали согласие, в данном случае, северорусской практики с греческой практикой, теперь, то же самое можем констатировать и относительно описанного южнорусского последования: к нему ближе всего стоит греческий Чин освящения храмов, помещавшийся в первопечатных греческих евхологиях¹³⁷, и тот же чин в изложении некоторых греческих рукописей¹³⁸.

Что касается отмеченных добавочных статей в южнорусском чине освящения храмов: особой формулы благословения народа после этого освящения и разрешительной грамоты архиепископа, присылавшейся в новоосвященную церковь, то мы уже указывали, предположительно, источник появления этих особенностей в южнорусской практике. Думаем, при этом, что на внесение означенных добавочных статей в чинопоследование освящения храмов, западнорусская православная церковь имела свои побуждения, достаточно уважительные. Быть может, в данном обстоятельстве сказалось, столь присущее этой церкви в эпоху ее борьбы с латинством, стремление оградить своих чад от влияния католичества и

обаятельности некоторых его обрядов. Если в католической практике чин освящения храмов и ежегодные памяти этого освящения соединялись с раздачей индульгенций, то, естественно, что народ стремился на эти торжества не только для их созерцания, но и в чаянии пользы душевной, в чаянии получить разрешение грехов. Быть может, это явление в католической церкви было соблазнительным и для некоторых чад православной церкви, как и вообще помпезное богослужение римских костелов нередко влекло к себе православных. Желая оградить православных от, всякого рода, обаяний со стороны латинства, представители западнорусской православной церкви, возможно, и внесли в чин освящения храмов нечто, противодействующее католическим влияниям на православных западно-русцев, т. е., добавили к этому чину особую молитву с прошением об отпущении грехов всех богомольцев, участвовавших в торжестве храмоосвящения, присоединили заключительную формулу благословения и прощения народа архиепископом и, кроме того, старались обставить большей торжественностью, с присоединением, быть может, подобного же благословения и *прощения* – ежегодные памяти дня освящения храмов и храмовых святых¹³⁹. Самый же обычай южнорусской церкви праздновать ежегодно не только память храмового святого, но и день освящения храма, ведет свое начало с глубокой христианской древности, и имеет для себя полное основание в практике православного востока¹⁴⁰. Соединение этого празднества в западнорусской практике с особым благословением, и приурочение к этому случаю архиепископского *разрешения*, или *отпущения* грехов, повело к установлению на юго-западе Руси, т. н., *отпустов*. Отпустами на юго-западе Руси называются празднования престольных или храмовых праздников. На эти праздники стекается множество народа из окрестных селений. Весьма многие из богомольцев считают, при этом, необходимым *исповедоваться и причаститься*. Последнее обстоятельство весьма, по нашему мнению, знаменательно. Оно служит показанием того, как иногда западнорусская православная церковь противодействовала влиянию на своих православных чад со

стороны католичества. По установлениям последнего, ежегодное празднование дня освящения храма и дня памяти его святого, сопровождалось индульгенциями. Хотя, в западнорусской практике и замечалось, как видели, нечто, *напоминающее* собою эти римско-католические «послабления» (см. Грамоту церкви новопосвященной), однако, найдено было средство заменить этот обаятельный, быть может, для простого народа обычай, обычаем *строго православным*. Вместо массовых *разрешений* и *отпущений* грехов, православное сознание представителей западнорусской церкви подсказало обратиться к таинствам исповеди и св. Причастия.

Помимо представленного чинопоследования, в западнорусской богослужебной практике интересующего нас времени, имел место и другой чин храмового освящения, весьма любопытный, как по своему составу, так и по отдельным подробностям. Нам пришлось встретить такой чин в двух рукописных памятниках XVI в., отдельно написанным в особой книжице (рукопись Киево-Соф. библиотеки № 648, по описанию проф. Петрова, № 68), под заглавием: «Устав и чин певаемый на освящение новосозданной церкви» и в рукописном архиерейском требнике той же библиотеки, № 647 (по описанию проф. Петрова, № 60) стр. 328 – 382. В последней рукописи, данное Чинопоследование изложено в несколько сокращенном, а иногда, и измененном виде, сравнительно с чином рукописи первой. Ввиду особого интереса, какой представляет из себя данная редакция южнорусского чина освящения храмов, мы издаем (в приложении) этот чин по рукописи № 648 (68), с указанием наиболее существенных вариаций рукописи № 647 (60). Благодаря этому, мы считаем излишним подробное изложение данного чинопоследования и ограничиваемся указанием его наиболее крупных особенностей, с посильным их объяснением.

Рукопись № 648 – «Устав и Чин, певаемый на освящение новосозданной церкви» – открывается замечаниями о времени, наиболее *приличном* для освящения храмов, и о достойном приготовлении к торжеству освящения, как клириков и прихожан новоосвящаемой церкви, так и самого святителя, с его клиром.

В этих наставительных замечаниях наиболее *приличным* для освящения храмов днем, считается день воскресный или праздничный, надлежащее же приготовление к этому освящению всех, имеющих присутствовать при нем – постом, исповеданием грехов и молитвою – объясняется знакомым уже нам взглядом на торжество церковного освящения, как на таковое, при котором верующие могут «*Духа святого благодати сподобитися прияти и грехов оставление получитьи*». Такое начало, никогда не встречавшееся нам ни в греческих, ни в северорусских требниках, напоминает практику римской церкви, которая так же считала и считает наиболее удобным днем для освящения храмов день воскресный и узаконяет для участников этого торжества предварительный пост. Для подтверждения сделанного сближения, выписываем параллельно начальные указания из рассматриваемого южнорусского и латинского чинов храмового освящения.

По рукописи 648(68):

Аще и на всяк день освящение церкви быти может, но убо приличнее в день недельный или праздничный да совершится. Приспевающе убо времени освящения, святителем уреченного, архидиакон должен есть клириком и людем ихже церковь святитися имать, предвозвещати и заповедати, яко да предуготовят себе исповеданием грехов своих и постом тридневным, в молитвах и добродетелех всяких, чающе еже от освящения Духа святого благодати сподобитися прияти и грехов оставление получитьи. Аще же не три дни, поне един день, предваряющий освящение всяко должна суть и клирицы и парохияне, якоже предречеса, поститися: убо и святитель сам с своим клиром должен есть день той постом прейти (л. 1).

По римскому Понтификалу:

Ecclesiarum consecratio, quamvis omni die de jure fieri possit, decentius tamen in Dominicis diebus, vel Sanctorum solemnitatibus fit.

Quando autem Ecclesia fuerit dedicanda, delet Archidiaconus praenuntiare clero et populo, quibus est Ecclesia consecranda; ut

priusquam consecratur, jejunent. Nam Pontifex consecrans, et qui petunt sili Ecclesiam consecrari, praecedenti die jejunare delent.

(Pontificale Romanum, an MDCCCCVIII. pag. 167).

Приносимы епископом св. мощи. для положения под престол в новоосвящаемой церкви, по рассматриваемому чину влагались, предварительно, в особый ковчежец (крабийцу) вместе с грамотой «мембраной», на которой записывалась дата освящения храма по такой форме: «В лето..., месяца..., дня... освятися церковь и олтарь сей в славу Бога в Троицы Святей славимого, и в честь святого, имярек, и положены суть в нем мощи св. мученик имярек, мною, смиренным имярек, архиепископом, митрополитом Киевским и Галицким и всея России, или епископом, – в приношение на нем безкровная жертвы в оставление грехов всех православных христиан».

По обряду греко-восточной и северорусской церкви, никаких грамот с св. мощами под престол не полагалось, а, удостоверяющая подлинность и правильность освящения храма, подпись епископа делалась только на антиминсе. В церкви же латинской, мощи полагаются в особый ковчежец, также, при грамоте, с надписанием, близко подходящим к приведенному. Вот это место из римского чина: *Sane sero ante diem Dedicationis, Pontifex parat Reliquias in altari cousecrando includendas, ponens eas in deceuti et mundo vasculo, cum tribus granis thuris; ponit etiam in eo chartulam de pergameno, scriptam sub hac forma: MDCCCC etc... die N, mensis N. Ego N Episcopus N consecravi Ecclesiam et altare hoc, in honorem Sancti N. et Reliquias S. Marthyrum N et N in eo inclusi et singulis Christi fidelibus hodie unum annum, et in die anniversario Consecrationis hujusmodi ipsam visitantibus quadraginta dies de vera Indulgentia, ia forma consueta concessi*¹⁴¹.

Как видим, совершенно неподходящее к православию упоминание об индульгенциях в рассматриваемом чине, заменено выражением, нисколько не идущим против православного учения: «...в приношение на нем бескровной жертвы, в оставление грехов всех правоверных христиан».

Принесенные епископом для новоосвященной церкви св. мощи, поставлялась на особом столе «вне пред дверми

церковными в внешнем притворе, вне на паперте. Аще же несть сицеваго притвора, сотворят покров каковой-либо от дщиц, пред церковь, или шатер поставят». На другом столе, в том же означенном помещении, располагались и все прочие предметы, необходимые для освящения храма. Среди этих предметов указана, между прочим, и соль. Для умовения рук святителя предписывается запастись мягким хлебом. Как и в предшествующем южнорусском чине, в рассматриваемом Уставе, дается указание, как изобразить по 4 креста на стенах алтаря, среднего храма и притвора, но, при этом, добавлено, что *«внутруду убо в церкви над коимждо крестом, да вбиен будет гвоздь или светильник прибит, на нем же да прилеплена будет свеча не мала, в еже не согорети ей даже до совершения освящения».* Для помазания стен церковных св. миром, указано запастись еще и лестницей.

И указанные особенности легко могут быть объяснимы при знакомстве с римским чином освящения храмов. По этому чину, сосуд с мощами поставляется не в храме освящаемом, и не в близлежащей освящаемой церкви, как это было и бывает по греко-восточному чину, а, или в каком-либо чистом и честном месте, или под шатром, устроенным перед входом в освящаемую церковь (*..in honesto et mundo loco, vel sub tentorio ante fores ecclesiae consecrandae*)¹⁴². Употребление при освящении престола соли, мягкого хлеба при измовении святителем рук и, наконец, возжение на гвоздях или шандалах свечей перед, начертанными по стенам церкви, крестами – все эти подробности находят для себя место и в латинском Чине¹⁴³.

Предваряющая рассматриваемый чин освящения храмов «служба обновления», во многом отличается от таковой, по изложению греческих и северорусских требников. Эти отличия (см. приложение) уже нельзя, конечно, объяснить и на почве практики римской церкви, а потому, остается отнести за счет южнорусского литургического творчества без всяких влияний.

Одним из существеннейших отличий описываемого чина от подобного чиноноследования греческой и северорусской практики, является та вступительная часть его, которая предшествует действиям по утверждению престола, каковыми

действиями, собственно, и открывалось торжество освящения храма по грсческим и русским старопечатным и рукописным требникам. Вся эта часть, состоящая из предварительных молений святителя за себя и клириков, принимающих участие в торжестве освящения храма, из молитвы «пред зачатием освящения», троекратного обхождения освящаемого храма, при пении особых стихир, с чтением молитв и ектениями, – представляет из себя нечто чуждое практике греко-русской; если же сравнивать этот отдел с подобным же отделом западного чина освящения храмов, то можно найти много сходного между тем и другим¹⁴⁴.

Значительные отличия от греко-восточного чина представляет и обряд самого устроения и освящения престола, по интересующей нас рукописи. Здесь сохранены почти все те молитвы и священнодействия, которые указаны при тех же обстоятельствах по греко-русским чинопоследованиям, но, вместе с тем, замечаются и новые обряды и молитвы, и опять, такие, которые можно находить и в латинском Понтификале (подробности см. в приложении, в подстрочном примечании).

Делая общую характеристику описываемому Чину, нужно, прежде всего, отметить его замечательную торжественность, а, вместе с тем, и сложность. Нам еще не приходилось в православных богослужебных памятниках встречать чинопоследований, так тщательно разработанных, так обстоятельно изложенных и преисполненных множеством священнодействий, возгласений, молитв, стихир и проч. В авторе этого чинопоследования виден опытный творец – литургист, любящий торжественные богослужения и умеющий сообщить службе эту торжественность. Принимая во внимание все эти обстоятельства, а также, и то, что некоторые молитвы данного чина встречаются и в чине иерейского освящения храмов, изложенном в Требнике м. Петра Могилы, мы предположительно спрашиваем, не принимал ли какого-либо участия в составлении описываемого чина знаменитый литургист западнорусской церкви, приснопамятный митрополит Петр Могила? Подробная трактация этого вопроса уклонила бы нас от прямой задачи, но все-таки мы заметим, что для лица,

вчитывавшегося в некоторые чинопоследования требника 1646 г., составленные, как можно думать, самим издателем этой книги, отмеченный вопрос имеет свой *raison d'être*.

Что касается тех источников, под влиянием которых был составлен описанный, весьма интересный, западнорусский чин освящения храмов, то, прежде всего, для объяснения состава данного чина, нужно иметь ввиду греческий и наши, северорусские чины освящения храмов. Основой данного чина являются те обряды и молитвословия, которые присущи и греко-русскому чину храмоосвящения. Но к этой основе сделаны добавления, сообщившие данному чинопоследованию большую торжественность. Часть этих добавлений, как мы уже говорили, и как это показано нами в приложениях, может быть объяснена лишь на почве Римского Понтификала. Незвестный составитель юго-западного чина сделал значительные заимствования из этого источника, и приспособил их к духу и характеру православного богослужения, сообщив разбираемому чину удивительную торжественность. Этот чин, по нашему мнению, может считаться образцом литургического творчества, не пренебрегающего заимствованием всего лучшего и из обрядов инославной церкви, но зорко следящего за тем, чтобы через эти заимствования, не погрешить чем-либо против веры православной. На подобные заимствования, в чине освящения храмов, неизвестный автор имел тем большее право, что латинский чин освящения храмов, вообще, во многом сходен с православным.

Западнорусский *Чин освящению храмов иереем*, как уже упоминалось, нам пришлось встретить лишь в Евхологионе м. Петра Могилы. Здесь данный чин имеет такое надписание: «*Чин благословения новые церкви, или иконостаса, сиесть особые некия молитвенницы, чрез иерея, от епископа на сие благословение и власть данную имущаго, в еже до времени в ней прежде совершенного освящения, Божественную свсршати Литургию*»¹⁴⁵. Как видно уже из этого надписания, а также из «предмовы», предпосылаемой данному Чинопоследованию, в западнорусской церкви освящение храма иереем не исключало нужды снова освящать тот же храм

епископом. Этот чин трактовался, как временное средство к тому, чтобы, не дожидаясь епископского освящения известной церкви, дать возможность *до времени* совершать в ней литургию. Но, как только епископу представлялась возможность быть в такой церкви, она освящалась уже снова, полным чином архиерейского освящения храмов¹⁴⁶. Как видим, в данном случае, практика западнорусской церкви отличалась от практики церкви северорусской и современной нам; вместе с тем, и Могилинский «чин благословения новой церкви» имеет очень мало точек соприкосновения, как с старорусским *«Чином малого освящения церкви, понеже антиминос освящен великим священием и свершен от святителя»*, так и с современным *«Чином, како освященный антиминос положити в новоизданном храме»*. По могилинскому чину – получивший от епископа полномочия освятить известный храм *«протопоп, или ин кто от иерей, собрав священников поближних, елико их быти может»*, приходил в такой храм и с вечера совершал в нем малую вечерню, потом обычное всенощное бдение храму. На утро, *пред церковью или в притворе ея*, ставился столец, и на нем – все нужное к освящению, вместе с освященным антимином. Престол и жертвенник должны были быть обнаженными. По малом водоосвящении, совершалась лития *«окрест церкви»* с пением литийных стихир или ирмосов святому храму. Первенствующий иерей кропил стены церковные, произнося стих: *Окропиши мя иссопом*, и пр. По обхождении, перед дверьми храма читалась молитва: *«Господи Боже наш, молитвами Пресвятыя Владычица нашея, Богородица... и святого, его же есть храм..., дела рук нас, недостойных рабов Твоих исправи...»*. Назнаменовав десницею крестообразно дверь храма, священник, а за ним и вся процессия вступали в храм с пением стихир: *«Якоже Закхееву дому Твоим, Христе, входом спасение бысть...»* Первенствующий иерей кропил внутри церкви с тем же стихом: *«окропиши мя...»* Перед царскими вратами полагалось, возгласом *«Благословен Бог наш»*, начало самому чинопоследованию. По предначинательных молитвах, следовал псалом 121 – *«Возвеселихся о рекших мне»*, а по псалме –

великая ектения с одним добавочным прошением об освящаемом храме и с прибавлением обычных, по требнику П. Могилы, литийных прошений о короле и панах, о ктиторах, «о еже искоренити вся ереси, и отступства, и все безбожие Агарянское», и проч. По возгласе, следовал Псал. 120: «Возведох очи мои» и пение Стихири: «Благослови, Господи, храм сей». При возгласах: «С миром внидем» и «О имени Господни», следовал вход в алтарь. Окропивши жертвенник и престол св. водою, и освятивши, через окропление и чтение особых молитв, престольные одеяния, священник облачал престол и жертвенник, «*ничтоже глаголя*». Прочитавши затем молитву: «Господи Боже, Царю веков и творче всех», священник брал св. антиминс и полагал его на престоле при велегласном чтении особой формулы с заявлением, что положение антиминса, освященного святительскою рукою, совершается с епископского благословения и изволения¹⁴⁷. Клир повторял «высшим гласом» вышеуказанную стихирю: «Благослови, Господи, храм сей». Следовала сугубая ектения, а за нею – отпуст. В новоосвященной церкви совершалась, затем, литургия.

Вопрос о происхождении описанного чина решить без предположений затруднительно. Практика северной Руси не знала такого чина, нет его и в греческих богослужебных памятниках. А, так как такого чина мы не встречаем и в западнорусских домогилинских требниках, то остается здесь усматривать продукт литургического творчества самого Могилы, который, составлением данного чинопоследования и разрешил весьма важный богослужебно-практический вопрос, разрешил, притом, канонически верно, таким путем, на который стала и северорусская церковь после патр. Никона. Мы уже видели, что северорусский дониконовский «чин малого священства церкви, понеже антиминс освящен...» и проч., заключал в себе крупные несообразности: в нем иереем повторялось многое из Чина полного освящения храма, читались молитвы, читанные уже при освящении антиминса. – Петр Могила избежал этих несообразностей, и по его Чину, священник уже не действовал по-архиерейски. – На эту же точку зрения стал потом и патр.

Никон. Что касается самой структуры чина, и, входящих в него песнопений и молитвословий, то в данном случае, Петр Могила, можно думать, имел ввиду, прежде всего, практиковавшийся в его время на юго-западе Руси полный (архиерейский) чин храмоосвящения, описанный уже нами. Уготовление стола с нужными для торжества предметами, *в притворе* церковном или даже перед церковью, крестный ход, *предшествующий* торжеству освящения, – это те же обрядовые подробности, которые мы отмечаем и в полном чине освящения церквей. Две стихиры могилинского чина: «Благослови, Господи, храм сей»¹⁴⁸, и «Якоже Закхееву дому»¹⁴⁹ тоже встречаются в полном Чине (см. прилож.). То же следует сказать и о молитвах могилинского чина: обе они составлены из нескольких частей, взятых, видимо, из молитв, описанного выше, полного чина освящения храмов. Но, вместе со сказанным, нельзя не отметить здесь некоторого сходства могилинского чина благословения новосозданной церкви с латинским «Ritus...». Как по тому, так и по другому чину, начало освящения храма полагается или в притворе церковном, или перед церковью; далее, по обоим чинам следует обхождение вокруг освящаемого храма с окроплением его, при произнесении одного и того же стиха из 50 псалма: «Окропиши мя...» Только, конечно, вместо латинской, обычной литании, наш южнорусский православный чин предписывает при обхождении храма пение или литийных храмовых стихир, или ирмосов храмового канона¹⁵⁰. По обоим чинам, после крестного хода вокруг освящаемой церкви, положено чтение молитвы перед ее закрытыми воротами и открытие последних десницею священника¹⁵¹. По входе в храм, по могилинскому Чину, положена великая ектения; в латинском чине ей соответствуют обычные прошения литании с припевом *Kyrie eleison*¹⁵². Отмеченная по могилинскому чину стихира: «Благослови, Господи, храм сей», дважды, притом, повторяемая (в середине и в конце чина), есть и в чине латинском, где также указана в двух местах¹⁵³. Два псалма могилинского чина: 121 и 120 находятся в чине латинском, только здесь к ним добавлен и третий псалом – 119¹⁵⁴. Первая молитва могилинского чина: «Господи Боже наш, Царю веков и

творче всех» своей серединой тождественна с третьей 40–
литвой латинского чина¹⁵⁵.

V. Чин освящения антиминсов

Практика древней церкви – позволять совершение освящения храмов и лицам пресвитерского сана, но при соблюдении требования – полагать, в таком случае, на престоле освящаемой церкви совершенный от святителя антиминс, вызывала нужду в особом чинопоследовании освящения одних антиминсов. Правда, и в древнее время (как и теперь) освящение нескольких антиминсов могло быть совершаемо, в той или иной церкви, при освящении в ней престола архиереем. За это говорят те древнегреческие и наши древнерусские чины архиерейского освящения церкви, в коих говорится не об одном, а нескольких антиминсах¹⁵⁶. Но иногда архиерею не представлялось случая самому освящать где-либо храм, между тем, ощущалась нужда в освященных анииминсах, тогда и практиковался особый чин освящения одних антиминсов.

Отдельный чин освящения антиминсов начинает встречаться в греческой богослужебной письменности с XIII в.¹⁵⁷ Из практики церкви греческой, этот чин перешел и в русские богослужебные книги и, в частности, встречается в некоторых требниках XVI и первой половины XVII в. Чин освящения антиминсов, будучи по своему составу и содержанию, почти тождественным чину великого освящения храма, на своем многовековом существовании мало испытал каких-либо существенных изменений. По русским записям указанного времени¹⁵⁸, он излагается в таком виде.

По приказанию архиерея, изготовлением антиминсов заведовал один из «искус имущих» клириков¹⁵⁹. Он отрезал от полотна четырехугольные платки, величиною «в пядь»¹⁶⁰, пришивал на четырех углах каждого плата по одному, меньшему плату, «во образ Евангелистов», а один такой же, меньший плат, нашивал «в единой стране промежю углов», причем, этот последний плат, с одной стороны, не дошивал так, чтобы можно было положить части св. мощей. В то же время, один из «искусных» священников, имеющий у себя надлежащие

«снасти»: колодку, долото и молоток¹⁶¹, брал св. мощи и с помощью указанных орудий, раздроблял их на мелкие части. В некоторых памятниках, при этом, замечается, что мощи, предназначенные для антиминсов, непременно должны быть «мученические, а не святительские и не преподобнические»¹⁶². Изготовленные описанным образом антиминсы и частицы св. мученических мощей, накануне освящения относились в храм и поставлялось на престоле, причем, мощи полагались на дискосе и прикрывались звездицею и покровцем. В этом храме отправлялась всенощная по уставу «обновления храма».

Самый Чин освящения антиминсов почти во всем сходен с чином полного (архиерейского) освящения храмов. Опущены в нем только те священнодействия, которые касаются утверждения, омовения и облачения престола¹⁶³. В силу этого, в особом изложении чин освящения антиминсов XVI и XVII вв. не нуждается.

Чин освящения антиминсов, как он изложен в русских памятниках XVI и первой половины XVII в., не имеет для себя греческого оригинала в полном смысле этого слова, но весьма близко подходит к греческим чином освящения антиминсов, изложенным, как в Евхологионе Гоара¹⁶⁴ и в некоторых Евхологиях, описанных проф. А.А. Дмитриевским¹⁶⁵, так и в творениях бл. Симеона Солунского¹⁶⁶. Вообще же, нужно сказать, что наш древнерусский чин освящения антиминсов гораздо ближе стоит к чину полного освящения храмов, чем, как относятся к тому же чину греческие чины освящения антиминсов.

В южнорусской православной церкви, в первой половине XVII в., практиковался несколько иной, сравнительно с описанным, чин освящения антиминсов¹⁶⁷. Этот южнорусский Чин отличается от подобного северорусского, своей краткостью.

Освящение антиминсов в южнорусской церкви приурочивалось к великому четвергу и совершалось в этот день перед литургией. По обычном начале и по псалме 50-м, по рассматриваемому чину, пели тропарь и кондак Пятидесятницы с Богородичным: «Взбранной воеводе». Далее следовало помазание, лежащих на престоле, антиминсов св. миром, при

пении псалма 132 и при возглашении диакона: «*вонмем, аллилуиа*». Помазывая каждый антиминс св. миром, архиерей произносил: «Освящается сей антиминс во имя Отца и Сына и Св. Духа...». Следовало вложение в каждый антиминс св. мощей, при пении иереями псалма 25-го. Окропив затем антиминсы св. водою, и умывши руки, архиерей кадил «*седмижды*» вокруг престола, при пении священниками псалма 45-го. По каждении – положены две молитвы: «Господи, Боже небесе и земли, иже святую Свою церковь неизреченною мудростию основавый» (эта молитва читалась архиереем при возложении рук на антиминсы), и на главопреклонение: «Благодарим Тя, Господи Боже наш, яко излиял еси благодать на святых Твоя ученики...». Этой молитвой и заканчивается данный чин. По своем освящении, антиминсы лежали на престоле 7 дней, в течение которых над ними «*литургия Божественная отправоватися мает*».

Как видим, этот чин освящения антиминсов во многом отличается от чина архиерейского освящения храмов и, главным образом, тем, что почти не имеет в своем составе молитв, ограничивая число их только двумя, тогда как в полном архиерейском чине освящения храмов, молитв значительно больше. Позаимствован этот чин южнорусскими богослужебными памятниками показанного времени, из греческих печатных Евхологиев. В последних содержится почти точно такой же Чин освящения антиминсов. В этом греческом чине нет только начальных молитв, псалма 50-го и тропарей пятидесятницы. Кроме того, в конце греческого чина освящения антиминсов, при вложении в них св. мощей, добавляется еще молитва: Κύριε ὁ θεός; ἡμῶν, ὁ τὴν ταύτην τὴν δόξαν τοῖς ὑπέρ σου ἀύλήσασιν ὁγίοις μάρτυσι δωρησάμενος, каковой в южнорусском чине не встречаем¹⁶⁸.

VI. Чинопоследования малого освящения храма

Именем «малого» освящения церкви на современном литургическом языке называется такое чинопоследование, которое совершается в храме после тех или иных перестроек и возобновлений его (без нарушения св. престола), или в случаях какого-либо осквернения святыни храма¹⁶⁹. К последнего рода случаям, относятся: осквернение храма язычниками или еретиками, пролитие в стенах храма человеческой крови и внезапная смерть в храме человека или нечистого животного. После возобновления церкви без нарушения св. престола (как, напр., после покраски и ремонта внутренности храма) принято совершать в ней малое освящение воды с чтением особой молитвы «в обновление Божия храма», заключающейся в, т. н., Большом Требнике¹⁷⁰. Для освящения оскверненного храма, в современном требнике имеется несколько специальных молитв, как то: «молитвы на обновление Божия храма»¹⁷¹, «молитва на отвержение храма, осквернившегося от еретиков»¹⁷², «молитва на отвержение храма, осквернившегося от языков, еще же и еретиков»¹⁷³ и «молитва, глаголемая во входе на отвержение храма, в нем же случится человеку умереть нужно»¹⁷⁴. Наша древнерусская богослужебная практика также знала несколько последований *малого* освящения церкви, причем, число таких последований, по древнерусским требникам, превосходит перечисленное количество чинов *малого* храмоосвящения современного требника. К категории таких чинопоследований, мы относим следующие чины и молитвы древнерусских требников: *«устав, или чин о поколебавшейся св. трапезе», «чин во отвержение церкви от еретик осквернившейся», «чин на освящение храма, осквернившегося от язык», чины и молитвы на отвержение храма, «в нем же аще человек умрет нужною смертию» или «животну нечисту ключится умереть или родити»* и, наконец, *«чин на освящение храма, егда пес вскочит»*. Отмеченные чины и молитвы имеются в составе требников взятого нами времени, т.е., в требниках XVI и XVII веков.

а) Устав, бываемый о поколебавшейся св. трапезе

По действующему уставу русской церкви, во всех тех случаях, когда при исправлении и возобновлении храма, бывает поврежден или, хотя бы сдвинут со своего места св. престол, требуется полное освящение церкви, по чину «великого освящения»¹⁷⁵. Но древнегреческая и древнерусская богослужебная практика предписывала поступать в данном случае иначе. «По Уставу греческой церкви, говорит Гоар, достаточно какого бы то ни было отделения трапезы от ее основания, чтобы потребовалось особое освящение этой трапезы, но, при этом, *не повторялось полное освящение* (καθιέρωσις) церкви, как это было в практике церкви латинской, а только воспроизводилась некоторая часть из чина полного освящения, касающаяся, собственно, утверждения св. трапезы. По мнению греков, достаточно было одного соединения и скрепления распавшихся частей трапезы и заполнения связующим веществом (воскомастихом) образовавшихся трещин, чтобы святость алтаря была восстановлена, лишь бы только это восставление было произведено руками епископа, при исполнении некоторых молитвословий¹⁷⁶. Применительно к такому случаю освящения престола и были выработаны греческой богослужебной практикой особые чины «о поколебавшейся св. трапезе» – «Τάξις γινόμενη ἐπὶ σαλευθείσης, ἀγίας траπεζης» и «Ἀλλη τάξις γινόμενη ἐπὶ σαλευθείσης τῆς, ἀγίας траπεζης». Обе эти редакции одного и того же чинопоследования, в большинстве списков греческого требника, встречаются рядом, одна подле другой¹⁷⁷. То же самое, относительно рассматриваемого чинопоследования, мы наблюдаем и в русских рукописных требниках XVI в. И здесь, в большинстве списков, рядом с «Уставом о поколебавшейся св. трапезе», находится еще «чин и устав, внегда некако позыблется святая трапеза»¹⁷⁸. Обе эти редакции являются буквальным переводом греческих редакций рассматриваемого чинопоследования. Но, при этом, между греческими и русскими рукописями наблюдается следующая, довольно, впрочем,

мелочная, но, тем не менее, настойчиво повторенная многими русскими списками требника, разница: первая редакция рассматриваемого чина по греческим памятникам (τάξις υἱνόμενη...) в русских рукописях ставится на втором месте («чин и устав, внегда некако позыблется св. трапеза»), а вторая (άλλη τάξις...) – на первом («Устав о поколебавшейся св. трапезе»). В объяснение такой перестановки, мы затрудняемся сказать что-либо определенное, но, вместе с тем, судя по количеству памятников, неуклонно повторяющих эту перестановку, мы не можем, также, признать ее и явлением случайного характера.

По «Уставу о поколебавшейся св. трапезе» (первая редакция наших рукописных требников) исправление и освящение престола происходило таким образом. Каменосечец или «златолиятель», достойный входить в алтарь, перед началом литургии починал и утверждал поколебавшиеся столпцы престольные, заливал образовавшиеся в них трещины кипящим воскомастихом или «другою снастию некоею, еюже годно», обкладывал верхние концы столбов «бумажиною» и обвязывал их «вервию, с соблюдением воскомастиха», т. е., с предосторожностями, чтобы кипящий воскомастих не проливался на пол. Эта часть рассматриваемого чинопоследования, заключающая в себе наставления, собственно, технического характера, заимствована нашими требниками из греческих евхологиев¹⁷⁹. Но, так как эти наставления приноровлены, по-видимому, к каменным престолом, более обычным в греческой практике, то некоторые наши русские требники, в данном месте чинопоследования, делают несколько добавочных указаний, относительно исправления престолов деревянных. «Аще же будет деревяная трапеза, добавляют русские требники¹⁸⁰, то древодел да починит столпцы и дску престола и иная, потребная на се. Се же внутрь алтаря да творит един от священник, имея искус на се. Да пригвоздит, да утвердит. Мирянину же недостойно в алтарь входить»¹⁸¹.

Самое последование освящения новоисправленной трапезы, совершалось сейчас же после ее исправления.

Святитель с, сослужащими ему, пресвитерами входил в алтарь и возгласом: *«Благословено царство»* полагал начало чинопоследованию. После пения «аминь», священники, воспевая псалмы 144 и 22, снимали со столпцов престольную доску, отлагали ее пока в сторону и совершали, затем, *«вся, яже о святем престоле»*, т.е., омывали и отирали столпцы престольные, возлагали на них верхнюю доску, омывали и отирали ее и покрывали св. трапезу обычными ее одеждами. По окончании этих действий и пения указанных псалмов, диакон произносил великую ектению, с добавлением к ней соответствующего случаю прошения: *«о, еже освятится храму сему и еже в нем жертвеннику и поколебавшейся трапезе»*¹⁸². По ектении, архиерей, не делая возгласа, читал молитву: *«Благодарим Тя, Господи Боже сил, яко юже излиал еси благодать на святых си апостолы»*, т.е., ту же самую, которая читалась по одеянии престола и при полном освящении храма¹⁸³. За молитвой следовал возглас диакона: *«с миром изыдем»*, клир пел: *«О имени Господни. Господи помилуй»*; но, как видно из текста чина: – *«по амине, диакону, убо глоголюшу – с миром изыдем, прочим же, отвечающим – о имени Господни, диакон – Господу помолимся, и людие – Господи помилуй, диакон – премудрость, таже глоголем: честнейшую херувим»*, – никакого выхода не было, а святитель прямо делал отпуст чинопоследованию. По отпусте, архиерей входил в диаконик (по рукописным требникам, – *«в служебное»* – буквальный перевод греческого: εἰς τό διακονικόν и *«мало опочивал»* здесь. Очередные священник и диакон, *«прияв время»* (т.е., благословение от архиерея¹⁸⁴), *«деяли вся обычная»*, т.е., совершали проскомидию. Когда начиналась литургия и пелись антифоны, входил в алтарь святитель, и совершалась литургия по обычаю (*«начевше литургию и певаемым антифоном, входит святитель и бывает свершенная служба»*, *«... φαλλομένων τῶν ἀντιφώνων εἰσοδεύει δ' Ἀρχιερεὺς καὶ γίνεταί τελεία λειτουργία»*¹⁸⁵).

Вторая (по русским рукописным требникам) редакция рассматриваемого чинопоследования¹⁸⁶, также имеющая для себя оригинал в греческих евхологиях¹⁸⁷, представляет из себя

лишь некоторое видоизменение первой. Прежде всего, в этой редакции даются более подробные указания относительно самих исправлений поколебавшейся трапезы. Так, к воскомастиху, рекомендуется, например, прибавлять растертый в порошок мрамор – «мрамор стерт»; даются более подробные указания о том, как обвязывать бумажками верхние концы престольных столбцов (указания эти те же, что и в чине великого освящения храма) и пр. Самое чинопоследование освящения поколебавшегося престола совершалось, по *Уставу* этой редакции, не перед началом литургии, а на малом входе, перед пением трисвятого. После облачения престола, перед великой ектенией (см. первую редакцию рассматриваемого чина), полагалось каждение престола, и всего храма. Во всем прочем, чинопоследование сходно с рассмотренной нами первой редакцией его.

В первой половине XVII в. обозреваемое чинопоследование подверглось в нашей русской церкви некоторой переработке. Так, старопечатные требники этого времени¹⁸⁸ и некоторые рукописные¹⁸⁹, помещают в своем составе уже *один* только «чин о поколебавшейся св. трапезе», представляющий объединение двух, рассмотренных нами, редакций. Помимо этого, в полученной через такое объединение уже новой редакции разбираемого чинопоследования, замечаются некоторые, весьма важные добавления, отсутствовавшие в первых двух редакциях и, по-видимому, не имеющие для себя подтверждения в греческих богослужебных памятниках. Как во всех, известных нам, старопечатных больших требниках, так и в относящихся ко второй половине XVII в. некоторых рукописных, проведено, при этом, новое воззрение на возможность исправления поколебавшегося престола без полного (великого) освящения церкви. Теперь считалось возможным пользоваться «чином о поколебавшейся св. трапезе» только в тех случаях, когда можно было произвести нужные поправки престола, не снимая с него одежд. В противном случае, предписывалось совершать уже полное освящение храма: *«Аще не возможно починити столпцов, не снимая сорочки престола с антимином, то вервь и сорочка с антимином со престола*

снятьи и, починив столпцы, и доска, и прочая обетшавшая, и уготовив вся, святити церковь священием всем, якоже и новая церковь: сорочка, и вервь, и индития, аще тверда прежде бывшая, на престол возложити. А антиминс, прежде бывший, в столпец положить, под престольную доску, а на сорочку возложити новый антиминс»¹⁹⁰.

Самому совершению «чина о поколебавшейся св. трапезе», по старопечатным требникам, должен был предшествовать молебен святому храму, соединяемый с августовым освящением воды. Во всем прочем, рассматриваемое чинопоследование старопечатных требников сходствует с, выше разобранным нами, редакцией «Чина о поколебавшейся св. трапезе» рукописных памятников XVI в.

В новоисправленный Никоновский Требник 1658 г., «Чин о поколебавшейся св. трапезе» уже не был внесен. Взамен этого чина, здесь были напечатаны две молитвы «На обновление Божьего храма», которые печатаются, как сказано выше, и в современном Большом Требнике.

При перемене обветшавших на престольных одежд, в древнерусской (до XVII в.) практике, можно думать, не совершалось никаких особых чинопоследований. По крайней мере, в рукописных требниках с XIV по XVI в., нам не приходилось встречать никаких особенных указаний на этот счет¹⁹¹. Но в одии из русских рукописных требников XVII в. был занесен, несомненно, из греческих источников¹⁹², уже особый «Указ о св. трапезе, еяже одеяния растлишася». По этому указу, перемена одежд на престоле сопровождалась особым чинопоследованием. Святитель, облачившись в полное архиерейское облачение, входил в алтарь, кадил окрест престола и весь алтарь, затем, при помощи священников собирал остатки обветшавших одежд в новые сосуды. После этого, совершалось омовение престола по «Чину омовения св. трапезы в великий четверток», и полагались на него новые одежды¹⁹³.

Из южнорусских богослужебных памятников взятого времени, рассмотренный чин о поколебавшейся св. трапезе, содержат некоторые рукописные архиерейские чиновники¹⁹⁴.

Помещенный в этих памятниках *«Устав и Чин о позыбании св. трапезы»*, никаких особенностей, сравнительно с северорусской редакцией данного чина (второй из рассмотренных нами), не представляет. В старопечатных южнорусских требниках, *«Чин о поколебавшейся св. трапезе»* уже не встречается.

б) Чин в отвержение церкви, от еретик осквернившейся

Православная церковь одним из своих соборных определений возбраняет допускать еретиков в православные храмы¹⁹⁵. Издревле, также, считались в православной церкви оскорблением святости храма все те случаи, когда овладевали им и прикасались к его святыням, гл. образом, к престолу, еретики и язычники¹⁹⁶. Во всех таких случаях оскверненный храм очищался и освящался особыми молитвословиями¹⁹⁷. Какие при этом наблюдались обряды, и в чем, вообще, состояло освящение храмов, оскверненных еретиками и язычниками, прямых и положительных свидетельств обо всем этом от древнехристианской практики до нас не сохранилось, но, от XII в., в греческих богослужебных памятниках сохранились уже записи особых молитв на очищение храма, оскверненного еретиками, причем, некоторые из этих молитв приписываются известному борцу против иконоборческой ереси, патриарху Тарасию¹⁹⁸. Особые молитвы на очищение оскверненного еретиками храма, знала и наша древнерусская богослужебная практика. В частности, рукописные требники XVI в. указывают на случай освящения храма, *«осквернившегося от еретик»* несколько молитв: *«Боже сил, иже престол имеяй небо»* (надписывается именем Никифора, патр. Константинопольского); *«Владыко, Господи Боже наш, молим Тя, милостивого и благоуветливого, о гресех наших»* (в надписании имеет имя Констант. патр. Тарасия) и *«Господи, Боже наш, иже храм сей показавый в жилище Твое»*¹⁹⁹. Все означенные молитвы взяты из греческих евхологиев²⁰⁰. Они присоединялись, по нашим рукописным требникам, к малому освящению воды, после коего совершалось кропление алтаря и всего храма. Такой же точно порядок «отвержения церкви, от еретик осквернившейся» напечатан и в наших Больших Потребниках дониконовского времени²⁰¹.

В практике югозападной церкви, до м. Петра Могилы, при рассматриваемом случае освящения церкви, употреблялись

некоторые из перечисленных молитв²⁰². В Требнике м. Петра Могилы мы находим уже довольно сложный *«чин отвержения и очищения церкви, от безбожных язык, или от еретиков, или от отступников оскверненной»*²⁰³. Хотя этот чин и надписывается здесь именем Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского, но, думается, в целом своем виде он не мог принадлежать означенному церковному автору: имя патр. Никифора поставлено в заголовке чина потому, что этому отцу приписывается одна из молитв рассматриваемого чинопоследования. Не могли мы подыскать оригиналов для этого чинопоследования и, вообще, в греческой богослужебной письменности, равно, как ничего подобного этому чину не встречается и в наших северорусских требниках. В силу этого, и данное чинопоследование могилинского требника можно считать продуктом литургического творчества югозападной церкви.

Рассматриваемый чин Могилинского Требника, разработан на основе трех вышесказанных молитв наших северорусских требников. Он снабжен предварительными замечаниями, где, применительно к условиям жизни югозападной церкви, даются указания о том, когда и при каких обстоятельствах должно быть совершаемо освящение оскверненного храма. Здесь, прежде всего, имеются в виду случаи осквернения православных храмов, *«от язык, сиречь от Турков и Татар»*. Данное чнопоследование применимо только в тех случаях, когда Турки или Татары *«насильственно отверзают церковь»*, *«попирают ее своима ногама»* и осязают *«скверными руками»*, обнажают и *«пленают»* церковное украшение, но не раскапывают и не разоряют *«Трапезу и Жертовник»*. Под осквернением церкви от еретиков понимаются те случаи, когда *«еретицы или отступницы, каковем либо буди образом взявшие от Правоверных церковь, в ней на святей трапезе своя богомерзкия свершат службы»*. О всех таких случаях приходской священник должен был доносить епархиальному архиерею, который, или сам совершал чин очищения церкви, или благословлял совершить оный кому-либо от местных своих

иереев. Кроме же епископского благословения, этот чин никому совершать было нельзя.

Самый рассматриваемый чин могилинского требника отличается своею сложностью и торжественностью. Накануне дня очищения храма, в близлежащей церкви должна совершаться вечерня, а утром – утренняя. В самый день торжества, святитель или его наместник, с крестным ходом приходил к оскверненному храму, который в это время должен быть закрытым, а престол и жертвенник этого храма должны быть обнажены от своих покрывал. Перед дверьми храма поставлялся столец, а на нем – все потребное для малого освящения воды. По совершении здесь малого водоосвящения, святитель полагал начало самому чину освящения оскверненного храма. По обычных начальных молитвословиях и по 50-м псалме, певцы пели покаянные тропари: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас» и проч., а святитель в это время обходил снаружи всю церковь и цминтарь, и окроплял святою водою, произнося при этом: *«Окропиши мя иссопом, и очищуся...»* По обхождении и окроплении церкви и цминтаря, певцы пели богородичен 4 гласа: *«Подаждь утешение»*, а затем читалась святителем, перед дверьми церковными, известная уже нам молитва патр. Никифора: «Боже сил, престол имеяй небо». По окончании молитвы, архиерей, приступив к церковным дверям, благословлял их десницею, произнося, *«во имя Отца и Сына и Св. Духа, с миром внидем»*. Клир отвечал: *«О имени Господни»*. Архиерей крестом отверзал церковные двери и сам первым вступал в церковь, а за ним входил клир с пением особой стихиры: *«Якоже Закхееву дому, Твоим, Христе, входом спасение бысть»*, и весь народ. Вошед в храм, архиерей, с произнесением вышесказанного стиха: *«Окропиши мя иссопом»*, кропил храм внутри. Далее, читался псалом или 85 (*Боже, приидоша языцы*, – если храм бл осквернен язычниками) или 89-й (*Пасыи Израиля*, – если осквернение храма последовало от еретиков). Диакон произносил, затем, мирную ектению, к которой присоединялось шесть специальных прошений об освящении осквернившегося храма²⁰⁴. По возгласе, с коленопреклонением читалась перед

царскими вратами вторая, также известная нам, молитва патриарха Никифора: *«Господи, Боже наш, храм сей показавый жилище Себе»*. По молитве, певцы пели стихирю: *«Благослови, Господи, храм сей, имени Твоему созданный»*. Предстоятель вторично возглашал: *«С миром внидем»*, клир отвечал: *«О имени Господни»* и пел вышеупомянутую стихирю: *«Якоже Закхееву дому...»*. Святитель входил царскими вратами в алтарь и здесь, коленопреклоненно, перед престолом читал третью, уже известную нам, молитву патр. Тарасия: *«Владыко, Господи Боже наш, Тебе любим, милостивого и благоуветливого о гресех наших»*. После этого, при произнесении известного возглашения: *«окропи мя иссопом»*, окроплялись престол и жертвенник, и затем, покрывались обычными одеждами и благоукрашались обычными своими священными принадлежностями. По Трисвятом, Отче Наш, тропаре и кондаке, храму следовал отпуст. Вслед за окончанием описанного чина, начинались часы, проскомидия и совершалась, по обычаю, Божественная Литургия.

Судя по условиям исторической жизни югозападной православной церкви в XVII в., описанный чин имел здесь широкое практическое применение, но, при перепечатывании некоторых Чинопоследований Могилинского Требника, в наш, т. н., Дополнительный Киевский Требник, этот чин, очевидно, за ненадобностью, был опущен.

в) Молитва во отвержение церкви, от язык оскверншейся

На случай осквернения храма язычниками, рукописные требники XVI в. имеют в своем составе одну очистительную молитву: *«Господи, Боже наш, иже храм сей показавый жилище себе»*²⁰⁵, т.е., одну из молитв, встречавшихся нам в *«чине освящения церкви от еретик оскверншейся»*²⁰⁶. И эта молитва соединялась с малым водоосвящением и окроплением св. водою всего храма. В старопечатных Требниках, к этой молитве присоединена еще другая: *«Владыко, Господи Боже наш, молим Тя, милостивого помощника о гресех наших»*. Эта молитва так же греческого происхождения.

**г) Молитва в отвержение храма, в нем же случится:
а) некоему животну безсловесну, по древнему
закону, нечисту и нежрему, умрети; б) животному
некоему родити; в) умрети человеку нуждною
смертию**

Все перечисленные случаи считались и считаются в церковной практике оскорбительными для святости храма, а потому, последний, после каждого из перечисленных обстоятельств должен быть освящаем особою молитвою. Как в древнерусских, рукописных, так и в старопечатных требниках, для всех указанных случаев существовала одна и та же молитва: *«Владыко, Господи Боже наш, иже многую и неизреченною благостынею сподобивый наздатися храму сему»*, изменявшаяся лишь в своей вводной части, сообразно перечисленным обстоятельствам. Та же самая молитва с таким же точно назначением и с подобными же изменениями, печатается и в современном Большом Требнике²⁰⁷. В русскую церковь означенная молитва перешла из греческой богослужебной письменности²⁰⁸.

Что касается богослужебной практики югозападной церкви, то здесь, из рассматриваемых в настоящем отделе трех случаев осквернения храма, предусматривался, очевидно, один только последний. По крайней мере, в Требнике м. Петра Могилы имеется только *«Чин отвержения и очищения церкви, или Цминтаря, идеже случится человеку нуждною смертию умрети, или кровию человеческою в крамоле некоей церкви, или Цминтарю окропитися»*²⁰⁹. В основание этого чинопоследования, во всем, почти, сходного с описанным выше могилинским чином отвержения храма, осквернившегося от еретиков или язычников²¹⁰, положена та же молитва: *«Владыко, Господи Боже наш, иже многую и неизреченною благостынею сподобивый наздатися храму сему»*.

д) Молитва или чин на очищение церкви, егда пес вскочит²¹¹

Помимо перечисленных случаев осквернения храма, древнерусская богослужебная практика знала еще несколько случаев такого осквернения, не наблюдавшихся практикой греческой церкви. Таков, прежде всего, случай осквернения церкви, если в нее забежала собака, почитавшаяся в древней Руси за животное мерзкое и нечистое. Ревновавший о святости дома Божьего, русский народ старого времени, не мог мириться с этим фактом небрежности в отношении к святому месту и обращался в таких случаях с особой молитвой к Богу. Требование очищения церкви, в которую забежала собака²¹², и вызвала появление в наших древнерусских богослужебных книгах особой молитвы «на очищение церкви, егда пес вскочит». Появившись в наших богослужебных памятниках (предположительно, в конце XIV или начале XV в.²¹³ Молитва «на очищение церкви, егда пес вскочит» получила вскорости и другое назначение: она читалась и в том случае, если в православный храм заходил кто-либо из еретиков, что видно из такого надписания этой молитвы: – «егда пес вскочит в церковь, или от еретик»²¹⁴. Как видно из приведенного надписания рассматриваемого чина, русский человек старого времени, при всем своем добродушии и миролюбии, не допускал иноверцев в свои храмы, а, если это случалось, то такие «оскверненные» храмы освящались особой молитвой.

По некоторым рукописным памятникам XVI в.²¹⁵, а также в старопечатных Требниках, «молитва на очищение церкви, егда пес вскочит», соединялась с особым чинопоследованием и, кроме того, читалась для очищения храма и в том случае, если в нем «приключалась скверна» – «от младенца» или «от пьяных проказ». В храме, оскверненном от захождения в него пса, пели молебен святому храму, святили воду августовым священием²¹⁶, кропили св. водою весь храм и алтарь, а затем священник читал молитву: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, очищая скверну человеком» сначала у царских дверей

(обратясь на восток), затем – у входных дверей (обратясь к западу), и потом, на южной и северной сторонах. *«И, где проговорит (священник) молитву, тут покадит и святою водою покропит»*. В случае осквернения храма «от младенца», или «от пьяных проказ», то место, где была нечистота, следовало вычистить и выжечь огнем. Молитва же «Господи Иисусе Христе, Боже наш», в таких случаях, читалась только однажды. По некоторым памятникам, в той церкви, которая подверглась осквернению от пса, нельзя было служить обедни до 8 дней²¹⁷. Такая практика согласовалась с показанием одного святительского поучения XVI в., где говорится: «а собака вскочит в церковь – ино в ней 8 дней не служити обедни, да вода святити августовым крещением, да кропит церковь, да служит»²¹⁸. Один требник XVI в. надписывает рассматриваемую молитву так: «молитва, аще сука или свинья внидет в церковь»²¹⁹; следовательно, наравне с собакой признавалась, оскверняющей храм, еще и свинья.

Наконец, несколько рукописных требников XVI в. надписывают рассматриваемую нами молитву: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, очищая скверну», неопределенно: «молитва на истребление церкви»²²⁰. И только предположительно можно сказать, что под «истреблением» церкви, в данном случае, разумеется ее повреждение от пожара²²¹.

Практика южнорусской церкви описываемых нами случаев осквернения храма («егда пес вскочит» или «егда от неверных зайдет кто») не предвидела, а потому, в южнорусских требниках, молитв на эти случаи нам встречать не приходилось²²².

В вопросе о происхождении рассмотренного чинопоследования древнерусских требников, за отсутствием каких-либо неопровержимых данных, приходится ограничиваться одними лишь, более или менее вероятными, предположениями. Принимая во внимание обрядоверие наших предков, их крайнюю брезгливость и отвращение от всего, почитаемого за нечистое, мы склонны думать, что именно у нас на Руси составилось то воззрение, по которому такое нечистое животное, как собака, одним своим входом оскверняет святость

храма Божьего. А, раз это было так, то, естественно, что у религиозного русского человека старого времени явилась и потребность в особых специальных молитвословиях, так или иначе приспособленных к священию храма, оскверненного от указанного сейчас случая. Об этом свидетельствуют те вышеуказанные памятники древнерусской письменности, в коих со всею важностью решаются вопросы, как надлежит поступать, «аще грехом пес вскочит в храм». Составление особой специальной молитвы на такой случай отвечало, таким образом, одному из далеко немаловажных запросов нашего неразвитого, в религиозном отношении, предка.²²³

С течением времени, эта молитва получила еще и другое назначение: ее стали читать и в случаях осквернения храма «от еретик...» или «аще от неверных зайдет кто...». И это обстоятельство вполне объясняется своеобразными воззрениями наших предков на еретиков и, вообще, иноверцев. Будучи, в общем, миролюбивым и благодушным, русский

человек старого времени с крайней ревностью относился к святости храма и в этой ревности готов был даже приравнять случай посещения православного храма кем-либо из «неверных» или из «еретиков», к такому обстоятельству, как, если бы «пес вскочил» в таковой храм. В памятниках древнерусской письменности и в различных сочинениях иностранцев-путешественников можно отыскать немалое количество иллюстраций к описанному отношению наших предков к иноверным и инославным иностранцам²²⁴. Засчет того же русского обрядоверия и похвальной, конечно, ревности о чистоте храма, следует отнести и применение рассмотренного чинопоследования, к случаю осквернения церкви «от пьяных проказ», или «аще прилучится от младенца скверна».

Косвенным подтверждением мнения о чисто русском происхождении молитвы «егда пес вскочит в церковь» служит отсутствие этой молитвы в богослужебных памятниках греческой и югославянских церквей. Ни в многочисленных греческих евхологионах, ни в требниках югославянских нам не удалось найти никаких указаний на такие случаи осквернения

храма, как «егда пес вскочит» в него или «случится в нем скверна» – «от пьяных проказ» или «от младенца».

VII. Устав, бываемый на обновление храма

Непосредственное отношение к чину Великого освящения церкви имеет, т. н., «устав, бываемый на обновление храма», существовавший в богослужебной практике рассматриваемого периода времени.

В глубокой христианской древности принято было ежегодно торжественно праздновать день освящения некоторых, чем-либо особенно знаменитых, храмов, каковой обычай, можно полагать, был принят христианами из богослужебной практики церкви ветхозаветной²²⁵. Так, в церкви иерусалимской было установлено в IV в. ежегодное празднование дня освящения храма Воскресения. Об этом празднике обновления подробно рассказывается в путешествии по св. местам некоей Етерии (IV в.)²²⁶, говорит о нем и Созомен в своей церковной истории²²⁷. И наш современный Устав, также, особым праздничным богослужением отмечает событие обновления иерусалимского храма Воскресения²²⁸. Подобным образом, праздновали день своего освящения и другие знаменитые храмы православного Востока, и праздники обновления таких храмов заносились в месяцесловы. В церкви Константинопольской ежегодно праздновали день обновления св. Софии, причем, на этот случай существовала в типиконе Великой церкви специальная служба²²⁹. По примеру Великих церквей, праздновали день своего обновления и прочие церкви, как на востоке, так и на западе²³⁰. Об обычае праздновать день обновления храма на православном востоке говорит подробно Симеон Солунский. Блаженный отец сообщает нам сведения и о времени прекращения этого доброго, по его мнению, обычая на православном востоке. В своем трактате «О святом храме и освящении его», он говорит по этому поводу следующее: *«Каждый храм в день освящения своего должен совершать обновление. Его совершали прежде и подзаконные в день сооружения скинии и создания храма; но гораздо с большей торжественностью совершала церковь Христова»*²³¹. Обновление надо совершать в благодарность Богу и для

обновления благодати в божественном храме, для большего сообщения нам и сохранения святыни; так установлено древним обычаем, как и Евангелие свидетельствует о древнем храме. Об этом пишется во многих местах; об этом говорит и Богослов. На это указывают и все праздники²³²... «И удивительно мне, почему это дело (празднование обновлений) оставлено. Только после исследований я узнал, что так началось после того, как Константинополь был поработщен Латинами и служившие при Константинопольской церкви разбежались и поселились в других местах. Когда, спустя долгое время, в продолжение которого обновление не было совершаемо, они возвратились, – оно вовсе было оставлено, потому что установился обычай не совершать; от этой же церкви, как от матери, обычай перешел и к другим²³³. А, что необходимо совершать его, и так предано из начала, об этом свидетельствует опять церковь священного и живоносного Гроба Христова, празднующая обновление храма. И пусть никто не находит предлога в том, что для католических христиан достаточно этого праздника²³⁴, потому что это обновление одного храма, и все суть равно божественные храмы и гробы, и обители Христовы. Потому то обновление и совершалось прежде во всех храмах, – как читаем об этом в Синаксарях»²³⁵. Таким образом, Симеон Солунский указывает в качестве *terminus'a ad quem* повсеместного празднования на востоке обновлений храмов, завоевание Константинополя латинянами, т.е. начало XIII столетия²³⁶. Но в соборной церкви Солуни празднование обновления храма совершалось, как повествует тот же архиепископ Симеон, еще и в его время²³⁷.

Обычаи праздновать ежегодно день освящения наиболее выдающихся храмов, из греческой церкви перешел и к нам на Русь. Память о нем еще и доселе сохраняется нашим Уставом, где под 26 ноября читаем: *«И освящение храма святого великомученика Георгия, иже в Киеве, пред враты св. Софии»*. Точно также в древнее время в Русской церкви праздновались дни освящения и других знаменитых храмов: 11 или 12 мая совершалась память освящения Десятинной церкви (996 г.)²³⁸; 4 ноября праздновался день освящения св. Софии Киевской²³⁹,

14-го августа – день освящения Большого Московского Успенского собора, 23 июня праздновалось поновление одного из притворов этого собора²⁴⁰.

Какое же богослужение отправлялось в эти дни воспоминаний обновления храмов? В Иерусалимской церкви, по свидетельству Паломничества²⁴¹ и историка Созомена²⁴² праздник обновления храма Воскресения праздновался при громадном стечении народа из окрестных стран, в течении 8 дней. В эти дни совершались торжественные литании по св. местам, и богослужение, своей торжественностью, напоминало службы пасхальной седмицы и праздника Богоявления²⁴³. С неменьшей торжественностью справляли дни обновлений храмов и в Западной Церкви²⁴⁴. С течением времени, в восточной церкви был выработан особый «Устав, бываемый на обновление храма» – Τάξις, γινμένη ἐπὶ τῶν ἐγκαίνιων τοῦ καθιερωθέντος ναοῦ²⁴⁵. Из греческой письменности, в буквальном переводе, этот Устав был перенесен и в нашу, русскую, богослужебную письменность²⁴⁶ и, особенно часто встречается в рукописных требниках XVI в.²⁴⁷ Устав обновления храма настолько краток, что его не затруднительно привести здесь в полном виде. *«Литии такового храма²⁴⁸ достигше, гласит Устав, и дверем затворенным, станет святитель пред средними враты церковными, затворенным и тем сущим. И возглашают убо четцы извну: возмите врата, князи ваша. Отглашают же певцы изнутри се: кто есть Царь славы, трижды. Архидиакону глаголющу: Господу помолимся, святитель молится: Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа (молитва)²⁴⁹. Посем, приводит обычную молитву входу: Владыко, Господи Боже наш, уставивый на небесех чины²⁵⁰. И егда рекут третье: возмите врата, князи ваша, знаменает тех (т. е. врата церкви) третицею святитель и отворенным тем бывшим, бывает по чину вход».*

Несколько непонятное начало этого чина («литии такового храма достигше»), из коего не ясно, когда и после какой службы совершался он, вполне уясняется на основании описания того же самого чина обновления у Симеона Солунского. Блаженный отец говорит, что в его время,

последование обновления совершалось в церкви Солунской утром и вечером²⁵¹. «Утром, когда соберутся клирики, сам архиерей, или священник, совершает обновление. Начав молебен, с возженными свечами отправляются в первый храм, где, при освящении празднующего обновление храма, лежали прежде святые останки (т.е., мощи – τὰ ἁγία λείψανα). Там, между тем, священник совершает литургию, пока молебствующие поют хвалебные песни, воспевая самогласны от нового храма до старого. Потом, в старом храме читаются (?) положенные на литургии антифоны, до первого входа, называемого малым; этим показывается, что новый храм отсюда, по преемству, получил освящение. Тогда, служащий здесь священник, совершает вход в алтарь и продолжает литургию. А молебствующие, после молитвы входа, выходят из храма и тотчас отправляются в новый храм, неся светильники и воспевая самогласны, как при освящении. Приблизившись к храму, громким голосом трижды поют: Слава, Тебе, Христе Боже; а, когда войдут в притвор, красные ворота затворяются, и певчие, вне храма, мелодически поют: «возмите врата». Далее, описание Симеона Солун. совпадает с изложенным нами «Уставом». Только на литургии, по Симеону, вместо херувимской песни поется «Да молчит всякая плоть»²⁵². Таким образом, выражение «Устава на обновление храма»: «литии такового храма достигше»²⁵³, как бы, подразумевает самый порядок и направление этой литании, и может быть передано так: когда лития (крестный ход) достигнет храма, празднующего свое обновление, и т. д.

Из творений же Симеона Сол. мы узнаем, что эта лития (крестный ход) направлялась в, празднующий свое обновление, храм из соседнего храма, где, при первоначальном освящении первого, покоились мощи, предназначенные для положения под престолом в освящаемом храме²⁵⁴. Вообще же, нужно заметить, «Устав, бываемый на обновление храма» есть ни что иное, как заключительная часть из чина великого освящения церкви. Как заключающая в себе торжественную процессию крестного хода,

эта часть «чина великого освящения храма» воспроизводилась ежегодно при праздновании «обновлений».

Выше нами было указано, что «Устав обновления храма» постоянно встречается в наших русских рукописных требниках XV–XVI вв. Принимая во внимание еще и обычай праздновать обновление нехоторых храмов (см. выше), мы, на этом основании, склонны думать, что «Устав на обновление храма» в XV–XVI в. имел у нас широкое практическое применение. В подтверждение этого мнения, можем сослаться на два сипска Типикона XVI–XV вв., хранящиеся в Синодальной библиотеке, в коих под 14 числом августа, после указаний о том, когда и кем был освящен храм Успения Пресвятой Богородицы в Москве, дается подробное описание «чина обновления», применительно к совершению его в Московском Успенском Соборе²⁵⁵.

В наши старопечатные требники «Устав на обновление храма» уже не вошел и, как думаем, потому, что к XVII в. он уже совсем вышел из употребления в греческой церкви. Не приходилось нам встречать этого Устава и в южнорусских печатных требниках XVII в.²⁵⁶

Наш современной обычай совершать в день храмового праздника крестный ход вокруг храма или, как это принято в некоторых городах, – направляться с крестными ходами к, празднующему свой престольный праздник, храму из ближайших церквей²⁵⁷, основывается на описанном древнем обычае совершать «чин обновления храма».

VIII. Чин омовения св. трапезы в великий четверг

С глубокой христианской древности богослужение великого четверга осложнялось особыми обрядами, часть которых сохраняет свою силу и до настоящего времени. Так, к великому четвергу издревле приурочивается чин освящения мира, в этот же день во всех кафедральных храмах совершается обряд омовения ног; в некоторых же храмах в этот день великих воспоминаний совершается общее маслособорование²⁵⁸. К числу обрядов, соединявшихся прежде с богослужением великого четверга и совершавшихся во всех соборных и приходских храмах, но теперь, за исключением одного лишь храма²⁵⁹, вышедших из практики, относится и Чин омовения св. престола.

Древнейшее свидетельство о существовании в христианской церкви обряда омовения св. престола в великий четверг относится к VII в. и принадлежит западному писателю литургисту Исидору Севильскому. Исидор говорит, что в его время в западных храмах существовал обычай измывать в великий четверг *алтари*, стены храма и полы, а также измывать и очищать сосуды, посвященные Господу²⁶⁰. Комментируя этот обычай древнехристианской церкви, Гоар полагает, что он (обычай) был установлен в воспоминание о высоком смирении Христа Спасителя, проявленном Им при умовении ног Своим ученикам²⁶¹. Существовавший издревле и в церкви восточной обряд омовения престола в великий четверг, совершался здесь по особому чинопоследованию, списки коего дошли до нас от XI в.²⁶² С этого времени, чин омовения св. престола в великий четверг – «Τάξις ὑνομένη τῇ μεγάλῃ πέμπτῃ, ἐν τῇ ἐκπλύσει τῆς αἰτίας τραπέζης» встречается в греческих евхологиях довольно часто²⁶³.

Из церкви греческой чин омовения св. трапезы в великий четверток перешел и в нашу русскую богослужебную практику, и начинает встречаться в наших богослужебных памятниках уже с XII в.²⁶⁴ В рассматриваемый нами период времени, этот чин имел, очевидно, широкое распространение в русской церкви,

так как встречается во многих рукописных требниках этого времени²⁶⁵ и в старопечатных по требникам дониконовского периода²⁶⁶, в нескольких, при том, редакциях.

По самой распространенной редакции рассматриваемого чинопоследования, омовение престола в великий четверток совершалось таким образом. По окончании шестого часа, святитель входил в алтарь, кадил окрест св. престола, и, став пред ним, читал первую молитву чинопоследования: *«Господи, Боже наш, иже животворною Ти смертию смерть умертви»*. По прочтении этой молитвы, священники снимали с престола одежды (индитию и «тельник», т.е., срачицу) и крыльями выбивали из них пыль. После этого, возливали на престол теплую воду, омывали доску и столпцы его, и отирали губками. Оставшуюся от омовения воду, собирали в чистый сосуд и выливали под престол. Таким же образом омывали, затем, престол розовой водой (родостагмой) и облачали его в обычные одежды. Архиерей вторично кадил вокруг престола и читал пред ним вторую молитву чинопоследования (тайно – «к себе»): *«Милостивый и щедрый Боже, иже неизреченная ради благодати к службе пресвятого и пречистого Ти алтаря, наше недостойнство восприимый»*. Следовавшим за этой молитвой возгласением: «Ты бо еси Бог наш и воскресение, и спасение, и Тебе славу воссылаем...», чинопоследование заканчивалось. Губки и платки, коими отирали престол, разрезались потом на части и раздавались по окончании литургии народу.

Кроме этой, сравнительно краткой редакции чина омовения св. трапезы, в некоторых рукописных требниках рассматриваемого времени, и во всех старопечатных Потребниках (Больших) существует вторая редакция, более пространная, предназначавшаяся для «великих соборных храмов». От первой редакции эта вторая отличается следующим. При разоблачении престола, положено священникам петь тихо и сокрушенно псалом 50, а при омовении – псалмы 25 и 83. После омовения престола, святитель возливал на него крестообразно, смешанное с елеем, вино, произнося при этом такие слова: «Помывается св. трапеза в церкви, имярек, маслом радости, во имя Отца и Сына и св.

Духа». За этим, следовало возлияние на престол родостагмы. По облачении св. трапезы и по молитве «Милостивый и щедрый Боже», святитель, кроме каждения, осенял св. престол свечами и выходил для осенения народа на амвон. Протодиаконом произносилась сугубая ектения, и следовал отпуст. Святитель раздавал всем приходящим изрезанные «подробно» губки и платки, коими отирали престол.

И первая, и вторая редакции чинопоследования омовения св. престола указывают совершителем этого чина святителя и даже нескольких (вторая редакция). Но омовение престола в великий четверг совершалось в XVI и первой половине XVII века и во всех приходских храмах. Для этого, в некоторых рукописных²⁶⁷ и во всех Больших старопечатных²⁶⁸ Требниках положен особый устав. *«Подобает ведати, гласит этот устав, аще где несть соборныя церкви, то правила не повелевают святого престола разблагити. Но разве священник снимает покров и спашет с престола порох, и теплою водою намочив губу, и отирает ею святыи престол крестообразно. И по сем глаголет молитву первую, Господи Боже наш, иже животворного Ти. Таже – псалмы три: псалом 50, Помилуй мя Боже, и 25 – Суди мя Господи, яко аз, и 83 – Коль возлюбленна села Твоя. И взимает святое масло, и мажет по углам святыи престол крестообразно. И покропит св. водою св. престол, и алтарь весь, и церковь всю. И положит покров на святыи престол, и покропит святою водою, и глаголет молитву вторую: Милостивый и щедрый Боже... И покадит св. престол. И ектения Помилуй нас, Боже. Таже Честнейшую херувим. И отпуст. Се же творит аще и един будет где священник».* Эта прибавка, по-видимому, нашего, русского происхождения, так как известные нам греческие списки рассматриваемого чина всегда называют совершителем его только святителя, и, следовательно, в приходских храмах греческой церкви чин омовения престола в великий четверг не совершался.

С особою торжественностью омовение престола совершалось в греческой церкви самим патриархом. Один из списков патриаршего совершения чина омовения св. трапезы

оказался переведенным и в одном нашем рукописном требнике XVII в., и, так как этот требник относится ко времени патриарха Никона и принадлежал ему²⁶⁹, то можно думать, что, изложенный в этой рукописи патриарший чин омовения св. трапезы, был переведен с греческого по приказанию самого Никона, во всем стремившегося подражать восточным патриархам. Чин этой редакции отличается от описанных ранее, главным образом, своей первой частью, где описывается торжественный выход патриарха и сослужащих ему митрополитов и архиепископов.

В настоящее время чин омовения св. трапезы в великий четверг совершается только в Большом Успенском соборе²⁷⁰ и в современных богослужебных книгах он уже не печатается. Но в XVIII столетии он совершался еще и в некоторых других кафедральных храмах²⁷¹.

В южнорусских богослужебных книгах старой печати рассмотренного чинопоследования нам встречать не приходилось.

IX. Чины и молитвы на освящение различных церковно-богослужебных принадлежностей

При всем обилии и разнообразии молитв на «разные потребности» в древних северорусских рукописных и старопечатных требниках, мы замечаем в них один, довольно крупный, пробел, сравнительно с современной богослужебной практикой: отсутствие чинов или, хотя бы, молитв на освящение новых предметов церковно-богослужебного употребления. В названных памятниках рассматриваемого времени, нам ни разу не приходилось встречать молитв ни на освящение евхаристических сосудов, ни на освящение богослужебных одежд, икон и пр. В, этого рода, молитвах в северной Руси, по-видимому, даже и не ощущалось особой надобности. Мы не знаем, как освящались здесь богослужебные облачения, кресты, иконы и пр., но, что касается священных сосудов и принадлежностей престола, то те и другие освящались при освящении храма через одно окропление их св. водою. Обычно, при совершении освящения престола, по его омовении и облачении, полагали на него илитор, крест и Евангелие, и кропили эти предметы св. водою, *«аще будут нова»*; евхаристические сосуды и принадлежности окроплялись по своем поставлении на новоосвященный жертвенник²⁷². И только освящение новых напестольных одежд и облачение в них св. престола сопровождалось иногда, как можно видеть из некоторых рукописных памятников²⁷³, особым чинопоследованием.

Отмеченный пробел северорусских рукописных и старопечатных требников, еще менее становится объяснимым, если мы скажем, что в древней практике греко-восточной церкви, к согласованию с обрядами которой так всегда стремилась наша северорусская церковь, существовали молитвы на освящение, как евхаристических сосудов, так и других церковно-богослужебных принадлежностей: священных облачений, крестов, икон и пр. ²⁷⁴

В практике южнорусской церкви, если и существовали особые молитвы на освящение богослужебных принадлежностей, то они (молитвы) до времени издания Могилинского Требника не имели широкого распространения. Известный хулитель православия в первой половине XVII в. Кассиан Сакович, в одном из своих сочинений по поводу Киевского Собора 1640 г., между прочим, задает такой вопрос: почему в русских требниках нет обрядов на освящение одежд и сосудов церковных²⁷⁵. На этот вопрос, автор Δίθος'а²⁷⁶ дает ответ, что эти обряды существуют в русской церкви и употребляются священниками *в списках*²⁷⁷. Насколько соответствовало истине заявление автора Δίθος'а, мы утверждать не беремся, но в, известных нам, печатных южнорусских евхологиях, Чинов освящения богослужебных принадлежностей, действительно нет, да и «в списках», т.е., в рукописном виде, нам пришлось встретить молитвы на освящение евхаристических сосудов лишь в одном рукописном чине полного освящения храмов. С особыми чинами и молитвами на освящение (благословение) различных церковно-богослужебных принадлежностей, мы встречаемся лишь в Требнике Петра Могилы. Быть может, составитель этого требника внес рассматриваемые молитвы, именно, под влиянием нападков со стороны католиков и их упреков на недостаток обрядности в православной церкви²⁷⁸. Но, пополняя означенными обрядами свой Требник, Петр Могила не вносил в практику православной церкви чего-либо совершенно нового, чуждого богослужебному обряду церкви греко-восточной. Хотя, как сейчас увидим, ири составлении чинов на освящение различных церковных вещей, Петр Могила проявлял значительную долю самостоятельности своего литургического творчества, однако, в данном случае, он, без сомнения, имел ввиду практику православного востока и находился под влиянием греческих евхологиев.

Рассмотрению чинов освящения церковно-богослужебных принадлежностей по Могилинскому Требнику мы и уделим несколько страниц своего исследования, находя это рассмотрение небезынтересным еще и в том отношении, что

большинство названных чинов внесены и в современный наш требник. При обзоре этих чинов, будем держаться порядка, принятого в Требнике Петра Могилы.

а) Чин благословения и освящения сосудов служебных, сиесть Дискоса, Чаши, Звезды, и Лжицы с трема их Покровцы коегождо особне²⁷⁹.

По поставлении поименованных литургических принадлежностей на столике, против царских врат, иерей, облачившись в епитрахиль и фелонь, кадил вокруг этого столика и, возгласом «Благословен Бог наш», полагал начало чинопоследованию. По обычных предначинательных молитвах, следовал псалом 22: «Господь пасет мя». По окончании псалма, священник читал первую молитву над *дискосом*: «*Владыко, вседержителю, Господи Боже наш, подавый Моисею, рабу Твоему, Закон*», и вторую молитву, над потиром: «*Владыко, вседержителю, Господи, Боже Отец наших, Тебе молимся, и Тебе призываем*». Затем читалась молитва главопреклонения: «Господи, Боже наш, призри ныне на молитву недостойного мене, раба Твоего». После этой молитвы, священные сосуды и их покровцы кропились св. водою, с произнесением обычной, в Могилинском Требнике, формулы: «*Освещаются сосуды сия благодатию Пресвятого Духа, окроплением воды сея священные, во имя Отца...*»

Далее, следуют три молитвы: 1) – еже особне благословити новую дискосную звезду: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, в вертепе от Девы родивыйся»; 2) – еже благословити новую, к Божественным Тайнам, Лжицу: «Господи, Боже, Вседержителю, углем от Серафима клещами взятom»; 3) – еже благословити новые покровця к покровению св. Таин прислушающая: «Господи Боже, Вседержителю, одеяйся светом, яко ризою».

Чины и молитвы на благословение и освящение евхаристических сосудов, как каждого в отдельности (дискоса и потира), так и всех, вообще, встречаются и в греческих евхологиях, как в древних рукописных²⁸⁰, так и в печатных²⁸¹. Но Петр Могила почему-то не пожелал воспользоваться готовыми греческими молитвами и составил свои.

б) Чин благословения нового кивота, или сосуда в нем же хранимы быти имут Божественныя Христовы Тайны²⁸²

По своему строю, этот Чин такой же, как и предыдущий. Псалом указан 131: *Помяни, Господи, Давида...* В чине две молитвы: первая – «Господи, Боже наш, имей престол небо», и вторая, на главопреклонение: «Господи, Боже наш, приклони ухо Твое».

В греческой богослужебной письменности и в печатных венецианских евхологиях такое последование не встречается. Остается предположить, что указанный чин составлен Петром Могилой заново.

в) Чин благословения илитона²⁸³

Предварительно изложения чина, дается описание илитона: *«Подобает ведати, яко илитон имать быти от тонкого льняного густого, гладкого же нового платна, на локоть в широту и долготу сооруженный, и добре украхмаленный»*. Освящать илитон мог только протопоп, с архиерейского благословения. Освящался илитон на св. престоле. Составленный по обычному, для Могилинского Требника, строю, этот чин имеет по псалме 110, две молитвы: *«Господи, Иисусе Христе, Боже наш, Сыне и Слове Бога Живого»* и главопреклонную: *«Господи, Иисусе Христе, Боже наш, прилежную сию мольбу ириими от нас, недостойных рабов Твоих...»²⁸⁴*.

И этот чин, не встречающийся в греческих богослужебных книгах, следует также отнести на счет самостоятельного творчества М. Петра Могилы.

г) Чин благословения или освящения новых священнических одежд, сиесть стихаря, епитрахили, пояса, нараквиц и фелона, от Иерея бываемого²⁸⁵

Псалом этого чина – 132: «Се, что добро». По обычаю, за псалмом следуют две молитвы: «Господи, Боже, Вседержителю, изначала полезная человеческому роду вся действуя», и – на главопреклонение – «Владыко, Боже, Вседержителю, всех благих подателю».

При составлении этого чина, Петр Могила, также, очевидно, не пожелал воспользоваться греческим чином на освящение новых священных одежд, находящимся в некоторых рукописных греческих евхологиях²⁸⁶, и выработал свои особые, подходящие к случаю, молитвы²⁸⁷.

д) Чин благословения индитий и саванов, сиесть: Товален, или Покрывал Божественныя Трапезы и Жертовника

Псалом для этого чина избран 92: «Господь воцарися»; молитв в чине, по обычаю, две: «Господи Боже, Отче вседержителю, рабу твоему законоположнику Моисею на Синайстей горе различная украшения, покрывала же и платна... творити повелевый» и, обычная, для рассматриваемых чинов, главопреклонная молитва: «Приклони, Господи, ухо Твое».

В практике церкви греческой, чина на благословение индигий и престольных покрывал – не встречаем²⁸⁸. В латинском требнике есть «*Benedictio tobalearum, vasorum, et ornamentorum altaris consecrati*²⁸⁹, но, находящиеся в этом чине, молитвы только отчасти напоминают подобные же молитвы Могиллинского Требника.

**е) Чин благословения и освящения
новосооруженного креста от золота или серебра, или
иног крушца, или древа, или Распятія на кресте
древяном, или на досце иконной писанный**

Чин этот несколько пространнее рассмотренных выше чинов того же порядка. По обычном начале, в нем положены уже три псалма: 131, 59 и 98. По псалмах, следуют: тропарь и кондак кресту, и два другие тропаря: *«Животворящий крест Твоея благодати»* и *«Посли благодать Твою, Жизнодавче, и крест сей освяти»*. Далее – две молитвы: *«Господи, Боже славы, Отче вседержителю... иже древом живота, посреде рая сущаго, преобразил еси животворный крест едиnorodного Сына Твоего»* и на главопреклонение: *«Боже и Отче Господа нашего, Иисуса Христа, иже крестом Его диавола победив»*. По окроплении креста св. водою, с произнесением обычной формулы: *«Освещается крестное сие знамение...»*, положено еще и каждение его, при пении стихир: *«Крест, хранитель всея вселенныя»*. Слава и ныне: *«О тебе преблаженне и жизнодавче, кресте»*. К этому присоединялось еще поклонение новоосвященному кресту, при пении: *«Кресту Твоему поклоняемся, Владыко»* и целование креста всеми присутствующими, при пении стихир: *«Приидите, вернии, креста силе поклонимся»*. Внося, по отпусте, новоосвященный крест в алтарь, священник должен осенить им народ, при возглашении: *«Спаси, Господи, люди Твоя...»*.

Будучи, по-видимому, независимым от греческих чинов освящения нового креста²⁹⁰, Петр Могила, при составлении молитв своего собственного чина, отчасти, использовал содержание Молитв, находящихся в чине, на тот же случай, латинского требника²⁹¹. Влияние латинского требника, в данном случае, сказалось еще и на особой торжественности рассмотренного чинопоследования. Обставляя свой чин большим, сравнительно с другими, подобными же, чинами, количеством песнопений и священных действий, Петр Могила, видимо, старался подражать, в данном случае, Латинскому

Ритуалу, где, кроме краткого чина освящения креста, есть еще: «*Benedictio solemnior novae crucis*». В этом латинском чине, кроме окропления креста водою, полагается, также, каждение его, и (в конце) поклонение ему с коленопреклонением.

Чины благословения и освящения икон

ж) Христовой, или праздников Господних, единой или многих²⁹²; з) – Пресвятая Богородицы²⁹³; и) – Пресвятая Живоначальные Троицы, в образе трех Ангелов, или Крещения, или Преображения, или Сошествия св. Духа; к) – Единого от Святых или многих²⁹⁴

Все эти Чины одного типа с описанными ранее: по обычном начале, полагается нарочито избранный псалом, после чего следуют две молитвы, окропление иконы св. водою и пение соответствующих тропарей. Молитвы в этих чинах – плод личного творчества м. Петра М. В греческой практике существовала одна только молитва, общая, для освящения различных икон²⁹⁵.

з) Чин благословения новых сосудов церковных, каковы суть: кадильница, кація, блюдо анафорное, копие, кукумы, виноводные сосудцы, и иные алтарные потребные орудия, многих вкупе или единого²⁹⁶

Кроме обычного начала и псалма 25, чин этот состоит из двух, тоже, очевидно, составленных Петром Могилою, молитв: *«Господи, Боже вседержителю, Боже отец наших, сосудом Твоим избранным, Апостолом Павлом рекий, яко все создание Твое добро»* и главопреклонной: *«Призри, Господи, Боже наш на молитву нашу»*.

и) Чин благословения нового кивота диаконского, или иного коего сосуда, или навесла навыйного, или коего, либо хранилища, крестообразно или инако, к хранению мощей святых сооруженного²⁹⁷

В рассматриваемом чине, прежде всего, является непонятным выражение «*диаконского кивота*». Что это за церковная принадлежность? Почему кивот (ковчежец) предназначенный для хранения св. мощей называется диаконским? В древнее время (да и теперь на Афоне) диаконы при каждении носили на плече особый сосуд для хранения ладана (κινωτήριον, τό κιβώτιον τῶν ἁρωμάτων)²⁹⁸. Эти сосуды устраивались, иногда, в виде маленьких гробниц, или церковок. В таких же ладанницах или в сосудах, похожих по форме на диаконские ладанницы, хранили и частицы св. мощей²⁹⁹. Отсюда, у Петра Могилы, кивоты для хранения мощей и называются «*диаконскими*».

В чине освящения кивота для хранения мощей, по обычном начале, указаны два псалма, или 111 – «*Блажен муж, бояйся Господа...*», если мощи будут не мученические, или же – 78: «*Боже, приидоша языцы в достояние Твое...*», если мощи – мученические. По псалме, обычно, указываются две молитвы: «*Боже богом и Господи господом...*» и главопреклонная: «*Владыко, Боже, Отче вседержителю*». По окроплении ковчежца св. водою, в него полагались св. мощи, при словах псалма: «*Хвалите Бога во святых Его...*». После этого, читался тропарь и кондак святых, «*их же суть мощи*».

Данное чинопоследование, совершенно не встречающееся в богослужебной письменности церкви греческой, составлено Петром Могилою под несомненным влиянием латинского чина: «*De benedictione capsarum pro reliquiis, et aliis sanctuariis includendis*». Обе указанные молитвы Могилинского чина представляют, по местам, переделку, а чаще – буквальный перевод двух молитв латинского чина. Вот, для примера, начальные строки Могилинских молитв, параллельно с латинским текстом.

Первая молитва, по Требнику Петра Могилы:

«Боже богом и Господи господем, Творче и создателю вся видимыя и невидимыя твари, иже рабу твоему Моисею повелел еси по образу, показанному ему на горе Кивот, от древес негниющих составите и златом чистым обложити, в нем же стамну златую небесную в себе имущую Манну и Скрижали Завета Перстом Твоим Божественным написанныя, во свидетельство будущему роду сохранить, яже вся образ бывше нынешним воплощением Сына Твоего, Господа Нашего, Иисуса Христа восполнишася, егда Тело Его, действием Св. Духа от Пресвятыя Девы зачатое и одушевленное, исполнением Божества всего исполнил еси...»

(Тр. П. Мм стр. 121– 122; Совр. тр. ч. II, гл. 44).

По Латинскому Понтифкалу:

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte... Qui Moysi famulo tuo praecepisti, ut juxta exemplar quod ei in monte demonstrasti, arcam de lignis imputribilibus construeret, et eam auro mundissimo circumdaret, in qua urna aurea manna coelesti plena, cum tabulis testamenti digito majestatis tuae conscriptis, in testimonium futuris generationibus servari deberet. Quique nostris saeculis eadem sacratius intelligenda manifestasti, dum corpus unici Filii tui, opere Spiritus Sancti de incorrupta Virgine conceptum et anima rationali vivificatum, omni plenitudine divinitatis replesti...

(Pontificale Rom., p. 297).

Подобным же образом, заимствована из Римского Требника и вторая молитва рассматриваемого чина: «Владыко, Боже, Отче вседержителю, иже при Моисеи, угоднице Твоем, роптание людское утоляя», являющаяся лишь переводом латинской молитвы: «Domine Deus omnipotens qui ut murmur insani populi compesceres»³⁰⁰.

к) Благословение креста к ношению на персех, в нем же не влагаются мощи святых³⁰¹

Таковой крест, при своем освящении, полагался на св. престол. По обычном начале и по Отче наш, священник читал тропарь и кондак кресту с Богородичным: *«Предстательнице страшная»*, после чего, в обычном порядке следовали две молитвы: *«Господи, Иисусе Христе, Боже наш, на древе Крестном волею спасения нашего ради пригвоздитися восхотевый»*, и главопреклонная: *«Господи, Иисусе Христе, Боже наш, в высоких живый и на смиренныя призирая»*.

Первая молитва этого чинопоследования представляет лишь переделку первой молитвы из латинского чина De benedictione crucis pectoralis: – «Omnipotens Deus, qui crucis signum pretioso Filii tui sanguine dedicasti»³⁰².

л) Чин благословения или освящения Катапетазмы, или Деисуса, сиесть всех икон в Церкви на своем месте поставленных³⁰³

Термин «Деисус» употреблен в приведенном надписании в, несколько, ином смысле, чем, как он употреблялся у нас в древней Руси и употребляется теперь. Деисусом назывался прежде или второй ярус иконостаса, или даже весь иконостас³⁰⁴. Теперь этот термин прилагается только к известной иконе с изображением Спасителя и молитвенно склоненных к нему Богоматери и Предтечи. Между тем, в приведенном надписании, деисус трактуется, как совокупность «всех икон в церкви, на своем месте поставленных». В современном требнике надписание над этим чином более точное: «Чин благословения и освящения иконостаса».

Самый чин предваряется указанием о различии в пользовании им при освящении икон в церкви освященной и неосвященной. Если освящение иконостаса и других икон происходит в церкви уже освященной, то оно совершается наместником или протопопом, с благословения епископского, таким образом: Совершив малое водоосвящение (если нет уже освященной воды), совершитель рассматриваемого чина полагал начало его. По «приидите, поклонимся», читался псалом 131 – «Помяни, Господи, Давида», вслед за которым священник читал две молитвы: *«Господи, Боже наш, Боже богов и Господи господей. Боже Саваоф, Творче и Создателю всея видимыя и невидимыя твари»*, и на главопреклонение: *«Господи, Боже наш, писанныя образы Святых Твоих не отменяяй»*. По окроплении иконостаса «от низу до верха» св. водою, хор пел тропари: *«Пречистому Твоему образу»*, *«Слава, Апостолы, Мученицы и Пророцы»*, *«И ныне, Любовию чистая Дево»*.

Если же освящение иконостаса совпадало с освящением всей церкви, то вышеуказанные две молитвы читались при совершении церковного освящения архиереем, по помазании

стен церкви св. миром, пред каждением всего храма, а при освящении церкви иереем, – перед отпуском.

м) Чин благословения канпаны сиесть колокола или звона³⁰⁵

Из всего ряда рассмотренных нами чинов освящения церковных принадлежностей, этот чин является самым торжественным и самым обширным по своему составу.

Перед своим освящением, колокола должны быть подвешены к чему-либо так, чтобы их можно было окропить св. водою изнутри и совне. В самом чине освящения кампана, по обычном начале, положен уже не один, а три псалма: «Хвалите Господа с небес», «Воспойте Господеви песнь нову» и «Хвалите Бога во Святых Его». Затем следует великая ектения с четырьмя, приспособленными к случаю, прошениями. По возгласе, опять следует псалом 28 – «Принесите Господеви, сынове Божии». По окончании псалма, священник читает две молитвы: «Господи, Боже наш, хотяй от всех верных Твоих всегда славим и покланяем быти» и, на главопреклонение: «Владыко, Боже, Отче Вседержителю, иже трубным гласом седмию жрец идущих пред Кивотом свидения, иерихонским твердым стенам пасти и разрушиться сотворил еси». За молитвами следует окропление колокола изнутри и снаружи, и такое же каждение его. Во время этих действий, читается псалом 69 – «Боже, в помощь мою вонми». Следует затем одна паремия из Чис. 10. По прочтении паремии – стихиры: «Земли и прочим стихиям, гнева ради Твоего, грех ради наших, движимого», «Основания всея земли подвижаяй, Боже», Слава и Ныне: «Всяческая единою в начале Собою, непосредственне создавый, Господи», и отпуст.

Изложенное чинопоследование составлено под сильным, влиянием католического требника. В Римской церкви освящение нового колокола причисляется к разряду торжественнейших церковных церемоний. Освящает колокол, обычно, сам епископ и только с его благословения – священник. Освящаемый колокол, оmyвается св. водою, помазывается св. елеем (а по Галликанскому чину – елеем, употребляемым при таинстве крещения) и св. миром. Обряд освящения колокола,

напоминающий собою обряд крещения, называется, поэтому, на Западе крещением колокола (во Франции). Новоосвященному колоколу, в силу этого, нарекается имя, у каждого колокола бывают восприемники³⁰⁶.

Ввиду такого особого положения обряда освящения колокола в римско-католической богослужебной практике, и Петр Могила, считавшийся, при составлении своего Требника, с упреками католиков на неразвитость обрядности в Православной церкви, счел бесполезным, при выработке чина освящения Кампана, обставить этот чин наиболее торжественно и, насколько то возможно, приблизить его к подобному же римскому чину. Но, вместе с тем, Петр Могила, прекрасно понимавший дух Православного богослужения, не перенял от латинян, в данном случае, всего того, что, так или иначе, было бы не согласно с этим духом. Так, в своем чине освящения колокола он не дал места обряду елеосвящения и елеопомазания нового колокола, помазания его миром и пр. Но, от невинных заимствований, и в данном случае Петр Могила уклоняться не стал.

Сходство рассматриваемого Могилинского чина освящения колокола с таковым же чином римского Требника, открывается уже с самых первых строк. Как тот, так и другой Чины, одинаково начинаются замечаниями о том, что, освящаемый колокол, должен быть подвешен так, чтобы его можно было окропить св. водою, как изнутри, так и совне³⁰⁷. Совершителем освящения колокола, по Римскому чину, является епископ, и Петр Могила в предисловии к своему чину, вводит замечание «аще святитель сия действует», тогда как в большинстве чинов подобного рода, действующим лицом, обычно, является священник. Римский чин имеет в своем составе четырнадцать псалмов, из коих некоторые имеют непосредственное отношение к освящению колокола, другие – стоят в связи с совершающимся при этом благословением воды, елея и с актом миропомазания колокола. И Петр Могила, вопреки принятому им порядку для других чинов освящения церковных вещей, вводит в рассматриваемый чин не один, а пять псалмов, три псалма – в начале чина, один – в середине и один – в конце

его. Все, подобранные Могилою, для своего чина, псалмы, находятся и в чине Римском. В латинском чине, в числе священнослужителей, называется и дьякон: Diaconus etiam accipit amietum, albam, и пр.³⁰⁸

Петр Могила, также, вводит в свой чин часть богослужения, исполняемую, обычно, диаконом; разумею великую ектению, каковой не встречаем в других, рассмотренных нами выше, чинах различных освящений. В латинском чине не одни молитвы, есть и элемент для пения – антифоны. В Могилинском чине мы видим стихиры. В латинском чине мы видим чтение из Св. Писания, а именно – Евангелия³⁰⁹, Петр Могила так же вводит в свой чин одно чтение из Священного Писания, но не новозаветное, а ветхозаветное – одну паремию. Наконец, и это самое главное, первая молитва могилинского чина: *«Господи, Боже наш, хотяй от всех верных Твоих всегда славим и поклоняем быти»* вмещает в себе целый ряд выдержек из одной молитвы латинского чина³¹⁰. В латинских молитвах на освящение колокола, между прочим, испрашивается, чтобы звук колокола служил предотвращением разных стихийных (воздушных) бедствий, бури, грома, града и пр. (*..procul pellantur omnes insidiae inimici, Frigor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum*)³¹¹, такие же благодатные силы испрашиваются колоколу и в молитвах Могилинского чина (*«...да утолятся же, утишатся и престанут, и нападающия бури ветренныя, грады же, и вихри, и громы страшнии, и молния, и злорастворении, и вреднии воздухи гласом его (колокола)*³¹²; *...да глас звенения его услышавше, противныя воздушныя силы далече от град верных Твоих отступят»*)³¹³. Наконец, даже в такой, по-видимому, мелочи, как заключительное замечание Могилинского чина: *«Снем же (совершитель чина) з'себе священные одежды, идет во своя си с миром»*, можно усматривать сближение этого чина с латинским, который так же оканчивается подобным замечанием: *...revertitur (епископ) ad locum, ubi paramenta accepit, in quo dimmissis sacris vestibus, vadit in pace*³¹⁴.

Глава вторая. Чин мироварения и мироосвящения

Употребляющееся при Таинстве миропомазания, при освящении храмов, и при помазании государей на царство, Св. миро, готовится и освящается теперь у нас, в России, в двух пунктах – в Москве³¹⁵ и Киеве³¹⁶. Современный наш чин мироварения и мироосвящения вошел у нас в практику со времени патриарха Иоакима, который в 1683 г. приказал перевести с греческого на славянский язык *«Чин сочинения и освящения святого мира, из коих вещей составляется, и как строится, и в кое время, и как святится оное предорогое и великое миро»*³¹⁷.

В XVI и XVII вв. (до патриарха Иоакима), мироварение и мироосвящение совершалось у нас на Руси по иному (сравнительно с современным) уставу. На основании бывших в нашем распоряжении четырех списков этого Устава³¹⁸ мы и постараемся представить полную картину приготовления и освящения мира в старой Руси в указанное время³¹⁹.

Прежде самого мироварения, требовалось приготовить соответствующую печь и поставить ее «на месте непроходимом»³²⁰, а над нею нужно было утвердить котел новый и чистый. И то, и другое освящалось. В Лазареву субботу начинали готовить необходимые для мироварения составы, «толчи зелья». На Вербное Воскресение уже нужно было просеивать эти зелья, *«черствыя опрочь, а мягкии опрочь»*. Реестр благовонных веществ, употреблявшихся для составления мира, в поименованных рукописях помещается в конце чинопоследования. Находим удобным сказать о составных частях мира теперь.

Рассматриваемые рукописи, кроме деревянного масла и вина, указывают 15 благовонных веществ, для составления мира. Вот перечень их по рукописям: *«змирно, то имя ему гречески и русски; абри (абар³²¹), то имя ему и гречески, и русски; Ливан, а русски – белый ладан; кинамомон, а русски – корица; кариофалон³²², а русски – гвоздика; маскокаридон, а*

русски – орешки мускатные; родостагман, а русски – гуляфна вода, сиречь цветная (розовая вода); москокоридиоанфос, а русски – мошкатняго орешка цвет; пирофрон³²³, то имя ему и гречески, и русски; зинзивер³²⁴, а русски – непряное корение; ипери³²⁵, а русски – перец; мускус, той гречески и русски; асар, здесь растет под лезгою трава, лист у нея плоск и кругловат, как грош³²⁶, иреони³²⁷ благоуханного мирновой цвет; касиа, а русски – дивий мед». Требовалась наличность всех указанных зелий, «а без одного ничтоже не можеш чинити». Всех этих веществ клали поровну, всего «30 гривенок». На это количество зелий полагалось 5 ведер вина и 5 ведер масла.

На Вербное Воскресение, вечером, над пещью и над зельями совершалось всенощное бдение. Утром, в Великий Понедельник, к месту мироварения приходил архиерей «с священники и диаконы, могущими тайну хранить, яко да мирским будет утаено»³²⁸. Приносилось вино и вливалось в котел. Архиерей полагал начало чинопоследованию. По обычных предначинательных молитвословиях и псалме 50, пели молебный канон Богоматери: «Многими содержим напастыми», с ирмосом «Воду прошед»³²⁹. После канона, начинали топить печь, а в котел всыпали «черствыя зелия». Над котлом, после этого, прочитывались молитвы Пятидесятницы: «Присносущный, кипящий, живой и просветительный источник», «Владыко вседержителю, Боже Отец и Господи милости», «Боже великий и вечный, святой и человеколюбивый». Следовали – прокимен, апостол и Евангелие пятидесятницы, а затем – «ектения, иже на сшествие святого Духа», т. е. ектения троицкой вечерни, в которой оставлены и, несколько не гармонирующие с данным временем, прошения: «о спасении нам, преклоньшим верою сердечные колени и телесные, в день сей пятидесятницы», и др. За ектенией следовал отпуст.

В Великий Вторник архиерей, с прочими священнослужителями, приходил к месту мироварения, для совершения положенного чинопоследования. На этот раз пели канон Иоанну Крестителю, творение господина Иосифа³³⁰.

После канона, читались молитвы великого богоявленского водоосвящения, причем, в молитве «Велий, еси, Господи», слово «вода» заменялось словом «миро» – «Ты сам, человеколюбче Царю, прииди пришествием пресвятого Духа и освяти *миро* сие»; «Ты и ныне, Владыко, освяти *миро* сие Духом Твоим Святым». После молитвы, на главопреклонении, из чина богоявленского водоосвящения: «Приклони, Господи, ухо Твое», следовали – прокимен, апостол, Евангелие и великая ектения из того же чина, причем, оставлены, опять-таки, некоторые, неподходящие к данному месту, прошения: «о черплющих и *пьющих* от него (т. е. от мира?) на освящение душам и телом»³³¹ и др. Заканчивалось богослужение отпустом.

В Великую Среду, утром, над котлом мироварным пели канон из чина елеосвящения, с ирмосами «Моря чермную пучину», причем, опять-таки, встречающиеся в тропарях этого канона слова – «масло», «елей» – заменены словом «*миро*». После канона, в кипящее вино вливалось масло и всыпался остаток зелий. Архиерей читал над котлом молитвы из чина елеосвящения: «Господи, в милостях и щедротах Твоих, исцеляя сокрушения душ и телес наших»³³², «Владыко вседержителю, святой царю славы, наказуя и умерщвляя»³³³, «Благоприменителю, Господи, единае милостиве, человеколюбче, кающаяся о злобах наших»³³⁴, «Владыко, Господи, Иисусе Христе, Боже наш, врачу душам и телом»³³⁵. Следовали прокимен, апостол и Евангелие (первые по счету) из того же чина елеосвящения. Диакон произносил ектению из того же чинопоследования, причем, в прошениях, в качестве болящего, за которого воссылалось моление, поминал архиепископа: «о рабе Божиим, архиепископе нашем, имя рек, и спасении его...», «о оставлении грехом и согрешениям его» и т. п. Отпустом, «по обычаю», служба заканчивалась.

В ту же Великую Среду, вечером, архиерей со священнослужителями опять приходил к месту мироварения. В это время, сваренное уже миро, переливали из котла в оловянный³³⁶, который предварительно окроплялся святою водой. Над оловяником читалась молитва: «Господи, Боже, освятивый воды иорданския, Ты Сам освяти *миро* сие». – Эта

молитва взята из чина освящения церкви, в каковом чине она положена для чтения над водою, назначающейся для омывания престола; эта же молитва читается теперь архиереем перед херувимской песнью на умовение рук. Следовали еще три молитвы из чина освящения храма: «Боже, отец наших, святе святых», «Боже апостолов, царю мучеников» и «Владыко, Господи, Боже наш, иже нас ради, добропобедных Ти мученик, победив врага нашего, диавола»³³⁷.

На этом оканчивается первая часть рассматриваемого чинопоследования, касающаяся, собственно, мироварения, далее идет вторая часть, – самое освящение мира, которое совершалось в Великий Четверг.

Утром в этот день архиерей со *«всеми священники святыя Софии»*, облачившись во все священные одежды, шли в то помещение, где было приготовлено сваренное миро, и с пением «Святый Боже» переносили его оттуда в алтарь и постановляли *«влеве, возле святыя трапезы»*. В это время в новосваренное миро вливали старого мира *«колько будет»*. Начиналась, по обычаю, литургия. На великом входе, так же, как и теперь, сосуды с миром переносились вместе со святыми дарами и поставлялись *«справа, наверх святыя трапезы»*. Самое освящение мира совершалось, как и теперь³³⁸, по возгласе «И да будут милости Великого Бога».

После указанного возгласа, архидиакон возглашал «Вонмем», а архиерей восходил на степеню, *«иже пред святою трапезою»*, трижды благословлял миро и, сшедши, читал две молитвы мироосвящения: «Господи милостиве и Отче светов», и на главопреклонение: «Тебе, Богу всех и царю», – те же самые, какие положены и теперь. После этого, диакон произносил ектению *«Вся святыя помянувшие»*, и литургия продолжалась обычным порядком. После литургии, освященное миро относилось в сосудохранилище³³⁹, где сам архиерей запечатывал его.

Как видим, довольно необычной, по своему составу, является, собственно, первая часть рассматриваемого чинопоследования, касающаяся самого процесса мироварения, вторая же, мироосвятительная часть чина, ничего особенного,

по сравнению с современным чином мироосвящения, не представляет. Самое мироварение сопровождалось целым рядом служб, взятых или из чинопоследований таинств, или из таких важных церковных обрядов, как великое богоявленское водоосвящение, освящение храмов, вечерня пятидесятницы. Теперь, как известно, только перед началом мироварения совершается малое освящение воды и прочитывается одна молитва, в которой архиерей молится, чтобы Господь помог совершить начинающееся дело, а в прочие дни, мироварение происходит без церковных чинопоследований, при непрерывном, впрочем, чтении Евангелия.

Интересно, хотя бы, до некоторой степени уяснить вопрос, какого происхождения это оригинальное чинопоследование. В памятниках церкви греческой такого чина мироварения мы не встречаем. Греческий чин мироварения, описываемый Симеоном Солунским, тоже не сходствует с изложенным русским чинопоследованием. Но, все же, по некоторым соображениям нельзя не высказать, по крайней мере, предположения, что, описываемый нами, чин мироварения, происхождения греческого. Прежде всего, за это говорят некоторые отдельные выражения, встречающиеся в тексте чина. Так, при описании обрядов, совершавшихся над миром в Великий Четверг, читаем: «в четверг, паки архиерей облачится со всеми *священники святыя Софея*», или о месте хранения освященного мира выражено так: «потом поставляет (миро) в сосудохранительнице *святыя Софея*». Весьма возможно предположить, что здесь разумеется св. София Константинопольская, и переводчики чина мироварения не стали исключать упомянутые выражения, приурочивающие совершение этого чина к св. Софии Константинопольской³⁴⁰. За греческое происхождение рассматриваемого чина, говорит и то обстоятельство, что в нем составы, употреблявшиеся при мироварении, называются, сначала по-гречески, а потом уже переводятся на русский яз.: «*змирно (смирна) то имя ему и гречески, и русски*», «*кинамомон, а русски – корица*» и т. п. В данном случае, переводчик не только находил нужным переводить греческие наименования составов мира, но иногда и

пояснял эти названия описанием тех предметов, которые ими обозначаются. Так, например, перевод слова «асар» переводчик заменяет описанием этого вещества: *«асар здесь растет под лезгою трава, лист у нея плоск и круглват, как грош»*.

Все эти соображения приводят к тому предположению, что описанный, довольно необычайный по своему составу, чин мироварения принадлежит к числу таких, которые в древнее время совершались в Великой Константинопольской церкви, хотя греческого оригинала для описанного русского чина мироварения нам встречать пока не приходилось; что же касается самого чина освящения новосваренного мира, то он, без сомнения, греческого происхождения³⁴¹.

В южнорусских богосл. памятниках интересующего нас времени, встречаются, как молитвы на освящение мира в Великий Четверг³⁴², так и особое последование миросоставления и мироосвящения. Это последование, заключающееся в некоторых рукописных архиерейских службниках и требниках XVII в.³⁴³, в своей первой части, касающейся самого составления мира и варения его, во многом разнится, как от описанного нами древнерусского аналогичного последования, так и от современного чина мироварения, равно, как не находит для себя подтверждений и в древнегреческой богослужебной практике. В южнорусском *«возследовании над растворением и освящением святого великого мира»*, обряд приготовления мира представлен очень несложным: *«во святой великий четверток, пред початием божественных службы (т. е. литургии) уготовается миро великое сице. Чистой оливы в сосуд на сие уготованный влити елико довольно будет, таж балсаму до ней упустити колко хочеши, прилий олейку воннаго (розового масла?), благоухания ради, таж кадила тертого (т. е., тертого ладана) и мира потроху, и вина зложку до сего влити. И тако до сего сицевий сосуд приуготованный поставити его близ предложенных даров на жертвеннице на шуйей стране. Отправляемой же ся литургии Божественной, егда будет перенос творити, певцем поющим Вечери твоей тайней, тогда старейший от иереев, возьм*

уготованный сосуд с миром, покрытый воздушком, предходит с ним честным даром»³⁴⁴. Далее идет изложение порядка самого освящения мира. Как видим, в приведенном указании о составлении св. мира нет даже упоминания о варении мира³⁴⁵. Для составления же мира указывается очень ограниченное количество веществ: елей, бальзам, «олейко вонное», т.о., по всей вероятности, розовое масло, стертый в порошок ладан, немного мира (б. м., смирны) и около ложки вина. Все эти вещества смешивались в одном сосуде в самый день мироосвящения, т. е., в Великий Четверг, перед литургией.

Порядок мироосвящения по цитируемым южнорусским рукописям никаких особенностей, сравнительно с древнерусской и греческой богослужебной практикой, не представляет: во время великого выхода, сосуд с миром поставлялся на престоле, на левой стороне; по возгласении «И да будут милости великого Бога», протодиакон возглашал «воннем», архиерей трижды благословлял миро рукою и читал над ним те самые две молитвы, которые указаны и в старых русских и греческих требниках, и в нашем современном чине мироосвящения.

Глава третья. Чинопоследования водоосвящений

1. Чинопоследование великого богоявленского водоосвящения³⁴⁶

Чин великого богоявленского водоосвящения, заключая в своем составе некоторые священнодействия и молитвословия, ставящие его выше простого обряда, и придающие ему, как бы, некий сакраментальный характер, быть может, по тому самому, пользовался особым уважением наших предков. Обставленные особою торжественностью крестные ходы на воду в день самого праздника Богоявления, а также чувство глубокого уважения к св. богоявленской воде, переходившее иногда, как увидим ниже, даже границы благоразумия, вполне оправдывают высказанное положение. В зависимости от этого и стоит та бдительность, с которой русский народ старого времени следил за всеми, даже малейшими изменениями в составе этого чина, известно, какое волнение вызвало в старой Москве одно лишь удаление из рассматриваемого чина слова «и огнем», удаление, стоившее стольких страданий злополучным справщикам того времени³⁴⁷. Большие волнения вызвало, также, распоряжение Никона не совершать чина великого водоосвящения в самый день праздника Богоявления. Это распоряжение патриарха было также причтено к числу выставлявшихся против него обвинений, а самый вопрос о том, следует ли выходить с крестным ходом на *Иордань* в самый праздник Крещения и вторично освящать здесь воду великим освящением, – был предметом соборных рассуждений. В зависимости от такого отношения к чину богоявленского водоосвящения стоят, быть может, еще и те (правда незначительные) особенности этого чина по нашим старым требникам, которые не могут быть объяснены из практики церкви греческой.

В XVI и первой половине XVII в. Чин великого водоосвящения ежегодно совершался в русской церкви двукратно: накануне праздника Богоявления, и на самый праздник, когда он соединялся с торжественным выходом на *Иордань*.

Накануне праздника Богоявления, великое водоосвящение совершалось, как и теперь, или на литургии, перед пением «*Буди имя Господне*», или в конце вечерни (если навечерие Богоявления приходилось в субботу или неделю). Для совершения чинопоследования, священнослужители исходили из алтаря при пении тех же, что и ныне, тропарей, и направлялись «ко крестильнице»³⁴⁸. По некоторым памятникам, во время пения последнего тропаря «*Прямо гласу вопиющего в пустыни*», священник должен был осенять приготовленную к освящению воду возженными свечами³⁴⁹.

Порядок паримийных чтений, прокимен, апостол и Евангелие были те же, что и теперь. Только некоторые памятники говорят при этом об обычае раздавать братии во время чтения Евангелия возженные свечи³⁵⁰.

Положенная после чтения Евангелия великая ектения, кроме обычных прошений, по некоторым памятникам, включает в себе только три, специально относящихся к водоосвящению, прошения³⁵¹; в некоторых же рукописях и во всех старопечатных требниках, число таких прошений достигает 14-ти³⁵². Не находя особенно нужным приводить эти прошения, (так как почти все они находятся и в современном требнике³⁵³), мы только должны констатировать факт некоторой неустойчивости в распорядке их по рукописным требникам, чего мы уже не замечаем в требниках старопечатных. Все эти прошения, а, равно, и распорядок их подтверждается памятниками греческой церкви³⁵⁴. И только в некоторых рукописях встречаются такие прошения, которые, как будто, не соответствуют рассматриваемому чинопоследованию и, притом, не имеют для себя греческих оригиналов³⁵⁵.

10

Читаемую во время произнесения ектении тайную молитву «Господи Иисусе Христе, Единородный Сыне», некоторые требники в том случае, если священник совершал чинопоследование без диакона, предусмотрительно указывают читать во время паремий³⁵⁶. Но некоторые памятники данную молитву совсем опускают³⁵⁷.

Наиболее видная особенность чина богоявленского водоосвящения по старым русским требникам заключается в

некоторых добавочных (сравнительно с современной практикой) совершительных молитвах, или, лучше сказать, в удлинении современной совершительной молитвы. Теперь совершительная молитва чина начинается словами: *«Велий еси Господи, и чудна дела Твоя»*. В некоторых памятниках XVI и XVII в., молитва чина начинается словами: *«Троице пресущественная и преблагая, пребожественная»* и надписывается: *«Творение патриарха Софрония»*³⁵⁸. Молитва эта, как можно полагать, перепечатана в некоторые московские требники из южнорусских богослужебных книг³⁵⁹. Интересна оговорка, которой сопровождают данную молитву, помещающие ее, требники: *«Сия молитва чтется токмо в неких, в велицей же церкви и на св. горе Афонской не глаголется»*³⁶⁰. Этим и объясняется, конечно, слабое распространение этой молитвы в русских богослужебных книгах. По своему содержанию, молитва *«Троице Пресущественная»* является, как бы, предисловием³⁶¹ к, следующей за ней, молитве: *«Славим Тя, человеколюбче вседержителю, превечный Царю»*. С этих слов и начинается совершительная молитва чина великого водоосвящения в большинстве требников рассматриваемого времени³⁶², что вполне согласно с практикой церковью греческой³⁶³ и сербской³⁶⁴. В некоторых памятниках, о молитве: *«Славим Тя, Владыко»* сделано замечание: *«на вечерни, на каноне, сия молитвы не глаголем»*³⁶⁵. Если признать выражение *«на каноне»* равнозначим – *«накануне»*, то получится, что означенная молитва читалась на водоосвящении только на самый праздник Крещения³⁶⁶.

Чтение совершительной молитвы прерывалось и сопровождалось различными священнодействиями. Так, при троекратном и велегласном произнесении слов молитвы: *«Велий еси Господи»*, священник троекратно дул на воду, второе возглашение в той же молитве: *«Ты убо человеколюбче, царю, прииди и ныне, пришествия ради Святого Твоего Духа и освяти воду сию»* сопровождалось иногда, как и теперь, троекратным благословением освящаемой воды: *«и перекрестит поп на воду трижды»*³⁶⁷. Третье возглашение: *«Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим*

Святым» сопровождалось различными священнодействиями. Одни памятники указывают произносить это возгласие однажды, без каких-либо действий³⁶⁸, другие предписывают в это время благословлять воду рукою трижды³⁶⁹; третьи – благословлять воду возженными свечами³⁷⁰, наконец, четвертые – благословение свечами и дуновение³⁷¹. В начале XVII в., нужно полагать, обычай благословлять воду возженными свечами, и даже погружать их в воду – получил особо широкое распространение; держался же этот обычай до собора 1666/7 года³⁷². Обряд погружения свечей в богоявленную воду, некоторые исследователи считали чисто русским³⁷³, но, на самом деле, его знает и практика южнославянских церквей³⁷⁴.

С обрядом благословения воды возженными свечами (и погружения их в воду) при произнесении слов: *«Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым»*, в тесной, очевидно, связи стоит прибавка к означенному возгласению, слова «и огнем». Как было уже замечено, изъятие этого слова из чина богоявленного водоосвящения книжным справщиком Дионисием вызвало продолжительные споры в Москве, а самому злополучному справщику и его сотрудникам (Ивану Наседке, старцу Арсению Глухому и библиотекарю Троицкой Лавры Антонию) стоило больших испытаний, до темничного заключения включительно³⁷⁵. Но, уничтожая это слово – продукт обрядоверия русского народа, – наши книжные справщики были правы. Эта прибавка «и огнем» очень редко встречается и в наших рукописных требниках³⁷⁶, а в югославянских и греческих евхологионах ее и совсем нет. Из какого-либо рукописного служебника XVII в. эта прибавка была занесена в печатный Иовлевский служебник 1602 г.³⁷⁷ Изъятие ее Дионисием из, исправленного им, служебника возбудило целое дело³⁷⁸, а затем, она печаталась в требниках 1624 и 1625 г., но уже с оговоркою на полях: *«сие говорити до соборного уложения»*³⁷⁹. При патриархе Филарете, очевидно, и состоялось это «соборное уложение»³⁸⁰, на котором было решено изъять навсегда прибавку, «и огнем» из богослужебных книг. В последующих печатных служебниках и требниках, данной прибавки мы уже не

встречаем. Самое освящение воды совершалось, как и теперь, через троекратное погружение в нее креста, с троекратным же пением тропаря праздника: *«Во Иордане крещающуся Господи»*.

После освящения воды, следовал обряд «причащения» ею всех присутствующих, причем, вкушать св. воду можно было только натошак и даже прежде вкушения «доры» (антидора). В одном Соборном чиновнике XVII в. этот обряд «причащения» богоявленской водой описан так: *«по погружении креста, вливает святитель в кратири чаркой³⁸¹ воду святую из чаши... Потом зайдет протопоп от амвона, а священники станут со стран стола, таже глаголет святитель к ним прощение, и, по прощении, приемлет протопоп кратир со святою водою и подносит ко святителю, и глаголет тропарь: Во Иордане крещающутися Господи, и кондак: явился еси. Святитель же причащается св. воды из кратира и, по причащении, благословляет рукою протопопа. Посем, святитель зайдет от амвона за стол, а протопоп встречно, и глаголет ко святителю прощение, а святитель, прием кратир, причащает протопопа и глаголет тропарь, а со святителем глаголют священники тропарь единогласно. Потом и святитель, и протопоп причащают водою весь прилучившийся в церкви народ, а священники глаголют тропарь безпрестани... и, по причащении, приемлют (священники) от святителя и от протопопа кратир, и относят царскими враты в алтарь»³⁸²*. Как видим, это причащение богоявленской водою, по своей обстановке напоминает причащение св. Дарами священнослужителей и мирян. В новоисправленном Никоновском требнике 1658 г., вместо такого причащения богоявленской водою, положено только кропление ею: *«и, взем священник священную воду на блюдо, и обратится на запад лицом, в левой руке держа крест, в правой же васильки. И приходит прежде настоятель, и целует честный крест, и знаменует его священник по лицу васильком со священною водою. Таже священники приходят по чину своему. По тому же чину и вся братия. Поется же тогда тропарь, во Иордане крещающутися Господи, многази, дондеже освятятся вся братия водным кроплением»³⁸³*.

По изложению чина великого водоосвящения накануне праздника Богоявления, некоторые из рассматриваемых нами памятников, дают указание о совершении этого чина и в самый праздник, и описывают, главным образом, порядок крестного хода на «ердань». Для того, чтобы наиболее полнее представить порядок этого торжественного крестного хода, мы воспользуемся еще указаниями некоторых рукописных уставов и январских миней.

Выход «на ердань» в XVI и первой половине XVII в. совершался у нас на Руси перед литургией, а не после нее, как это принято теперь. По окончании утрени, перед первым часом, священнослужители, приготовившись к ходу, выходили из алтаря на середину храма и здесь полагали начало пению праздничного канона или молебна. По «Благословен Бог наш» и по «Отче наш» читался молебный псалом «Господи, услыши молитву мою». По окончании псалма, пели «Бог Господь» и тропарь праздника. По 50-м псалме, начинали петь праздничный канон на 8: *«и глаголют канон един, а покрывают обоими ирмосами, а не сохраняют, ни спасают»*³⁸⁴. При пении канона открывалось шествие «на ердань»³⁸⁵. Водоосвящение совершалось так же, как и накануне, с пропуском только молитвы: «Славим Тя, Владыко». По возвращении в храм, допевали канон, пели стихирю: «Воспоим вернии», по трисвятом и Отче наш – тропарь и кондак праздника. Диакон произносил ектению, после чего следовал отпуст³⁸⁶. Некоторые же памятники, согласно с практикой сербской церкви, вместо стихирь «Воспоим вернии», указывают петь тропарь: «Троицы явление»³⁸⁷, тот самый, что теперь произносится протодиаконом за архиерейской литургией, во время шествия архиерея после – «Призри с небесе» – на горнее место³⁸⁸.

В XVI и XVII вв. практика совершения крестного хода на ердань и водоосвящения здесь, в самый праздник Богоявления не была окончательно установлена. Одни уставы говорят против совершения водосвятия в самый день Крещения³⁸⁹, другие, как мы видели, стоят за такое совершение и указывают порядок его. Этим вопросом заинтересовался преп. Максим Грек, и в своих сочинениях старался оправдать

обычай двукратного водоосвящения ссылкой на практику древней восточной церкви³⁹⁰. В таком, более или менее, неопределенном положении, практика двукратного богоявленского водоосвящения оставалась до патриарха Никона. Последний, не найдя подтверждения для совершения водоосвящения в самый день праздника Богоявления в памятниках восточной церкви, решился уничтожить этот обычай. В декабре (16-го) 1655 г. он, с соизволения царя, созвал небольшой собор³⁹¹, на котором и было выработано постановление: *«по древнему, святыя восточныя церкви, преданию, в навечерии Богоявления Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, по совершении Божественныя Литургии, не отходя в дома своя, исходити ко крестильнице и тамо священье (воде), творити по чину, а в самый день Богоявления ко крестильнице не исходити, и к совершению водосвященья творити не дерзати, зане едино крещенье по апостолу, а не два; сего ради и древния святыя восточныя церкви чин точию в навечерии Богоявления водосвящение творити повелеваем, в самый Богоявления праздник тое совершати не предаде. Аще же кто Государева и Государева патриарша указу и древняго святыя церкви предания не послушает, да вестъ таковый, яко под великую церковную казнь подпадает, на не слушающих бо святых правил Вселенский седьмой собор осужденъе налагает, сице глаголя: аще кто по сем заветании дерзнет инако мудрствовать, да будет церковной казни повинен, еже есть проклятию и отлучению»*³⁹². Тотчас же после этого собора, по всем обителям и соборным храмам были разосланы «памяти» со строгим наказом об исполнении указанного соборного определения³⁹³. После патр. Никона никаких замечаний о двукратном освящении воды в навечерие и самый праздник Богоявления мы в богослужебных книгах уже не встречаем³⁹⁴.

Но, однако, русским людям, привыкшим к торжественным крестным ходам на иердань в самый праздник Богоявления, установленный Никоном порядок пришелся не по сердцу, и вопрос о двукратном Богоявленском водоосвящении снова был поднят на соборе 1666/7 г. Отцы этого собора составили по

этому поводу такое определение: *«Повеление же и клятву еже не разсудно положи Никон, бывший Патриарх о действе освящения воды на святых Богоявлений, еже действовати единощи точию в навечерии, разрешаем и разрушаем, и в ничтоже вменяем: повелеваем же и благословляем творити по древнему обычаю святых восточных Церкви, и по преданию святых и Богоносных Отец, в навечерии действовати и по утрени на реке, яко же повелевают и все церковные Уставы, те же молитвы глаголати и действо творити»*³⁹⁵. Т. о., и патриарх Никон, и отцы собора 1666/7 г. оправдывали свои диаметрально противоположные постановления аргументами одинаковой силы, ссылками на предание восточной церкви и на древние церковные уставы. И нужно заметить, что, как тот, так и другие были совершенно правы. В древней церковной практике наблюдался и тот, и другой порядок. Патр. Никон имел, конечно, ввиду греческие памятники, в которых нет указаний о двукратном совершении чина великого водоосвящения, а, быть может, он руководствовался Тактиконом Никона, отстаивавшего единократное освящение воды и называвшего практику двукратного освящения не согласной ни с Уставом *«великия соборныя и апостольския церкви»*, ни с типиком студийским³⁹⁶. Отцы собора так же были правы, когда ссылались на практику древней церкви и на церковные уставы. Обычай двукратного Богоявленского водоосвящения – действительно обычай древнецерковный. Он существовал в XI в.³⁹⁷ Древние церковные уставы так же говорят о двукратном водоосвящении³⁹⁸. К тому же, этот обычай в XVII в. имел повсеместное распространение на православном востоке³⁹⁹.

Со времени собора 1666/7 г. вторичное водоосвящение совершалось у нас, согласно с дониконовской практикой, в самый день Крещения, после утрени. Так было до 1682 г. С этого времени, по благословению патр. Иоакима, стали выходить на иердань уже после литургии⁴⁰⁰, каковой порядок держится и до наших дней.

В западнорусской православной церкви чин богоявленского водоосвящения, за рассматриваемый период времени, малым чем отличается от того же чина, изложенного в требниках

северовосточной Руси. Мы отметим лишь самое характерное в этом чине, по некоторым южнорусским рукописным памятникам и по печатным изданиям требника.

Во всех, известных нам, южнорусских евхологионах совершительная молитва чина начинается словами: «Троице Пресущественная»⁴⁰¹, причем, этот начальный отдел сопровождается уже известным нам замечанием об отсутствии этой молитвы в практике Церкви Великой и св. Афонской горы. К этому еще добавляется: *«Ты же аще хочещи ю (т. е. молитву «Троице Пресущественная») чести, по скончании выше писанная молитвы (Господи, Иисусе Христе, Единородный Сыне) глаголи велегласно»*⁴⁰², или: *«Мы же в Российской церкви, воспоминания ради в ней (т. е. рассматриваемой молитве) великих тайн и благодеяний Владычных, не преступаем ю, но по скончании выше писанная молитвы, глаголем велегласно с всяким вниманием»*⁴⁰³.

Первое возгласение совершительной молитвы: «Велий еси Господи...» произносилось трижды, или без всяких священнодействий⁴⁰⁴, или соединялось с троекратным благословением воды 3-мя возженными свечами⁴⁰⁵. Второе возгласение: «Ты Сам, человеколюбче, Царю...», опять-таки произносилось 3-жды, или без священнодействий⁴⁰⁶, или с троекратным погружением в воде перстов⁴⁰⁷, или, наконец, с троекратным и крестообразным дуновением на воду⁴⁰⁸. Третье возгласение: «Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию...» произносилось, по одним памятникам с троекратным благословением воды⁴⁰⁹, по другим – с троекратным дуновением и благословением⁴¹⁰, по третьим – с троекратным и крестообразным погружением перстов в воде⁴¹¹.

Во всех известных нам южнорусских требниках положено освящение воды и на самый праздник Крещения, причем, излагается порядок крестного хода на иордань. Последний совершался, как и в московской Руси, в конце утрени. Одни требники указывают петь во время шествия на реку тропари: «Глас Господень» и проч.⁴¹²; другие присоединяют еще ирмосы праздника⁴¹³.

В требнике м. Петра Могилы чин великого богоявленского водоосвящения предваряется очень интересным *«наказанием о богоявленской священной воде, яко есть от Бога данное общее и явственное истинная церкви знамение»* (стр. 26 – 32). В начале этого «наказания» отмечается чудесное свойство богоявленской воды – продолжительное время не портиться, причем, приводится известное свидетельство св. Иоанна Златоустого. Отсюда делается вывод, что богоявленская вода *«явственно есть знамение истинная церкви и сущия в ней действительная благодати Пресвятого Духа»* и дается наставление «российскому православному роду», чтобы оный, видя толикую благодать в православной церкви, твердо и незыблемо в ней пребывал, *«не поколебаяся ветры ласканий, или бурею гонений, или словопрений философских силлогисмов»*. Далее указываются и другие действия благодати Божией в православной церкви: чудеса от святых мощей мученических и преподобнических, излияние благовонного мира от сухих костей и глав угодников Божиих, что *«явственно во святой великой чудотворной Лавре Печерской, Киевской, и в святых ей Пещерах кийждо зрети может»*. Перечисляется затем целый ряд чудес со св. богоявленской водой, бывших во время Петра Могилы. Так, *«архиерействующу Иову Борецкому»*, в 1626 г., принес к нему некто богоявленскую воду, почерпнутую из той, что освятил в этом году сам Иов в Михайловском монастыре: вода оказалась превращенной в вино – *«вид сего вина бяше водный, вкус же и благоухание винное»*. Такой же случай произошел с богоявленской водой, взятой некоей маршалкой Мозирской в Рожове, где освящал воду иеромонах Филофей Кизаревич, впоследствии, игумен Михайловского монастыря. Это было в том же 1620 году. Свидетелем нескольких подобных случаев был и сам Петр Могила. Так, в 1629 г. 15 июня, в бытность его печерским архимандритом, ему пришлось в монастырском селе Рубежовке у своего слуги Станислава Третьяка благословлять новый дом. В то время было совершено августовское водоосвящение. Через год, супруги Третьяки принесли Петру М. часть этой воды и заявили, что, освященная им, вода превратилась в вино. В 1641

г. такое же чудо совершилось в в Гостомле. В великую пятницу этого года, м. Петр стоял за царскими часами в Десятинной церкви. В это время к нему принесли из Гостомля от «некоего благородного» Вировского целую «лагвицу» богоявленской воды, освященной в Гостомельской церкви. В лагвице оказалось вино. Это чудесное вино м. Петр долгое время сохранял у себя в божнице. Все перечисленные чудеса «наказание» считает знаком видимого присутствия в православной церкви благодати Божией: *«Сицевая убо чудеса явственна Бог в церкви своей не иные ради вины творит, паче же в сих последних временах: но да известит нас яко действительную силу Пресвятого Духа церковь святая православно-кафолическая в себе имать отнюду же и священницы истиннии, и вера истинная в ней быти является: и яко да видевшие мы церкви святыя восточныя сынове, сицевая предивная Божественная чудеса в церкви нашей бываемая, непреклонна к иному ярму пребудем в славу Бога в Троице славимого, в известное наше спасение».*

2. Последование причащения св. богоявленской водой⁴¹⁴

При обозрении чина великого водоосвящения, мы отметили любопытный факт «причащения» богоявленской водою всех, присутствующих при совершении этого водосвятия. Здесь же мы заметили, что это причащение, по своей обстановке, напоминало собою причащение св. тайнами Тела и Крови Христовых. Углубляясь внутрь истории, мы должны сказать, что такое вкушение св. богоявленской воды не было явлением случайным, а исходило из того своеобразного почитания, которое воздавали наши религиозные предки великой агиазме.

В древней Руси, св. богоявленская вода, как бы, приравнивалась к св. тайнам. Такое отношение к ней, прежде всего, открывается из предписаний о достойном ее сохранении. Одно из таких предписаний «о святой воде Богоявления, како достоит со страхом сохранить ю» гласит: *«Иже убо от святых богоявлений святая воды на раз взятие освящения делма, ови и глоголют на три часы, а друзии на 2 часа, но понеже нужа ради и далечого разстояния пути, един час. По прехожении же того соблюдати ю честне, яко на самых причастие святых таин. Аще уканет или пролиетсѧ, место то углем горящим да изжетсѧ или да истешетсѧ и в воду вмещетсѧ. Или на ризе уканет, да изрежетсѧ и в непроходима места полагаетсѧ»*⁴¹⁵. Вкушать св. богоявленскую воду, как и св. Дары, можно было только натошак, после «великого говения». На почве такого отношения к богоявленской воде, происходили иногда у нас большие недоразумения. По уставу, до питья богоявленской воды не дозволялось даже вкушение «доры» (антидора)⁴¹⁶. Но в 1482 году, чудовский архимандрит Геннадий дозволил подчиненной ему братии пить богоявленскую воду после принятия пищи, т. к. в этом году навечерие Богоявления приходилось в неделю, и великое водоосвящение совершалось не по окончании литургии, а после вечерни, перед которой полагается трапеза. Митрополит Геронтий чрезвычайно строго отнесся к

нарушителю установления отцов и наказал его, а, докладывая об этом поступке великому князю, между прочим, говорил: *«такую священную воду обесчестил, иже св. отцы оглашенным (т. е. кающимся) в причастия место повелеша единою в году на Пасху испивати, а не покаяльником тогда на Богоявление пити преже доры, а он (Геннадий) едше велел пити»*⁴¹⁷. Возникал даже вопрос, можно ли, по принятии св. богоявленской воды, целовать священника в руку, и решался отрицательно⁴¹⁸. После вкушения богоявленской воды, как и после принятия св. таин, плевать на землю воспрещалось⁴¹⁹.

На чем же основывалось такое глубокое благоговение наших предков перед св. богоявленской водой?

Первенствующее значение в этом отношении принадлежит, конечно, идущему из глубокой христианской древности верованию в чудесные свойства этой воды. Так, благочестивое христианское чувство всегда признавало за богоявленской водой чудесное свойство в течение продолжительного времени не портиться и вообще не изменять своих природных качеств. Об этом свойстве в свое время свидетельствовал св. Иоанн Златоуст⁴²⁰, такое же верование поддерживалось, без сомнения, (как и теперь поддерживается) и среди религиозного русского народа. Кроме того, православная церковь считает богоявленскую воду великой святыней и предписывает употреблять ее для освящения некоторых предметов, и в известных случаях, даже и храмов⁴²¹. Но, что в данном отношении всего важнее, так это, имеющий за собою несомненно греческое происхождение, обычай вкушать святую богоявленскую воду тем, которые находятся под епитимией, и на время отлучены от причащения св. Таин. О существовании такого обычая у греков свидетельствует Гоар⁴²². В дренерусской богослужебно-канонической практике, так же применялся подобный обычай. В потребнике, изданном в 1651 г., в *«Сказании восприемлющим исповеди иереем, како должны по божественным правилам духовная своя чада рассмотреть и связовати и разрешати»* читаем: *«В запрещениях (находящиеся) должны суть, на Рождество Христово и Богоявление и на три дня Пасхи, рекше в великий четверток,*

*в великую субботу, и в великую неделю Пасхи и святых апостол память, вместо причащения, приимати освящение святых Богоявлений»*⁴²³. Как засвидетельствовала история, такой епитимье подвергались в русской церкви, иногда, и высокие особы⁴²⁴.

После сказанного, не удивительно, если религиозный русский человек старого времени, в своем благоговейном отношении к св. богоявленской воде, перешел границы благоразумия и стал приравнивать последнюю, по ее значению, к св. тайнам тела и крови Христовых. Отсюда и причащение этой водою в, указанных выше, случаях церковной епитимьи сопровождалось особым последованием, напоминающим собою чин причащения больного.

В памятниках рассматриваемого времени «Последование о причащении св. воды великого освящения» предваряется кратким указанием о применении этого последования: *«егда не леть есть кому причастится святых и животворящих, пречистых Христовых тайн плоти и крови, да по совету духовного настоятеля, егда время приспее, да причастится освященные воды богоявления. По обычном уготовлении, яже ко причащению, сия изглаголет моления»*. Самое чинопоследование начинается возгласом иерея: *Благословен Бог наш*⁴²⁵. После обычных предначинательных молитв и псалма 50-го, читался Символ Веры и следовали тропари: *«Иже чашу имея неисчерпаемых сокровищ»; слава и ныне, «Дево чистая, Слова палато...»*. Затем читалась одна молитва «ко святому причащению Иоанна Златоустого»: *«Господи Боже наш, иже собезначальным твоим Отцем сразумеваем»*. После трех поклонов, чтения тропаря и кондака Крещению, следовало самое причащение богоявленской водою, к каковому предписывалось приступать *«со страхом и благобоязньством»*. В заключение, прочитывалась благодарственная молитва по причащении св. воды, приписываемая так же св. Иоанну Златоусту⁴²⁶ *«Слава неизреченней и неизследованней ти благодати»*. Иерей возглашал *«премудрость»*, и следовал отпуст Богоявления⁴²⁷.

Вопрос о происхождении этого оригинального Чинопоследования доселе не выяснен в науке. Прот. Никольский, исследуя этот Чин, не мог указать источников его появления в русской богослужебной практике. Вопросу о происхождении данного чина уделяет несколько страниц в своем исследовании «Тайная исповедь» и проф. Алмазов, но также не решает его категорически. Считая этот вопрос темным⁴²⁸, проф. Алмазов, путем чисто априорным, доказывает греческое происхождение рассматриваемого чинопоследования⁴²⁹. Каких-либо положительных подтверждений своего мнения почтенный профессор не мог указать, так как, по его словам, данное чинопоследование *совершенно отсутствует*, как в греческих, так и в югославянских памятниках церковной письменности⁴³⁰. Со своей стороны, для выяснения вопроса о происхождении последования причащения богоявленской водой, мы можем указать, что вопреки заявлению проф. Алмазова, данное чинопоследование встречается в некоторых югославянских богослужебных памятниках⁴³¹, откуда оно, нужно полагать, и перешло в наши русские богослужебные книги.

Чинопоследование причащения богоявленской водой существовало в наших богослужебных памятниках до патриарха Никона, и в, новоисправленный при этом патриархе, Требник 1658 г. уже не было внесено. Очевидно, в это время русская церковная власть обратила внимание на то преувеличенное значение, какое приписывалось богоявленской воде, и, желая положить конец этому, изъяло из употребления означенное чинопоследование. Вполне возможно, что в данном случае было принято во внимание заявление кого-либо из иерархов востока, где в то время никакого чина причащения богоявленскою водою не существовало⁴³². С того же никоновского времени стала печататься особая заметка в типиконе (под 6 января), в которой называются «не добре творящими» те, кои «отлучают себе святыя воды вкушения ради». Таким образом, прежнее строгое предписание богослужебных книг – пить богоявленскую воду только натошак – потеряло свое значение.

Ранее церкви Московской на последование о причащении богоявленскою водою обратили внимание в церкви южнорусской. Здесь, видимо, это последование не имело такого широкого распространения, как это было в церкви Московской. По крайней мере, из печатных южнорусских богослужебных памятников чин причащения богоявленскою водою помещен, насколько нам известно, в одном лишь Стрятинском требнике 1606 г.⁴³³ Но вскоре, затем, был высказан резкий протест против этого чина. Так, Петр Могила в «предмове» к своему Требнику, называет этот чин *«нелепою церемониею», «старым и щирым забобон»* и *«истою непотребницею»*. Удивляясь напечатанию этого чина в Стрятинском требнике, Петр Могила пишет: «Неменьший и новый есть непотребный придаток в Требнику Стрятинском, албо рачей нелепая церемония о причащении Агiazмою, або святою водою Богоявленскою, щирый то есть забобон, о которой в грецких Требниках жадной зменки немаш, в церкви бо вем святой Восточной, едино причащение Тела и Крови Спасителя нашего Иисуса Христа, под особами хлеба и вина быти знаемо, а причащение Агiazмою истая есть непотребница и старый забобон»⁴³⁴.

Таким образом, сначала в церкви южнорусской, а затем и в северо-восточной, рассмотренный нами чин был изъят из употребления, а, в зависимости от этого, было восстановлено и должное отношение к св. воде великого богоявленского освящения.

3. Чин малого освящения воды

Последование малого водоосвящения, перешедшее в нашу богослужебную практику из церкви греческой⁴³⁵, в XVI и первой половине XVII в., продолжает еще сохранять большую часть тех особенностей, какие отмечены в этом чине исследователями русского богослужения за период времени до XVI в.⁴³⁶

Время совершения данного чинопоследования в русской церкви за рассматриваемый нами период определяется, отчасти, надписанием этого чина в требниках XVI и перв. полов. XVII в., отчасти же – на основании других исторических свидетельств. Надписание разбираемого чинопоследования в указанных памятниках, такое: *«последование освящению воде месяца августа в первый день»*⁴³⁷, или: *«последование освящ. авг. в перв. день и егда хочет потребе призывающу»*⁴³⁸. В старопечатных требниках, к такому надписанию сделано добавление: *«по уставу священных патриархов»*⁴³⁹. Из приведенных надписаний видно, что чинопоследование малого водоосвящения отправлялось у нас, согласно с практикой церкви восточной⁴⁴⁰, в первый день месяца августа и затем – во всех потребных случаях, когда была нужда во св. воде. Но, кроме того, как показывают некоторые, относящиеся к рассматриваемому времени, памятники, малое водоосвящение совершалось у нас и в других случаях. Так, можно полагать, что в некоторых храмах сохранялся еще древнегреческий обычай совершать малое водоосвящение в начале каждого месяца⁴⁴¹. Наконец, повсеместно был распространен обычай отправлять малое водоосвящение во дни храмовых праздников⁴⁴², каковой обычай держится в русской церкви и до настоящего времени. Освященную во дни храмовых праздников воду, некоторые обители посылали, при этом, на Москву к Государю⁴⁴³.

Последование малого освящения воды рассматриваемого времени отличается от, современного нам, такого же чина, прежде всего, своим началом. В дониконовских рукописных и печатных требниках начало чина такое: по возгласе *«Благословен Бог наш»*⁴⁴⁴ – обычные предначинательные

молитвы и, по Отче наш, – псалом 50-й⁴⁴⁵. После этого, прямо следовало пение алфавитных тропарей: «Еже радуйся от ангела радость приемши» и пр.

Далее замечается разница между старорусскими и современными требниками в количестве и распорядке водосвятных тропарей. – В дониконовских требниках мы не находим тех семи тропарей, что в современном требнике положены после 24 алфавитных и по содержанию своему посвящены всем святым. Здесь, вслед за последним из алфавитных тропарей, положено прямо *«Милосердия двери отверзи», «Ныне наста время»* и т. д., до пения «Святой Боже». Нет, равно, и, прерывающих пение, тропарей возгласений: «Господу помолимся» и «Яко свят еси Боже наш»⁴⁴⁶. Подобные особенности встречаются и в греческих чинах водоосвящения⁴⁴⁷.

Количество алфавитных тропарей в большинстве требников рассматриваемого времени равняется 24, но распорядок этих тропарей не всегда одинаков, и часто разнится от настоящего. В большинстве списков, на месте 19-го тропаря, по современному чину: *«Кто притекаяй в храм твой, Богородице...»*, поставлен другой: *«Мольбами, Милостиве, Матери Твоея пречистыя и всех святых Твоих Твоея милости людем си даруй»*⁴⁴⁸. Такая замена одного тропаря другим встречается и в греческих текстах чина, тем более, что она не нарушает порядка греческого алфавита⁴⁴⁹. Встречаются в алфавитных тропарях и другие перестановки, причем, почти в каждом рукописном требнике наблюдается какая-либо особенность, так что уследить за всеми деталями этих перестановок нам представляется даже невозможным: в таком случае, пришлось бы перечислять тропари каждого, бывшего у нас под руками, требника. Порядок алфавитных тропарей становится, более или менее, устойчивым лишь в старопечатных требниках.

Пение водосвятных тропарей заканчивалось, как и теперь, пением Трисвятой песни. Старопечатные требники указывают петь трисвятое, как на литургии: *«Святой Боже... и паки тожде дважды. Слава и ныне, Святой безсмертный... и еще Святой Боже»*⁴⁵⁰.

Прокимен, апостол и Евангелие были те же, что и теперь.

Количество водосвятных прошений великой ектении нельзя точно установить по рассматриваемым памятникам, так как в этом отношении нельзя даже указать и двух во всем сходных требников, за исключением требников старопечатных, где и количество, и порядок ектенийных прошений являются уже устойчивыми. Каких-либо особенных прошений, не встречающихся, притом, в греческих списках, нами не замечено.

Что касается водоосвятительной молитвы, то в этом отношении, памятники, взятого нами времени, очень удобно делятся на две категории: в одних положена та же молитва, что читается и теперь: «Господи Боже наш, великий в совете и дивный в делах»⁴⁵¹, в других – иная молитва: «Боже великий и вышний, иже в Троице Святей покланяемый»⁴⁵².

Подобное явление наблюдается и в греческих евхологиях⁴⁵³.

Такая же двойственность замечается в рассматриваемых памятниках и в отношении к обряду погружения креста. По одним требникам, оно происходило при пении тропаря: «Твоих даров достойны ны сотвори»⁴⁵⁴, по другим – при пении «Спаси, Господи»⁴⁵⁵. И в этом отношении, русская церковь следовала практике церкви греческой⁴⁵⁶.

Так как в рассматриваемое время чин малого водоосвящения первого августа совершался в русской церкви на утрени сейчас же после выноса креста⁴⁵⁷, то поэтому, некоторые требники приводят после изложения чина малого водоосвящения стихиры кресту, старопечатные требники так заканчивают чин августовского водосвятия: по троекратном погружении креста, при пении тех же, что и ныне, тропарей, священник кропил «благоуханными крины или васильки» алтарь, всю церковь и молящихся. После этого замечено: *«аще кроме первого дни месяца августа (совершается водосвятие), глоголют трисвятое и, по Отче наш, тропарь храму, слава: Страстьми Святых, и ныне: Спаси, Господи, ектения и отпуст»*. Если же освящение воды происходило первого августа, то, по окроплении всего храма, бывало поклонение кресту, причем, пелись стихиры крестные. В старопечатных

требниках таких стихир положено столько, сколько их поется теперь при поклонении св. кресту на Воздвижение, некоторые рукописные требники таких стихир указывают до 12-ти⁴⁵⁸.

С подобным же прибавлением стихир на поклонение честному кресту, Чин малого водоосвящения излагается и в некоторых югославянских требниках⁴⁵⁹.

В южнорусских требниках чин малого водоосвящения более приближается к современному. Так, во многих известных нам южнорусских евхологионах начало чинопоследования такое же, как и в современном требнике, т.е., по предначинательных молитвах, читается псалом 142 и на «Бог Господь» поется тропарь «К Богородице прилежно» со славником: «Не умолчим никогда, Богородице»⁴⁶⁰. Но по количеству водосвятных тропарей, большинство требников примыкает к московским старопечатным, только требник Петра Могилы и Львовский 1645 г. и в данном случае сходятся с современным требником⁴⁶¹. Водоосвятительная молитва в большинстве требников: «Боже великий и вышний», и только требник Петра М. указывает ту же, что и теперь, молитву: «*Господи Боже наш, великий в совете*». Тот же моголинский требник в означенной молитве, после слов: «*Сам, человеколюбче Владыко, давай нам снегосветлоу одеятися одеждою от воды и духа*» имеет такую вставку: «*и ныне ниспосли благодать пресвятого, животворящего и всеосвящающего Ти Духа, и освяти воду сию*», после чего замечено: «*сие трижды глаголя, благословляет иерей десницею воду, трижды погружая в ней персты*». Следует продолжение молитвы: «*и ради сея причастия и окропления*»... Можно думать, что означенная вставка сделана м. Петром Моголой из подражания чину великого водоосвящения. Конец чинопоследования в южнорусских требниках сходствует с концом современного Чина. Некоторые требники указывают обряд целования креста и помещают стихиры крестные: «*Приидите, верние*» и проч.⁴⁶²

Вообще, нужно заметить, что из южнорусских требников, в отношении рассматриваемого чина, ближе всех к современному требнику стоит евхологий м. Петра Могилы. Но и прочие

требники заметно приближаются в данном случае к греческим венецианским печатным евхологиям первой половины XVII в.

В Требнике Петра Могилы чин малого водоосвящения, по обычаю, снабжен вводным примечанием, где, следуя практике восточной церкви, рекомендуется совершать это водоосвящение в первое воскресение каждого месяца и раздавать святую воду богомольцам. Это предисловие еще раз подтверждает высказанное выше предложение о существовании в южнорусской церкви обычая освящать воду в начале каждого месяца⁴⁶³.

4. Молитва над водою, потребе всякой бывши в различных болезнях

Освященная вода с глубокой христианской древности употреблялась, как благодатное врачебное средство. В Апостольских Постановлениях написана особая молитва над водою и елеем, в каковой молитве испрашивается, дабы Господь подал освящаемой воде *«силу здравия содетельну, болезней отгнательну»*⁴⁶⁴. С появлением в церковной практике чинов великого и малого водоосвящения, для исцеления от болезней, благочестивые люди стали употреблять воду, освященную при этих чинопоследованиях, тем более, что, как в том, так и в другом чине содержатся моления о ниспослании освящаемой воде дара исцелений⁴⁶⁵. Но, вместе с тем, в греческой церкви были особые молитвы, предназначенные для освящения воды, даваемой больным⁴⁶⁶. Подобное встречаем и в некоторых русских рукописных требниках XVI в. Помимо чинов великого и малого водоосвящений, здесь встречается иногда особая *«молитва, над водою, потребе всякой, бывши в различных болезнях»*: «Господи Боже наш, иже ради ко многим грешным, щедрот твоих, преклонь небеса и сшед на землю»⁴⁶⁷. Молитва эта заимствована из греческих евхологиев, где она, однако, встречается с другим надписанием и назначением⁴⁶⁸.

5. Последование вкратце освятити воду

Это последование развилось, как нужно полагать, в южнорусской церкви⁴⁶⁹, из «молитвы вкратце освятити воду»: «Боже великоименный, творяй чудеса им же несть числа». Такая молитва, без каких либо указаний на «последование» встречается в Стрятинском требнике 1606 г.⁴⁷⁰ В следующих по времени южнорусских требниках, к этой молитве присоединяется обычное начало: *«Благословен Бог наш, трисвятое... Отче наш, Господу помолимся, (следует указанная молитва)»*⁴⁷¹. В требнике Петра Могилы, молитва «Боже великоименный» соединяется уже с особым «чином», который и носит вышеприведенное надписание: «воследование краткое освящения воды»⁴⁷². Это «воследование» предваряется здесь указанием о случаях совершения его: *«вестно буди, яко освящение сие николиже народне в церкви бывает, точию особне, но нужде, скорости ради»*. Такое краткое водоосвящение иерей мог совершать в одной епитрахили. Порядок чинопоследования очень не сложный. По возгласе «Благословен Бог наш», читались обычные предначинательные молитвы и, по «приидите поклонимся» – псалом 28-й: *«Принесите Господеви сынове Божию»*. По псалме, следовал тропарь гл. 6: *«С небесе послы благодать, Жизнодавче, воду сию освяти и всем сквернам яви ю быти очищению»*, заимствованный из полного чина малого водоосвящения но тому же Могилинскому требнику. За тропарем следовала вышеназванная молитва: «Боже великий и великоименный». При произнесении слов этой молитвы: *«посли Дух Твой святой и освяти воду сию»*, священник благословлял воду десницею трижды, погружая в ней (воде) персты. После молитвы, священник, если имел крест с собою, то погружал его в воду, если же такового не оказывалось, то погружал персты и пел тропарь «Спаси, Господи».

Этот чин некоторые униатские требники предписывают совершать в том доме, где придется служить литургию⁴⁷³.

Объяснить происхождение южнорусского чина «вкратце освятити воду» – не трудно. Основа этого чина – молитва «Боже великоименный» – заимствована из греческих евхологиев⁴⁷⁴. Дальнейший состав чина по требникам домогилинского времени до того не сложен (предначинательные молитвы до «Отче наш» включительно), что вдаваться в какие-либо изыскания о его происхождении нет никакой надобности: всякий иерей мог составить такое простое начало. «Воследование вкратце освятити воду» Могиллинского требника могло быть выработано составителем этого требника. В этом «воследовании» есть такие детали, которые являются характерными и для других чинцов водоосвящения, заключающихся в названном требнике. Таковы: тропарь перед молитвой «Боже великоименный» – «С небесе послѣ благодать, Жизнодавче», заимствованный из чина малого водоосвящения того же требника; выделение в названной молитве особой совершительной формулы: *«Прииди и ныне к, молящим Тя, рабом твоим, Владыко, и послѣ Дух Твой святыи, и освяти воду сию»*, произносимой трижды, с троекратным погружением перстов священника в воде, что также характерно для Могиллинского требника, выделяющего особую совершительную формулу и в чине малого водоосвящения.

6. Чин омыти мощи Святых или крест мочити

В рассматриваемое нами время, в русской церкви имел очень широкое распространение обычай освящать воду св. мощами, заключенными в кресты, иконки, и другие хранилища. Обряд такого освящения воды соединялся с особым последованием, которое надписывалось: «чин омыти мощи святых или крест мочити», или так: «чин, како омыти мощи святых, или како со креста воду пити»⁴⁷⁵. Так как данное чинопоследование обстоятельно обследовано прот. Никольским⁴⁷⁶, то мы, избегая повторений, остановимся лишь на вопросе о происхождении этого оригинального последования, в надежде кое-чем дополнить, по данному вопросу, почтенного исследователя.

Обычай освящать воду св. мощами не был чужд и церкви греческой. В греческом чине богоявленского водоосвящения по списку XIV в., читаем: «и погружает (священник) энколпии (τὰ ἐγκόλπια) трижды крестообразно в воде, поя трижды, во гл. 1-й, Во Иордане крещающуюся»⁴⁷⁷. По объяснению Гоара, под энколпиями здесь разумеются кресты (нагрудные), в которых сохранялись части св. мощей⁴⁷⁸. И в позднейшее время представители восточных церквей знали обычай освящения воды мощами святых и в потребных случаях применяли его. Так, диакон Павел Алеппский о, путешествовавшем по России, Антиохийском патриархе Макарии рассказывает, что последний, в бытность свою в Коломне, освятил, по просьбе жителей этого города, воду св. мощами, как предоставленными для этой цели духовенством из городских церквей, так и имевшимися у самого патриарха. Из описания этого места, у Павла не видно, чтобы патриарх как-либо отрицательно отнесся к обряду освящения воды св. мощами или выразил бы свое удивление перед этим обрядом, как совершенно для него неведомым. Не выражает никакого удивления по данному поводу и сам автор описания путешествия патр. Макария – диакон Павел, всегда склонный обнаруживать свое удивление по поводу каких-либо богослужебных особенностей русской церкви⁴⁷⁹. Но, хотя

восточная церковь и знала обычай освящения воды св. мощами, однако, в богослужебных памятниках этой церкви какого-либо особого чинопоследования на этот случай мы не встречаем. Поэтому, вопрос о греческом происхождении нашего русского чина «омыти мощи святых» остается под большим сомнением. Но, что данный чин не оригинально-русского происхождения, это тоже не подлежит сомнению. В русскую богослужебную практику этот чин позаимствован из церквей югославянских, в памятниках коих он также неоднократно встречается. Кроме приводимого прот. Никольским венецианского югославянского евхология 1570 г.⁴⁸⁰, рассматриваемый чин встречается и в рукописных югославянских (по преимуществу, сербских) требниках⁴⁸¹. Что касается одной из молитв этого чина: «Боже великий и великоименный», то она происхождения греческого⁴⁸² и, как мы знаем, использована была южнорусскими требниками в качестве молитвы для краткого водоосвящения⁴⁸³.

«Чин омыти мощи святых» существовал в русской церкви до патр. Никона и в его новоисправленный требник 1058 г. уже не был внесен, как не имеющий, очевидно, для себя ничего подобного в греческих евхологиях. Но обряд омовения мощей совершается в двух храмах и доселе – а именно – в Большом Успенском Соборе и в Троице-Сергиевой Лавре⁴⁸⁴. Как и в дониконовское время, этот обряд совершается теперь в указанных храмах в великую пятницу и соединяется с августовским (малым) водоосвящением.

В южнорусских требниках чина омования мощей не было.

Глава четвертая. Чинопоследования пострижения в монашество

Настоящий отдел нашего исследования, касающийся состояния в русской церкви в XVI и первой пол. XVII в. чинопоследований пострижения в монашество, обещает носить более или менее фрагментарный характер, так как будет заключать в себе лишь некоторые дополнения и возможные поправки к соответствующим отделам книги архимандрита (ныне архиепископа) Иннокентия: «Пострижение в монашество. Опыт историко-литургического исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в Греческой и Русской церквях до XVII в. включительно. Вильна 1899 г.».

Как показывает приведенный подзаголовок к книге преосвящ. Иннокентия, в ней мы должны встретить, как полный обзор чинопоследований пострига, по русским богослужебным памятникам взятого нами времени, так и объяснение особенностей этих чинопоследований, сравнительно с, современной нам, постригальной практикой. Автор, заглавием своей книги обещает, далее, *совместное* обозрение постригальных чинов, как в русской, так и в греческой церквях, и, следовательно, при *объяснении* особенностей древнерусской практики пострижения в иноческие степени, должен был бы пользоваться наилучшим методом исследования: сличения этой практики с практикой церкви греческой. Но, при всем этом, книга преосв. Иннокентия не может окончательно освободить нас от некоторых экскурсов в область постригальных обрядов в русской церкви взятого нами периода времени, и вот по каким соображениям. – Прежде всего, преосвященный автор совсем не касается в своем исследовании некоторых чинопоследований, бывших в русской дониконовской богослужебной практике и имевших непосредственное отношение к чинам пострига. Таковы, вышедшие теперь из употребления и нередко встречающиеся в дониконовских требниках, чины: *принятия в монастырь* и *удаления в затвор*. Затем, недостаточно, по нашему мнению, использован в

рассматриваемом сочинении тот, весьма важный и богатый отдел источников трактуемого предмета, который (отдел) составляют наши *старопечатные* Потребники. При обозрении состояния русских постригательных чинопоследований *первой половины XVII в.* преосв. Иннокентий, главным образом, пользуется рукописным материалом и, лишь отчасти, привлекает старопечатные требники названного времени; между тем, за это время русское богослужение, надобно думать, отправлялось уже, предпочтительнее, по печатным квотам. Нельзя после книги преосв. Иннокентия считать вполне исчерпанным и самое объяснение тех особенностей, с каковыми выступают пред нами чинопоследования пострижения в монашество, по русским рукописным и старопечатным требникам интересующего нас периода времени. Автор, хотя и задался целью проследить историю чинопоследований пострижения в монашество в *Греческой и Русской церквях до XVII в.*, включительно, однако, по отношению к первой церкви, таковая история почти заканчивается у автора XI веком, далее этого времени, книга трактует о чинах пострижения в церкви русской. Следовательно, мы и не можем найти в рассматриваемом сочинении объяснения всех особенностей русской постригальной практики, ибо для этого требуется, прежде всего, сличение этой практики с обрядами церкви греческой и церковью югославянских, что в книге преосв. Иннокентия встречается довольно редко. Объясняется отмеченное обстоятельство, конечно, прежде всего, отсутствием надлежащего материала, каковым мог бы воспользоваться автор книги «Пострижение в монашество». В то время, когда составлялась рассматриваемая книга, литургическая наука не владела еще тем неоценимым материалом для истории чинопоследований греческого евхологиона, каковой (материал) теперь собран во II-м томе «Описания литургических рукописей» проф. А. А. Дмитриевского, и преосв. Иннокентий вынужден был, при объяснении и указании происхождения особенностей древнерусских постригальных чинопоследований, почти исключительно руководствоваться одним лишь евхологием Гоара. Этим и объясняются все те неудачи, которые

постигали преосв. автора, при попытках выяснить происхождение той или иной особенности в древнерусских постригальных чинопоследованиях. Как мы ниже увидим, автор часто настаивает на *чисто-русском* происхождении того или иного постригального обряда, однако, как оказывается, тот же самый обряд встречается и в богослужебных памятниках греческой или югославянских церквей, в памятниках, притом, более раннего происхождения, чем наши славянорусские источники, заключающие в себе данный обряд.

В виду всего сказанного, мы и решаемся – во-первых, несмотря на существование книги «Пострижение в монашество», затрагивающей взятый нами отдел древнерусской богослужебной практики, еще раз коснуться этого отдела, а во-вторых, излагать этот отдел так, чтобы, по возможности, не повторять уже того, что дано науке преосвященным автором указанной книги. В этих видах, повторим, мы и не даем в настоящем отделе полного описания постригальных чинов древнерусской богослужебной практики XVI и первой половины XVII в., а стараемся лишь восполнить таковое описание, данное в книге преосв. Иннокентия, на основе материалов, не бывших в распоряжении у автора. Главная же цель настоящей главы – привлечение, для объяснения особенностей русских постригальных обрядов XVI и XVII вв., того богатого материала, какой заключает в себе II том «Описания литургических рукописей» проф. А. А. Дмитриевского.

Малые чинопоследования пострижения в монашество расположены нами по следующему порядку: а) чин принятия в монастырь, б) чин на одеяние рясы и камилавки, в) последование малой схимы; г) последование великого ангельского образа, д) чин пострижения инокинь и е) чин удаления в затвор.

а) Чин принятия в монастырь

В настоящее время, прием в монастырь лиц, желающих посвятить себя иноческой жизни, не сопровождается каким-либо церковным чинопоследованием; пришедшего, если он удовлетворяет, известного рода, требованиям, оставляют при монастыре на испытание в качестве послушника, через некоторое время, могут постричь его в рясофор и потом, по истечении надлежащего времени, в которое может обнаружиться настроение этого рясофорного послушника, постригают его в малую схиму. В древнее время, в русской церкви существовал особый чин принятия приходящих в монастырь. Чин этот не был каким-либо посвящением в монашескую степень, но служил для пришельца, как бы, «актом закрепления его на жительство в монастыре»⁴⁸⁵. Этот чин в наших, как рукописных, так и первопечатных требниках, носил такое надписание: *«Чин, бываемый о коем либо христолюбцы, иже добрым произволением, пришедшу где в обитель и просящему быти духовным братом тамо сущим братиям в той святой обители»*. Порядок этого чинопоследования подробно изложен прот. Никольским в его труде: «О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах» (стр. 389–392), где данный Чин издан полностью, по старопечатному требнику 1625 г. Повторять, следовательно, описание рассматриваемого последования, нет необходимости.

На протяжении XVI века, по рукописным требникам⁴⁸⁶, и в первой половине XVII века, по изложению требников старопечатных⁴⁸⁷, чин принятия в монастырь остается одинаковым по своему составу; каких-либо изменений в нем за это время указать нельзя. Время появления этого чина в церкви русской (приблизительно) также отмечено прот. Никольским (XIV в.), равно, как указано и время изъятия его из нашей богослужебной практики (в новоисправленный Никоном требник 1658 г. этот чин уже не вошел). Остается у автора открытым только вопрос о происхождении Чина. Определенного решения этому вопросу прот. Никольский дать не мог, так как во время

составления его труда, для этого в науке не существовало надлежащих данных. У Гоара чина принятия в монастырь нет. Протоиерей Никольский старался, поэтому, подыскать в известных в то время литургических памятниках молитвы и чинопоследования только аналогичные по отношению к, интересующему нас, чину. Указание на обычай – *молиться за приходящих в монастырь* и положенную на этот случай молитву, автору удалось отыскать в глаголитском евхологии XI века (Euchol. glag. ed. 1882 v. Zagrebu p. 32). Здесь автор указывает на молитву с надписанием: «*молитва, егда братие посещают себе*», отмечая некоторые прошения этой молитвы: «*благослови пришествие раб твоих... и даждь нам, да полезны будут беседы наши... совокупи ны союзом мирным о едином Дусе*»⁴⁸⁸. Но, как видно из приводимых отдельных выражений, молитва глаголитского требника касается только тех случаев, когда монашествующие одного монастыря приходили навестить братьев другого монастыря, и никакого отношения к рассматриваемому чинопоследованию не имеет.

В настоящее время является возможность дать прямой ответ на вопрос о происхождении чина принятия в монастырь. В одном из описанных проф. Дмитриевским греческих рукописных евхологиев, а именно, в рукописи Афоно-Кутлумушского монастыря XIV века (№ 491), мы находим совершенно такой же Чин принятия в монастырь. Надписание его: τὰς ἑνὸς ἐπὶ τὴν φιλόχριστον, προσελθόντα καὶ αἰτοῦντα γενέσθαι ἀδελφόν ἡμῶν πνευματικόν ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ ταύτῃ⁴⁸⁹. Самый же чин, буквально сходен с чинопоследованием наших русских требников. В других рукописях, известных нам по упомянутому описанию, такого чина нигде более не встречается.

В южнорусских требниках рассмотренного чинопоследования, нам не приходилось встречать, нет его даже в таком богатом разнообразными чинопоследованиями требнике, как требник Петра Могилы.

б) Чин на одяание рясы и камилавки

В северорусских требниках, на протяжении XVI в., чин на одяание рясы имеет тот же вид, что и в богослужебных памятниках более раннего времени⁴⁹⁰. Главные особенности этого чина, присущие, как памятникам века XVI, так и требникам более раннего времени, по сравнению с современным состоянием этого чинопоследования⁴⁹¹, сводились к следующему. – Хотящий прияти рясу, являлся к игумену, и тот спрашивал пришедшего об искренности его намерения, чего, как известно, по современному требнику не положено⁴⁹². По древнерусскому чину, постригаемый должен был перед началом чинопострижения «сотворить метания» игумену и всей братии, чего, опять-таки, в современном чине не положено. В современном требнике не указывается время совершения чина, по требникам рассматриваемого времени, этот чин совершался по отпусте часов, перед литургией. В начале чина читалось два псалма «Господь просвещение мое» и «Помилуй мя, Боже» (26-й и 50-й), а не один (50-й), как теперь; кроме того, за псалмами в прежнее время шли два тропаря: «Боже отец наших» и «К Богородице прилежно». По древнерусской практике, «приемлющего рясу», после совершения над ним пострижения игуменом, братия вела в диаконик или в притвор церковный, где и «остригали» его. По окончании пострижения, монастырская братия приветствовала своего нового сочлена братским лобзанием⁴⁹³.

Те же особенности повторяют и старопечатные требники, добавляя еще в конце чина одну молитву: «Господи святыи и благий, иже благого Отца Сын»⁴⁹⁴. Эта же прибавка свойственна и некоторым рукописным требникам XVII в.⁴⁹⁵

В известных нам памятниках церкви греческой, мы не находим такой редакции чина одяания в рясу, которая (редакция) могла бы считаться для наших древнерусских чинов *оригиналом* в полном смысле, но некоторые из отмеченных нами особенностей древнерусского чина «приятия рясы» вполне подтверждаются греческими чинами «пострижения

новоначального инока»⁴⁹⁶; греческого же происхождения и все молитвословия этого чина. По своему же составу, древнерусский чин приятия рясы очень близко подходит к сербской редакции того же чина⁴⁹⁷.

В южнорусских требниках чин приятия рясы излагался, в общем, в том же виде, как и в печатных требниках московских⁴⁹⁸. В требнике Петра Могилы, в конце этого чина сделано добавление о вручении рясофора старцу с известным наставлением игумена тому и другому⁴⁹⁹.

Не лишне отметить, что «Чин, бывавмый на одеяние рясы», печатающийся теперь в отдельно издаваемой Книге чинов пострижения, буквально сходен с таким же чином Могилинского требника и, очевидно, перепечатан в названную книгу оттуда⁵⁰⁰.

в) Последование малого образа, еже есть мантиа

Исследователь чинов пострижения в монашество, архиепископ Иннокентий, характеризуя состояние *последования малого образа* в XVI веке, говорит, что это, за век названное чинопоследование, в нашей русской церкви не подвергалось каким-либо особенно заметным изменениям, сравнительно с предшествовавшим XV веком⁵⁰¹. Сличая чин пострижения в мантию, как он излагается в рассмотренных нами требниках XVI века⁵⁰², с представленным у автора изложением того же чина по памятникам XV века, мы, действительно, не заметили крупных разностей: требники XVI века в данном отношении только повторяют своих предшественников XV века. В свою очередь, и в пятнадцатом веке, как показывает исследование проф. Дмитриевского, чин пострижения в мантию не претерпел особых изменений, сравнительно с предшествовавшими веками – XIII и XIV⁵⁰³. Отсюда, следовательно, можно заключать, что описываемый чин был как-то особенно устойчив у нас, в русской церкви, на протяжении означенного времени, разумея эту устойчивость, конечно, в отношении к главнейшим составным частям чинопоследования. Но в XVII веке появляются разнообразные редакции последования малой схимы. Автор книги «Пострижение в монашество» подтверждает это положение целым рядом ссылок на сохраняющиеся в Соловецкой библиотеке рукописные требники XVII века⁵⁰⁴. Соглашаясь с мнением автора, относительно рукописных требников XVII века, мы, вместе с тем, не должны забывать, что в это время у нас уже находят довольно широкое распространение печатные требники, *в которых чин малой схимы был той же редакции, что и в рукописных требниках предшествующего XVI века*. Даже Иноческий Потребуик 1639 г., включая в своем составе разные уставы и указы о пострижениях, в отношении к самым Чинопоследованиям пострижения и, в частности, в отношении к чину малой схимы, вполне согласуется с предшествующими печатными изданиями требника, хотя к этим чинопоследованиям в указанном

требнике, в качестве добавлений, присоединяются различные вариации, заимствованные, по всей вероятности, из разных рукописных сборников XVII в. Т. о., в XVII веке русская практика, относительно чина малого образа, не отличалась уже единообразием. В то время, как одна часть богослужебных памятников (печатные требники) склоняется к традиции, другая часть тех же памятников (рукописные требники и сборники) допускает отклонения от принятого порядка, вследствие чего, чин малой схимы в памятниках последнего рода отличается большим разнообразием⁵⁰⁵.

Самое изложение последования малой схимы по *потребникам XVI в.* является излишним, при наличии этого изложения в книге «Пострижение в монашество» (стр. 215; см., также, стр. 203–214). Состояние этого чина в *рукописных памятниках XVII в.* представлено в той же книге. Что касается другого источника для суждения о состоянии данного чинопоследования в северорусской богослужебной практике, за тот же XVII в., т.е., *старопечатных требников*, (лишь отчасти затрагиваемых книгой преосв. Иннокентия), то они, как уже было замечено, в отношении к последованию малого пострига, каких-либо крупных особенностей, сравнительно с рукописными требниками XVI в., не представляют. Следовательно, мы имеем достаточное основание уклониться и от изложения чинопоследования малого образа и по старопечатным требникам. Необходимо только несколько подробнее остановиться на Иноческом потребнике 1639 г. Помещенное здесь «*последование малыя схимы*», собственно, ничем не отличается от того же последования предшествующих требников. Значительно дополненным является здесь только конец последования. По потребникам 1624, 1625, 1636 г., чин малой схимы заканчивается так: после 17-й кафизмы, во время которой новому иноку выстригали «гуменцо», указываются «*диаконства Трисвятому*»⁵⁰⁶, по Трисвятом – прокимен, апостол и Евангелие. Далее заключается: «*И почину божественная литургия свершается, по чтении же святого Евангелия дадут новопостриженному святое Евангелие. Держащу же ему, целует святое Евангелие игумен преди, таж*

и новопостриженного, такоже и вся братия. И станет (т. е. постриженный) идеже повелит ему игумен». По Иноческому Потребнику 1639 года окончание малого пострига иное. После 17-ой кафизмы здесь положены: Достойно есть, Трисвятое и, по Отче наш, – тропари покаянные: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас», далее следуют, по тропаре храму, особый прокимен, апостол и Евангелие (те же, что и теперь). После Евангелия указана великая ектения, с пятью вставочными прошениями о новопостриженном брате. По возгласе: «Яко милостив...», и по обычном отпущен, описывается обряд целования новопостриженного. Новый малосхимник обращался лицом на запад, иерей в это время давал ему в руки Евангелие. Сначала подходил к новопостриженному игумен и произносил молитву Иисусову, на что новопостриженный отвечал: аминь. После этого, игумен «у новопостриженного брата имени вопрошит, како ему имя во иноцех, новопостриженный же брат игумену имя свое скажет и тако игумен целует новопостриженного в ланиту левыя руки клобука⁵⁰⁷ и глаголет: спасай, брате, имярек, душу свою во ангельском чину, чтобы тебе душу спасти». На все это, новопостриженный брат смиренно отвечал «Бог спасет и помилует, твоими святыми молитвами, честный отче»⁵⁰⁸. С подобными приветствиями подходили к новопостриженному и прочие иноки. По окончании приветственных лобзаний, следовал обряд вручения нового малосхимника старцу. Игумен брал нового инока за правую руку и передавал старцу с таким наставлением: «се, предаю ти, отче, имярек, брата сего, имярек, от святого Евангелия, еже есть от Христовы руки чиста и непорочна, ты же приими его Бога ради себе в сына место духовного; исправи его на путь спасения и научи, яже сам твориши к пользе душевной: прежде всего – страху Божию, еже любити Бога всем сердцем, и всею душею и всею крепостию; и повиновение имети без прекословия к настоятелю и к преимущим, и любовь нелицемерну ко всей братии, и смирение, и молчание, и терпение ко всем, и какова его приемлети от святого Евангелия, да потщишися такова его представити и Христови, во страшный день праведного

суда». На это старец отвечал: *«превыше нашей меры дело сие, честный отче, но повелено ны есть от Спасителя нашего Иисуса Христа, наипаче всего послушание имети ко игумену, и елика сила наша о Бозе, – не отрицаюся: должен есть наипаче всего попечение имети о нем, яко же Бог наставит нас убогих, за наших ради отеческих честных молитв»*. Игумен в заключение давал такое наставление постриженному: *«Се тебе, чадо, имярек, сей старец, имярек, отец и учитель; ты же повинуйся ему во всем и имей его, аки самого Христа. Твори к нему послушание во всяческих повелеваемых от него; без повеления же его и благословения ничтоже твори, и сего ради не точно от Бога оставление грехов получиши, но и жизнь вечную наследуши со святыми Его, ныне, и присно, и во веки веков»*. Игумен благословлял и старца, и ученика *«крестом руки своея»*, после чего и тот, и другой кланялись ему в ноги. Старец брал врученного ему и шел с ним *«к чудотворцу, его же есть храм или град»*, т. е. или к храмовой иконе, или к мощам святого обители⁵⁰⁹.

После этих наставлений, в Требнике 1639 г. есть замечание, что таким же чином должно постригать в малую схиму и инокинь. По пострижении, означенный Потребник указывает читать новому иноку поучение Василия Великого о постничестве, которое помещено после чина великой схимы.

Это окончание «чина малыя схимы», Потребник 1639 г. позаимствовал из рукописных требников XVII в.⁵¹⁰, где чин этот приспособлен был к совершению отдельно от литургии. Не трудно заметить, что в данном случае редактор Потребника 1639 г. допустил некоторый, как бы, механизм: первую и большую часть чина перепечатал из предшествующих печатных же требников, конец же – присоединил из рукописных требников, притом, так, что этот конец не соответствует началу. Из начала последования по требнику 1639 г., ясно, что оно должно было совершаться на литургии: *«починающим братиям часы, вводит еkkлесиарх хотящого пострищися... певаемым же обычным антифоном и входу бывшу, глоголет на слава кондак дню...»*, и далее излагается порядок пострижения. Конец Чина нами уже указывался. В нем, как бы, забывается о том, что

пострижение прервало собою обычное служение литургии, и говорится о пении 17-й кафизмы, во время которой выстригали новому иноку «гуменцо», о пении показанных тропарей, о произнесении ектении, чтении апостола и Евангелия, и, наконец, указан отпуст, о продолжении же литургии не упоминается не единым словом.

Не может подлежать сомнению, что практиковавшаяся у нас в XVI и первой половине XVII века (да и ранее того времени) редакция чина пострижения в мантию, была заимствована из древнегреческих евхологиев. В этом убеждает нас простое сличение нашего древнерусского чина с таким же чином древнегреческой церкви. Для примера, достаточно воспроизвести, хотя бы, несколько начальных указаний постригального обряда древнерусских и древнегреческих евхологиев. Вот начало малой схимы – по древнерусскому требнику и по древнегреческому евхологию:

По ударении древа службы⁵¹¹ и починающим братиям часы и вводит еклесиарх хотящаго пострищися и творить метания три пред святыми дверми и к ликом, и потом игумену. И тогда, вшед в паперть, слагает обычная одежда. И паки вводит внутр церковных дверей от еклесиарха. И стоит в кратцей ризице, неопоясан, не обувен, откровен, срачицею одеян за благообразие. Певаемым же обычным антифоном и входу бывшу, глаголет на слава кондак дню и ныне: гл. а. Объятия Отча...⁵¹²

Μετά τό κρουσθήναι τό ξύλον τῆς λείτουργίας, καί ἀρξασθαι τούς ἀδελφούς τῶν εισφέρει ὁ ἐκκλησιάρχης τόν μέλλοντα ἀποκαρῆναι καί ποιει γονυκλισίας Ὑ εμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν καί εἰς τούς χορούς, εἶτα τῷ ἡγουμένῳ. Καί τότε ἐξερχόμενος ἐν τῷ νάρθηκι, ἀποτίθεται πάντα τό συνήθη ἱμάτια, καί αὐθίζ εἰσαχθεῖς ἐνδοθεν τῶν βασιλινῶν πυλῶν παρά τοῦ ἐκκλησιάρχου ἵσταται μετά κολοβίου ἄζωστος, ἀνυποδετός, ἀσκεπής οὐδὲν μόνον περικεκαλυμμένος διά τό εὐσχημον. Ὑαλλομένων δέ τῶν συνήθων ἀντίφωνων, καί τῆς εισόδου γινόμενης, λέγεται εἰς τό Δόξα κοντάκιον τῆς ἡμέρας, εἰς δέ τό και Νῦν, ἡχος α, Ὑγκάλας πατρικάς...⁵¹³

Такую же параллель можно провести и в дальнейшем изложении чинопоследования. Есть, впрочем, некоторые

несогласия между греческой и русской редакциями рассматриваемого чина, но эти несогласия касаются лишь частных. Так, количество вопросов, по нашим требникам, значительно более, чем какое указывается в чинах греческих. Последним вопросом по греческим спискам Чина пострижения был вопрос о пребывании в монастыре до «самого последнего издыхания» постригаемого, а в наших рукописных и старопечатных требниках после этого вопроса следует еще несколько: о сохранении девства и целомудрия, о послушании ко игумену, как «к самому Господу Иисусу Христу», о безропотном перенесении тесноты и скорби монашеской жизни. Но подобные добавления к вопросам находим в памятниках церкви сербской⁵¹⁴, в которых, заметим кстати, чин пострижения в мантию – той же редакции, что и в греческих афонских евхологиях.

В греческих чинах, наряду с молитвами, читавшимися при пострижении мужчин, встречаются иногда и молитвы особые, на пострижение женщин⁵¹⁵; в наших, славянских требниках, такого явления не наблюдается⁵¹⁶.

В греческих чинах малой схимы указаны 4 одежды, какие возлагались на постриженника: гиматий (ἱμάτιον), пояс, паллий (τὸ πᾶλλιον) и сандалии⁵¹⁷. Иногда, к этим одеждам присоединяется еще камилавка, которая возлагалась после паллия⁵¹⁸. В русских рукописных требниках XVI века одежды следовали в таком сорядке: 1) «одежда» или «риза» («и обложит его иерей во одежду»), 2) параманд, 3) мантия, 4) пояс, 5) сандалии⁵¹⁹. По молитве: «Господи Боже наш, введый раба Твоего в духовный Ти двор», новопостриженный покрывался еще и 6) камилавкой.

Старопечатные требники изменяют порядок возложения на постригаемого одежд тем, что мантию указывают возлагать после других одежд, перенося ее с 3-го места на 5-ое⁵²⁰. Камилавка и по старопечатным требникам возлагалась по молитве: «Господи Боже наш, введый раба Твоего».

Как видим, лишней, сравнительно с греческой практикой, одеждой является параманд. Возможно, что эта одежда, заменявшая, очевидно, для малосхимников

великосхимнический аналав перешла в нашу практику из церкви сербской⁵²¹. Правда, параманд упоминается и в греческих Чинах малой схимы⁵²², но такие чины находим уже в евхологиях XVI и XVII веков, и говорить, поэтому, о заимствовании названной особенности из церкви греческой, было бы не совсем последовательно, так как параманд упоминается в наших чинах пострижения и ранее XVI века.

В дальнейших частях чина малой схимы, опять замечается полное тождество между нашими и греческими рукописными требниками.

В южнорусской церкви, «чин малыя схимы» совершался в первой половине XVII века так же, как он изложен в наших московских старопечатных требниках⁵²³. В требнике митрополита Петра Могилы помещен тот же чин, уже в переводе с греческих печатных венецианских евхологиюв. Этот чин во всем сходен с современным, печатаемым в отдельных книжках.

г) Последование Великого Ангельского образа (Чин пострижения великосхимников)

Чин великой схимы, так же как и чин малого образа, в XVI⁵²⁴ и первой половине XVII века⁵²⁵ еще сохранял тот свой вид, какой он имел в русских богослужебных памятниках XIV и XV вв. Как и другие чинопоследования, касающиеся пострижения в монашество, чин великой схимы в дониконовской редакции является лишь переводом с греческого⁵²⁶.

Уклоняясь от последовательного изложения чина великого пострига в дониконовской его редакции на том основании, что эта работа уже выполнена в неоднократно упоминаемом труде преосв. Иннокентия⁵²⁷, мы опять-таки сосредоточиваем все свое внимание на объяснении особенностей этой редакции, сравнительно с современной, при помощи греческих евхологиев, надеясь при этом во многом дополнить преосвященного автора, не имевшего возможности к ознакомлению с тем богатым греческим рукописным материалом, какой дает II-й том описания восточных рукописей проф. А. А. Дмитриевского.

Начнем, прежде всего, с рассуждений автора книги «Пострижение в монашество», относительно вечерни, совершавшейся накануне пострижения в великую схиму. Автор, между прочим, заявляет, что «в греческих чинопоследованиях нет никаких распоряжений относительно этой вечерни»⁵²⁸. Но такое заявление не соответствует действительности, *ибо в данном случае наши требники лишь повторяют то, что сказано в греческих евхологиях*⁵²⁹. Не найдя никаких указаний относительно названной вечерни в греческой письменности, автор затруднился истолковать и следующее замечание наших требников, относительно стихир на «Господи воззвах», входивших в состав этой вечерни: *«и поются убо вечер в паперти стихиры образу со стихирами святому, ему же есть день»*⁵³⁰. Об этом замечании мы встречаем в книге «Пострижение в монашество» такое рассуждение: «какой образ разумеют требники, образ ли святого, в честь которого храм,

или образ того святого, который праздновался в тот день – трудно понять, вследствие темноты выражения. Судя, впрочем, по тому, что один из требников полагает стихиры святому, его же есть храм, можно догадываться, что под стихирами «образу» разумеются стихиры святому, во имя которого храм»⁵³¹. Такому рассуждению, надеемся, автор не дал бы места, если бы у него был под руками греческий список последования великой схимы с изложением устава о вечерне, ибо тогда выражение «стихиры образу» не вызвало бы никаких затруднений при своем объяснении. В греческом тексте это место читается так: «ψάλλονται ἐν τῇ ἐσπέρᾳ μὲν τῇ παραμονῇ τὰ στίχηρά τοῦ σχήματος μετὰ τοῦ ἁγίου τῆς ἡμέρας»⁵³². Ясное дело, что под стихирами «образу» – τὰ στίχηρά τοῦ σχήματος – разумеются специальные стихиры великого «образа», великой схимы, которые обычно и помещаются в требниках после приведенного указания о соединении их со стихирами святому дня⁵³³.

Далее, затруднялся автор уяснить, откуда вошел в наши требники обычай постепенного передвижения постригаемого к царским вратам во время пения антифонов пострижения, после малого входа. Наши требники XVI века и старопечатные, об этом говорят так: Как только начинали петь второй, после малого входа, антифон, постригаемый *«преставлялся от церковных врат (где он до того времени стоял) мало от еkkлесиарха»*. При начале третьего антифона, постригаемый *«приступал до амвона»*⁵³⁴. Третий антифон заканчивался стихом: «Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас»; «сему же глаголему, – замечают требники, – *грядет постригаемый близ святых дверей и ту стоит»*. Пели, затем, еще два тропаря, после которых следовал стих: *«Приидите поклонимся и припадем Ему, и восплачемся пред Господом, сотворшем нас»*. «Сему глаголему, – замечено в требниках, – грядет (постригаемый) прямо»⁵³⁵, до святых дверей, падает и не возстает, дóндеже совершится антифон». Пелся, затем, тропарь: «Господи, Господи, призри с небесе и виждь», и догматик 4 гласа, после чего постригаемый вставал, и иерей предлагал ему обычный вопрос: «Что прииде». Вот порядок этого постепенного передвижения постригаемого по рукописным

и печатным требникам рассматриваемого времени. Для объяснения этих обрядов, пр. Иннокентий прибегает к предположению о существовании указания о них в греческих списках: «Вероятно, говорит он, эти действия занесены в наши чинопоследования из древних Венецианских списков», и далее приводит свидетельство Гоара о существовании таких указаний в древних списках, по которым постригаемый, во время пения третьего антифона, приходил к амвону и здесь падал ниц. Не находя полного сходства между этой древнегреческой и нашей русской практикой, автор говорит, что в приведенном у Гоара свидетельстве кроется основание для существования и развития в наших чинопоследованиях обрядовой подробности с каждым антифоном, ближе и ближе подходить к царским вратам⁵³⁶. В действительности, нет никакой нужды в подобных аналогиях и сближениях после того, как в греческом чине пострижения оказываются те же самые указания о передвижении постригаемого, что и в наших старорусских требниках.

Точно так же «мало подвигали» постригаемого от церковных врат при начале второго антифона, и по указаниям греческих требников: ἀρχομένου δε του β' αντιφώνου, μεθίσταται ὑπό του ἐκκλησιάρχου τῶν βασιλικῶν πυλῶν ολίγον ὁ τό σχῆμα μέλλων λαβεῖν⁵³⁷. При начале третьего антифона, ἐρχέται (постригаемый) εως του ἀμβωνος⁵³⁸. При произнесении стиха: «Приидите, чада, послушайте мене...», постригаемый ἐρχέται πλησίον τῶν ἁγίων θυρῶν, κακεῖ ἵσταται καί λέγεται τό παρόν τροπάριον, ἦχος δ'. Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες⁵³⁹. Когда пели «приидите, поклонимся и припадем», – постригаемый припадал к царским вратам, и лежал здесь ниц до окончания стиха: – «ἐρχέται, διά τῆς σωλέας, εως τῶν ἁγίων θυρῶν, προσπίπτει καί οὐκ ἀνίσταται, μέχρις οὐ πληρωθῇ τό αντίφωνον». (Приводим все эти места, отчасти, и для того, чтобы подтвердить ранее высказанную мысль, что наш славянский чин великой схимы, бывший в дониконовских требниках, есть лишь перевод греческой редакции этого чина).

По современному строю чинопоследования великого образа, одевание постригаемого в велико-схимнические одежды

следует непосредственно после пострижения⁵⁴⁰. В требниках XVI в. и в старопечатных, эти два акта – акт пострижения и акт облачения – отделялись друг от друга ектенией, чтением апостола и Евангелия, и пением трех антифонов.

Практику древнерусскую, арх. Иннокентий, как будто, склонен считать не согласно с практикой церкви греческой. В последней он усматривает только существование той практики, которой держатся современные нам богослужебные книги, т.е., непосредственное следование акта облачения за актом пострижения, и отнесение ектении, апостола и Евангелия на самый конец последования⁵⁴¹. На самом деле, практика наших старых требников всецело, в данном случае, воспроизводит древнегреческие чины пострижения в великую схиму⁵⁴².

Нельзя оставить без надлежащих замечаний и некоторую неточность, какую допускает автор при описании вторичного (после чтения Евангелия) приближения постриженника к амвону, для принятия великосхимнических одежд. По нашим древнерусским требникам, по прочтении Евангелия, опять начинали петь антифоны, во время которых постригаемый, находившийся при чтении Евангелия при западных дверях храма, начинал постепенное передвижение к амвону, к вратам алтаря, около которых и происходил акт облачения постригаемого в иноческие одежды. У арх. Иннокентия описание этого момента получает такой вид. «Новопостриженный, – описывает автор, – одетый в одну только свитку, с горящей в руке свечой, стоял во время чтения Евангелия *посреди церковных врат*, и, по окончании его, *снова уходил ко входным дверям храма*⁵⁴³; при пении, следующих за Евангелием, трех антифонов, он опять начинал постепенное движение вперед, с каждым антифоном все ближе и ближе подходя к тому месту, где стоял аналой и совершено его пострижение»⁵⁴⁴. Откуда автор взял, что постригаемый, по прочтении Евангелия, снова уходил ко входным дверям храма от церковных врат, где он находился при чтении Евангелия – совершенно непонятно. Не видно этого и из рукописных и старопечатных требников. Здесь представлено дело так: *«и по сем (по прочтении Евангелия), даются свечи братиям. Начинаемому же Евангелию честися,*

приводят⁵⁴⁵ братия постриженного брата и поставляют его посреди церковных врат держаща свечу горящу, оболчена во свитку, неопоясана же суща, и непокровена, и необувена, и вжизаются от всех ту свещи, дѡндеже целование будет. И по совершении Евангелия, поют сѧ три антифоны: Отверзесе дверь покаяния...» – (излагаются эти антифоны). «Поему второму антифону, – замечают далее требники, – приидет и станет (брат) среди церкви... егда же начинают третий антифон, грядет близ святых дверей алтаря... и сему поему (при пении стиха на третьем антифоне: «Посла руку твою свыше, изми мя, избави мя от вод многих») имет иерей за десную руку, и ведет близ себе, и поют тропарь «Царь небесный руце распротер», пришедшим же ближе, одевает и»⁵⁴⁶. Как видим, здесь совершенно не упоминается о том, чтобы постригаемый, после чтения Евангелия, совершал обратно шествие от церковных врат к входным вратам храма. Очевидно, автор выражение «посреди церковных врат» признал однозначным с выражением: «посреди царских (алтарных) врат». А раз так, то и получилось в описании автора, что постригаемый, слушавший чтение Евангелия посреди алтарных врат, должен был, по окончании Евангелия, опять идти ко входным церковным вратам, чтобы оттуда совершать предписанное требниками постепенное движение к амвону, на котором происходило потом облачение постригаемого в великосхимнические одежды. Между тем, если стоять всецело на указании наших требников и понимать под церковными вратами не царские (алтарные), а входные западные двери, то нет нужды заставлять постригаемого совершать лишние переходы по церкви. Греческая терминология частей храма не оставляет места для каких-либо недоразумений. Как только начиналось чтение Евангелия, братия приводили постриженного и ставили его перед «царскими» вратами, καὶ ἰστάσιν αὐτόν πρό τῆς βασιλικῆς πύλης, т.е., перед входными западными дверями⁵⁴⁷. От этих то дверей и переходили постриженные, постепенно, на середину храма (εἰς τὸ μέσον τοῦ ναοῦ), близ святых дверей (πλησίον τῶν ἁγίων θυρῶν), т. е. к царским вратам, в нашем уже смысле, к вратам алтарным⁵⁴⁸.

Одевал постригаемого в великосхимнические одежды его восприемник, что вполне согласно с практикой церкви греческой⁵⁴⁹. Но в количестве и порядке одежд мы замечаем между требниками некоторую разницу. Рукописные требники XVI, по преимуществу, века придерживаются такого количества одежд: ряса (называется иногда ризою: «и облачит его в ризу»), параманд, кукуль, аналав (иногда – плети, или плетци, иногда – лентий), пояс, калиги⁵⁵⁰. Старопечатные требники и некоторые из рукописных, большей частью XVII века, называют рясу свиткой, и после калиг добавляют мантию, при облачении в которую произносились такие слова: *«Брат наш, имярек, прият великое ангельское воображение, рцем вси зань»*⁵⁵¹. По рукописным требникам, тоже заканчивался обряд облачения этой формулой, но она не относилась к какой-либо определенной одежде, а служила выражением того, что обряд совершился, и постриженный сподобился ангельского образа. Греческие памятники оправдывают практику старопечатных требников, так как среди одежд великосхимника указывают и паллион, хотя помещают его не в самом конце, а перед сандалиями⁵⁵², или же прямо после хитона⁵⁵³.

Обряд торжественного шествия нового великосхимника после литургии в трапезу, дословно взят нашими старыми требниками из греческих⁵⁵⁴.

Великосхимник в течении 7 дней неотлучно пребывал в церкви, и на восьмой день священник читал ему те же две молитвы на снятие кукуля, что и ныне. Такое же количество времени пребывал великосхимник в церкви и такими же молитвами сопровождалось снятие с него на восьмой день кукуля и в церкви греческой⁵⁵⁵, где этот обряд иногда выделялся в особое последование⁵⁵⁶.

В XVII веке к этому окончанию чина в 8-й день, у нас на Руси присоединился еще обряд вручения великосхимника старцу. Но требник 1639 года, в данном месте счел этот обряд неуместным и перенес его в чин малой схимы. Самый обряд подробно изложен нами выше. Откуда он позаимствован, сказать, за неимением данных, не можем. В греческой церкви, по снятии кукуля в 8-й день, собравшаяся, во главе с игуменом,

братия давала великосхимнику приветственное лобзание⁵⁵⁷ – то же, как видели, было и перед нашим обрядом вручения новопостриженного старцу. Вместо этого вручения, в церкви греческой новый великосхимник оглашался особым поучением⁵⁵⁸.

В отношении к чину великой схимы, XVII век может быть еще отмечен двумя характерными явлениями: в это время появляются в русской богослужебной практике, во 1-х, особый вид чина великосхимнического пострижения, приспособленный к совершению его помимо литургии, и, во 2-х, сокращенные *Уставы* великой схимы.

Когда чин великосхимнического пострижения не соединялся с общественным (суточным) богослужением, то он получал такой вид:

Положив *«семипоклонный начал»*⁵⁵⁹, священник делал возглас, после коего и, по обычных предначинательных молитвах, читался пятидесятый псалом, после которого исполнялся великосхимнический канон и три стихиры «образу». (Когда чин пострижения соединялся с общественным богослужением, то канон исполнялся на утрени, а стихиры – на вечерне).

В греческой церкви, так же, чин великой схимы совершался иногда отдельно от литургии и получал, в таком случае, то же начало (состоящее из обычных предначинательных молитв, канона и стихир), что и в наших требниках⁵⁶⁰. Мы не встречаем здесь только указаний на *«семипоклонный начал»*, но этот обряд и в русской церкви справлялся перед чинами пострижения только потому, что им начиналась, по древнему русскому обычаю, всякая церковная служба.

Второй характерной чертой, отличающей XVII век от XVI в отношении к разбираемому чинопоследованию, можно назвать появление за это время особых *уставов* и *изъявлений*, *«како вкратце совершити великий образ»*. Один такой указ вошел и в печатный иноческий потребник 1639 года⁵⁶¹, по каковому требнику мы этот указ и излагаем.

Инок (или инокиня), пожелавший *«по малем образе совершиться в великий образ, сиречь в схиму»*, если был

здоров, приходил в церковь прежде начала литургии. Священник, облачившись в священные одежды, становился перед царскими дверьми, а желающий принять схиму, становился по левую, от него, сторону. По обычном начале, и по псалме 50-м, исполнялся канон великого образа, за которым следовали известные три стихиры «образу». По окончании стихир, священник приказывал пришедшему малосхимнику снять с себя клобук (а инокине – наметку и камилавку), мантию и рясу. *«Параманда же, и свитки, и сапогов не сымает, и ничтоже к сему глаголется»*. Священник читал две молитвы великосхимнического пострижения: «Сый Владыко вседержителю» и «Святый Господи сил», *«понеже, сии две молитвы в постригании малого образа не были»*. После этих двух молитв, священник с обычными «приглашениями» надевал на постригаемого великосхимнические одежды: аналав, кукуль и схиму. После этого, пели тропарь: «Облецытесь в ризу спасения», на слава и ныне – богородичен: «Имуще тя, Богородице». Следовало две молитвы: «Господи Боже наш вечный во обетованиих...» и «Господи Боже наш, введый раба твоего». Апостол и Евангелие, читавшиеся после этих молитв, те же, что и в полном чине великого образа. Вместо великой ектении, как в полном чине, следовала малая сугубая ектения, состоявшая из двух только прошений: «помилуй нас Боже...» и «еще молимся о оставлении грехов рабу Божию, имярек, рцем вси». Непосредственно по возгласе, следовал отпуст, после которого читались две, известные уже, молитвы на снятие кукуля.

Если желающий принять великосхимничество не имел еще иноческой степени, был мирянином, или же это был больной, желавший пройти сразу две иноческие степени, чтобы умереть великосхимником, как это было в обычае в то время, то происходило соединение сразу двух чинопоследований: малого и великого образа. Сначала над таким человеком нужно было совершать *«все действо по указу малого образа»*. По 17-й кафизме, во время которой, обычно, происходило выстригание «гуменца», следовал канон великого образа и затем продолжали изложенный сокращенный чин великого образа.

Были и еще в употреблении сокращенные чины великого образа, таков, напр., *«чин великого ангельского образа, сокращен в мале, нужда ради»*, имеющийся в двух рукописных обиходниках XVII века Троице-Сергиевой Лавры⁵⁶². Но эти чины великой схимы можно назвать сокращенными только потому, что в них опущены стихиры и канон «образу». Во всем прочем, эти чины сходны с полным чином великой схимы, как он совершался на литургии.

Мотивы, по которым стали появляться эти сокращенные чины великой схимы, весьма подробно раскрыты архимандритом Иннокентием⁵⁶³, приводятся в том же иноческом Потребнике 1689 года. В помещенном здесь, после краткого чина схимления, объяснении, прежде всего, заявляется, что в великорусских и малорусских переводах, как в печатных, так и в рукописных, указано совершать пострижение на литургии, что совершенно согласно с *«уставом иерусалимския и греческия земли и всех прежних святых богоносных отец»*. Такое, приспособленное к литургии, последование пострижения, в данном Потребнике *«нерушимо обретается»*. Русский обычай, как видим далее из этого объяснения, был иной: *«зде у нас, в велицей России, по обычаю сему мало творимо обретается, еже во святей литургии постризати»*. Это – первое побуждение к помещению в данном Потребнике особого сокращенного чина пострижения, с пропуском тех частей, которые, так или иначе, отвосятся к литургии антифонов, блаженн. и пр. Но была и другая, и, кажется, более важная причина появления сокращенного чина великосхимничества. Вот, что читаем далее в рассматриваемом объяснении: *«обретохом, – заявляют издатели Потребника, – убо разнества и несогласия не мало: и яже в двое что действо, или приглашение кое, и то на едино положихом, зане же в постригании иноческом дважды писаны действия и с приглашением. Первое еже малого образа о пострижении, и паки великого образа тожде писано»*. Вот главная причина, почему появилось сокращенное последование великого пострига: это желание избежать тех повторений в «приглашениях» и «действиях», которые были одинаковы, как в

чине малой, так и в чине великой схимы. Поэтому, в сокращенном чине мы не видим таких действий, которые были уже в чине малого пострига: это – вопросы постригаемому, самый акт пострижения и др. Раз эти вопросы предлагались иноку по пострижении в малую схиму, и раз тогда же был произведен над ним самый важный и существенный акт – акт пострижения, то при совершении последования великой схимы, повторять те же акты считалось неуместным. По тому же самому, в чине краткого последования великой схимы указаны только великосхимнические одежды, тогда как в полном чине, великосхимника облачали снова в малосхимнические одеяния и потом уже великосхимнические. Таким образом, мысль о неповторяемости пострижения и повела к возникновению сокращенных чинов великой схимы. В свою очередь, эта мысль, как увидим, возникла из того взгляда, который существовал у нас в XVII веке на пострижение. В то время, обыкновенно, проводили параллель между крещением и пострижением в монашество, не чужды были и того, чтобы сопоставлять чинопострижение с посвящением в иерархические степени, и из неповторяемости этих двух таинств, заключали о неповторяемости и иноческого пострижения. *«Обретаем, – писали издатели потребника 1639 г., – яко едино крещение Господне, и едино и наше спогружение крещением в смерть Господню, такожде и едино воскресение, и всякому чину освящаемому, не паки повторяются прежние молитвы, или действия, но прилагаются и приглашаются ко вторым или третьим иные молитвы. И каковы лица каковых дел, или вещей усугубляются, и тому подобию подобные и глаголы провозглашаются. В правилах святых отец писано: аще кто верного и правокрещенного окрестит второе, тогда извержется сана своего. Такожде и о сем должно есть разумети; такоже бо иерей или диакон, если бы дважды поставлялися, по правилом измещутся»*⁵⁶⁴. Таким образом, обряд пострижения в монашество здесь, как бы, приближается к церковным таинствам, каковым именем этот обряд иногда и называется. В том же извещении иноческого потребника читаем: «о сем убо zde испытавше от переводов различных наипаче же

от ведущих *священное сие таинство* малого и великого образа пострижение положихом»⁵⁶⁵.

Не входя в критику оснований всех приведенных здесь суждений наших литургистов XVII века о пострижении в монашество, как таинстве, заметим только, что и в церкви греческой, насколько это нам известно, были сокращенные чины великого пострига⁵⁶⁶. Но, как открывается из надписания этих чинов, а также из обозрения их состава, причины к появлению их в церкви греческой, были иные, чем в русской церкви за XVII век. При сокращениях чина великой схимы в церкви греческой, очевидно, руководились желанием соблюсти экономию во времени, так как эти сокращенные чины применялись нужды ради, при разных исключительных обстоятельствах, почему и носят такое надписание: *δκολουθία τοῦ μεγάλου σχήματος, ὡς ἐν συντόμῳ, γινόμενη ἐν περιστάσει ἀδελφου*⁵⁶⁷. Какой-либо тенденции избежать при пострижении в великую схиму повторения того, что было уже совершено при пострижении в малый образ, в данном случае, в церкви греческой мы, как будто, не замечаем. И в сокращенных греческих чинах великой схимы повторяется, напр., обряд пострижения, упоминаются те же самые одежды, что и в малой схиме (с добавлением, конечно, великосхимнических) и т.п. Греческие сокращенные чины великой схимы подходят более к нашим чинам великой схимы, совершавшимся над больными, о каковых чинах мы уже упоминали. То же самое можно сказать и о сербской редакции «оглашения, вкратце, великого и ангельского образа»⁵⁶⁸. Здесь тоже лишь опущены антифоны и блаженны, самое же пострижение оставлено без изменения, сравнительно с полным чином великой схимы.

В *южнорусских* требниках первой половины XVII в., Чин великой схимы излагался вначале в том же виде, как и в московских старопечатных потребниках⁵⁶⁹. Петр Могила для своего евхология позаимствовал рассматриваемый чин из греческих печатных требников⁵⁷⁰. Могиллинский чин великой схимы ничем особым не отличается от современного чинопоследования этого рода, печатаемого в отдельно издаваемых книжках «чинов пострижений»⁵⁷¹.

д) Чин женского пострижения с умовением ног

Вопрос об особом чине женского пострижения, бывшем в наших старых богослужебных книгах, в свое время был одним из самых трудных литургических вопросов. Главное затруднение касалось выяснения происхождения этого чинопоследования. До самого последнего времени (до издания проф. Дмитриевским II т. Описания литург. рукоп. Востока – Εύχολόγια) не было известно, существовал ли такой чин или, даже, хотя бы, подобный в практике церкви греческой, или церквей южнославянских. Решение вопроса о появлении такого чина в церкви русской велось, поэтому, путем более априорным. Такое решение является весьма любопытным, тем более, что этот априорный путь нашел потом для себя полное фактическое подтверждение.

Ранее других, любопытным чином пострижения инокинь заинтересовался проф. Красносельцев, который в своем исследовании: «К истории православного богослужения», отводит довольно значительное место, как изложению самого чинопоследования, с дословным воспроизведением его по одной соловецкой рукописи, так и вопросу о происхождении этого чина. Подобный же труд повторил потом и автор книжки «Пострижение в монашество», архиепископ Иннокентий.

Проф. Красносельцев, несмотря на отсутствие в его время положительных данных к уяснению вопроса о происхождении чина женского пострижения, в разрешении этого вопроса идет замечательно верным путем. С данным чином впервые мы встречаемся в русских рукописях XV в.⁵⁷² Но проф. Красносельцев не считает этот век временем первоначального появления чина женского пострижения в нашей богослужебной практике. Разбирая известное правило митрополита Киприана, гласящее, что «*постригание чернцем и черницам едино есть*», он понимает это правило не как свидетельство об отсутствии особого чина женского пострижения во времена Киприана, но, как распоряжение этого митрополита – придерживаться однообразного чина, как при пострижении чернецов, так и при

пострижении черниц. Митрополит Киприан, по словам Красносельцева, «давая приведенное объяснение, имел в виду то обстоятельство, что в его время, рядом с чином пострижения, общим для мужчин и женщин, употреблялся еще особый чин женского пострижения; только чин этот был менее распространен и, как излишний, церковью не был одобряем»⁵⁷³. По мысли профессора, рассматриваемый чин существовал в русской церкви даже и ранее митр. Киприана, т. е. еще до XIV в. Но, в своих предположениях, профессор не остановился на одном только отдалении времени появления этого Чина, а постарался, насколько то было возможно, выяснить и ту почву, на которой мог создаться такой чин. Не смущаясь тем обстоятельством, что данного чина до того времени не находили в греческих источниках, проф. Красносельцев решительно настаивает на греческом происхождении этого чина. На основании указания Барбериновского евхологиона⁵⁷⁴, о существовании особых молитв на пострижение женщин в древней практике церкви греческой – с одной стороны, с другой – на основании свидетельства патриарха Никифора Исповедника (IX в.), говорящего о двух чинах схимления, мужском и женском, Красносельцев пришел к той мысли, что чин женского пострижения является греческим по происхождению, или, по крайней мере, сложился под влиянием древней греческой практики.

Те же, в общем, мысли повторяет в своей книжке и арх. Иннокентий, добавляя только свое собственное мнение о возможности влияния на составление чина женского пострига, со стороны практики церквей южнославянских⁵⁷⁵. Некоторые отдельные части этого чина архиеп. Иннокентий, все же, готов признать русскими по своему происхождению⁵⁷⁶.

Все недоумения по вопросу о происхождении данного чинопоследования сами собой, конечно, разрешились после того, как проф. Дмитриевский открыл в одной греческой рукописи 1027 г., принадлежащей национальной парижской библиотеке (№ 213), чин женского пострижения буквально тот же, что и в наших славянских требниках XV, XVI и XVII вв.⁵⁷⁷ Априорные, до некоторой степени, догадки проф.

Красносельцева о греческом происхождении чина женского пострижения в великую схиму, нашли для себя полное документальное подтверждение. Совершенно верными должно признать и догадки другого исследователя рассматриваемого чина, архиеп. Иннокентия, о югославянском влиянии на обработку этого чина. Чин женского пострижения с некоторыми, хотя и незначительными особенностями против греческих и русских списков его, мы находим еще в одном югославянском рукописном требнике⁵⁷⁸. Ввиду того, что древнерусский чин пострижения инокинь изложен и описан у проф. Красносельцева, а также у арх. Иннокентия⁵⁷⁹, мы от повторения такой же работы⁵⁸⁰, как излишней уже, уклоняемся. Свою задачу по отношению к данному чину мы будем считать исполненной, если сопоставим изданный Красносельцевым русский чин пострижения инокинь, с открытым греческим оригиналом его, а также отметим особенности этого чина по некоторым рукописям Московских и Петербургских библиотек, не использованных почтенным исследователем, и, попутно, скажем о состоянии этого Чина в старопечатных требниках.

Первая часть чинопоследования женского пострижения состояла из умовения ног постригаемой, которое совершала сама игуменья в притворе церковном по «чину умовения» великого четверга. Самое начало этой части, к сожалению, нельзя сопоставить с греческой рукописью, так как в последней, один лист, на котором должно быть описание приготовления к умовению, утерян⁵⁸¹. Отсюда, замеченные разности в описании обрядов, предварявших умовение, по нашим славянским памятникам, приходится только отмечать, без всяких замечаний о правильности тех или других особенностей.

По большинству рукописных требников, чин начинается так: *«По отпущении утрени, **сядут** черницы около хотящия прияти святой образ и поют, глаголемую прежде седальна, стихиру, гл. 1. Послушай Христа, что вопиет, о дево»*⁵⁸². По других рукописям и по всем, включающим рассматриваемый чин, старопечатным требникам, начальный акт пострижения представлен несколько иначе. *«По отпущении утрени, **грядут** черницы к келлии хотящия прияти святой образ, поюше*

седален, гл. 1. *Послушай Христа, что вопиет*»⁵⁸³. Некоторые требники, по-видимому, ничего не говорят об обряде умовения ног постригаемой⁵⁸⁴.

Между рукописью, изданной Красносельцевым и греческим текстом замечается некоторое несоответствие в указаниях песнопений, положенных после умовения ног. После совершения умовения, инокини шли из притвора в церковь с пением пятой песни трипесенного канона утрени Великого пятка. У Красносельцева читаем: *«входят в церковь, поюще тропарь глас 1: «К тебе утренюем милосердному, умывше нозе и предочистившеся тайне причастишася Божественне».* Потом, на слава и ныне, указывается Богородичен: *«Избави нас от бед наших Христа Бога...»*⁵⁸⁵. Греческий текст, а в соответствии с ним и другие наши рукописные списки, а также старопечатные требники изобличают, что в рукописи, изданной Красносельцевым, произошло слияние ирмоса пятой песни с последующим тропарем в одно песнопение. На самом деле, сначала пели ирмос пятой песни: К тебе утренюю..., а потом – тропарь этой песни: *«Омывше нозе и предочистившеся божественне...»*⁵⁸⁶. На слава и ныне, Богородичен указан, как в греческом тексте, так и в наших славянских памятниках (кроме Соловецкой рукописи), *«Великим даром сподобилася еси, единая пречистая Дево...»*.

Далее, в порядке изложения чина, замечаем некоторое несоответствие между рукописными и печатными требниками в указе о пении антифонов на литургии. По рукописным требникам, начало литургии положено совершать в таком порядке: после великой ектении начинали петь антифоны, относящиеся к пострижению – *«Хотех слезами омыти моих грехов, Господи, рукописание...»*. Во время пения третьего антифона, постригаемая приходила к царским вратам и здесь, при пении *«Приидите поклонимся»*, падала ниц, и в таком положении оставалась до окончания Богородична *«Иже тебе ради...»*. Затем, когда новопостриженная вставала, священник предлагал ей обычный постригальный вопрос: *«почто пришла если, сестро...»*, и следовал ряд других вопросов. Таково изображение порядка начального момента литургии, и начала

самого пострижения, по рукописным требникам⁵⁸⁷. Из такого указания, несколько затруднительно понять, пелись ли все эти три антифона кряду после великой ектении, а затем следовало пострижение, или, что более вероятно, эти три постригальных антифона распределялись между малыми ектениями литургии и заменяли собою обычные литургийные антифоны. В таком случае, получается такой распорядок: после великой ектении пели 1-й антифон пострижения – «Хотех слезами», за этим антифоном следовала малая ектения, после которой пели 2-й постригальный антифон – «Где есть мирская красота...»; за этим антифоном опять следовала малая ектения; во время пения третьего постригального антифона: «Господи, отверзи двери чертога», совершали малый вход, и в то время, как, по совершении входа, начинали петь «приидите, поклонимся», постригаемая падала ниц, и потом, после Богородична «Иже тебе ради», она приступала к царским вратам, и ей задавали постригальные вопросы.

В греческой рукописи, указания о начальной части литургии отличаются от наших славянских рукописей тем, что здесь антифоны пострижений предваряются кондаком: «Объятия отчи» – Ἀρχομένης δὲ τῆς λειτουργίας, μετὰ τὸ Ἀγκάλας πατρικάς, ἀρχονται ψάλλειν οἱ τιχηρά ἰδιόμελα, ἀντιφώνον α⁵⁸⁸. Старопечатные требники в этом отношении отличаются большей определенностью. Здесь, после великой ектении, указано петь «обычная согласия по уставу», т. е. положенные по уставу литургийные антифоны. После второй малой ектении указано петь блаженны, и на них положены стихи, заимствованные из чина мужского пострижения. Далее, следовал малый вход, после которого, по обычных тропарях и кондаках, указано петь кондак мужского пострижения, но имеющийся в рукописных чинах женского пострижения «Объятия отча потщися отверсти...». И только после этого кондака должно было петь отмеченные уже нами три антифона постригальных, с теми же самыми действиями, как и в рукописных требниках. Распорядок песнопений, в данном случае, старопечатные требники заимствуют из чина мужского пострижения в великую схиму.

Во всех старопечатных требниках и в некоторых рукописных⁵⁸⁹, предлагаемые постригаемой вопросы положены в самом чине наряду(?), а в большинстве рукописных требников указано искать эти вопросы в чине мужского пострижения.

Одеяние новопостриженной в иноческие одежды, по греческой рукописи, происходило в алтаре⁵⁹⁰. Точно такой же указ о месте облачения новопостриженной великосхимницы, в наших рукописных потребниках: *«Вшедши ей во олтарь, приятелем, взявшим порты ея, от степени алтарного, облачают глоголя...»*⁵⁹¹ Вся разница между греческим и славянским текстом состоит только в том, что в первом – одежду новопостриженной брали из фалассидия, а по славянским – от «степени» алтарного⁵⁹². Старопечатные требники указывают место одеяния новопостриженной в иноческие одежды, несколько иначе: *«пришедши же ей ближе (т. е. ближе к царским вратам) одевает ю, иже, приемляй ея, иерей глаголет...»*⁵⁹³. Таким образом, одеяние инокини происходило вне алтаря, вблизи царских врат. Практика XV и XVI в., показавшаяся, очевидно, соблазнительной нашим справщикам, была, при печатных изданиях требника, изменена, согласно с чином мужского пострижения.

Выражение греческого текста: τῶν ἀναδόχων λαμβανόντων τὰ ἱμάτια... и далее – ἐνδύουσιν αὐτήν – и соответствующие выражения наших рукописных требников: «приятелем, взявшим порты», «облачают» – показывают, что при пострижении инокинь был не один восприемник, а два или более. Старопечатные требники, применяясь и в этом случае к чину мужского пострижения, имеют ввиду одного восприемника: *«одевает ю, иже приемляй ея»*.

Отметим для точности, что и самый обряд одеяния в некоторых рукописях⁵⁹⁴ и во всех старопечатных требниках излагается полностью, хотя он совершенно одинаков с обрядом одеяния великосхимников, большинство же рукописей XV и XVI вв. и в данном случае считают излишним повторять уже изложенное в последовании мужского пострижения и отсылают к этому последованию.

В дальнейшем изложении чина замечаем некоторую разницу между греческим текстом, с одной стороны, и нашими русскими, как письменными, так и печатными памятниками, с другой, в распорядке песнопений, составляющих последнюю, заключительную часть пострижения, когда новопостриженную, по окончании литургии, вели на трапезу. Во время этого перехода из церкви на трапезу, как по греческому, так и по русским чинам, положено петь тропарь: *«Господи, Господи, призри с небесе и виждь...»*, повторяя его несколько раз с особыми стихами из псалмов. Старопечатные требники, опять-таки, в соответствие с чином мужского пострижения, добавляют еще к этому псалом 142: *«Вознесу тя, Боже мой...»*. Во время трапезования, по греческой рукописи, пели те самые стихиры, которые, по нашим русским памятникам, положено было петь уже в церкви, после возвращения из трапезы. Это ряд стихир, начинающийся стихирой *«Восприми всеоружие Христово»* и оканчивающийся стихирой: *«Чист есть брак и несквернен, о дево»*. (См. эти стихиры у Красносельцева, на стр. 168). Проходила ли трапеза при молчании, или в это время было обычное рядовое чтение, наши требники ничего об этом не говорят.

Когда восставали от трапезы, пели (одинаково, и по греческой, и по русской практике) две стихиры: *«Аще внешняго совлечеса одеяния»* и *«Премудрый Павел, невестоводитель бывает на небеси»*.

Указанием на то, что, при обратном шествовании из трапезы в церковь, нужно было петь уже упомянутый тропарь: *«Господи, Господи призри с небесе»*, – греческий чин и заканчивается⁵⁹⁵. Славянские наши требники добавляют, что, при возвращении в церковь из трапезы должно было петь целый ряд стихир, тех самых, какие, как видели, в греческом чине пелись во время трапезования. Затем следует указ о восьмидневном пребывании великой схимницы в церкви, и помещаются, наряду, две молитвы на снятие куколя во осьмый день, те же самые, что и в чине мужского пострижения.

Из сделанного сопоставления рукописных чинов женского пострижения с печатными чинами этого пострижения в наших

дониконовских требниках, и из сопоставления тех и других с греческим чином – довольно ясно открывается, что а) наши рукописные Чины женского пострижения XV и XVI вв. почти буквально сходны с греческим чином, и б) старопечатные требники, сохраняя в неприкосновенности первую, отличительную часть чинопоследования – умовение ног, в остальных частях, где это удобно и возможно, стараются чин женского пострижения сделать, насколько возможно, одинаковым с чином пострижения мужского.

Издатели иноческого потребника 1639 г., для устранения всяких недоразумений, очевидно, имевших место в современной церковной практике, сочли нужным заявить в этом потребнике, что женское пострижение в великую схиму должно производиться над такими инокинями, которые уже были пострижены в малую схиму, по чину мужского малого пострижения. *«Аще ли же который священноинок или неведущая начальница – продолжает свои замечания названный требник, – от неразумия восхотят пострищи по преж бывших преводех, яко не разумно указано все постризание кроме схимы в великий образ инокиням, а не в малый, якоже мужем, то, что будет о сих творити, егда восхотят посхимитися, по многих летех, а уже молитвы все и приглашения глаголаны быша прежде»*⁵⁹⁶.

В новоисправленные богослужебные книги, чин женского иноческого пострижения уже не вошел; не видим мы этого чина и в южнорусских старопечатных требниках.

е) Чин бываемый о хотящем затвориться по уставом, якоже в них пишется

Высшей ступенью монашеской жизни издревле считалось полное уединение, которое, в свою очередь, являлось одним из важнейших условий для внутренней самособранности, самоуглубленной сосредоточенности инока. Многие, поэтому, из древних подвижников, по крайней мере, при конце своей жизни, после долгих подвигов самоотречения, восходили и на эту высшую, но самую тесную стезю иноческой жизни и уходили в пустыню, скрываясь там от взора людского; некоторые же считали возможным вести строго уединенную жизнь, и не выходя из пределов монастыря, для чего поселялись в отдаленной келии и не выходили уже из нее до конца своей жизни, или же, в течении определенного, назначенного по обету, времени. Последний вид подвижничества, именуемый затворничеством, существовал, уже от IV в., как показывает свидетельство преподобного Ефрема Сирина: «Многие, говорит св. отец, *в затворе* и посте поработали Господу; иные на столпах неукоризненно совершали подвиги, иные в пустыне и одиночестве преуспевали в добродетели»⁵⁹⁷. Затворничество нашло для себя широкое распространение и среди наших русских иноков, так как, по нашим климатическим условиям, трудно было искать уединения в пустынях. Обыкновенно, инок, по большей части уже старец, искусивший себя на всех ступенях подвижнической жизни, под конец этой жизни искал для себя полного уединения, для чего и «затворялся в своей келии, т. е. давал обет уже не выходить из своей келии, и не показываться в общество людское. Келия такого подвижника могла быть и в монастыре, а иногда и вне его, где-либо в глухом месте

леса; сюда только по временам являлся кто-нибудь из монастырской братии, принося затворнику самое малое количество пищи, потребное только для поддержания жизни. Такое затворничество было в большом распространении у нас

на Руси, и многие из наших русских подвижников известны в нашей житийной литературе с именем затворников.

Посвящающего себя описанному виду подвижничества – затворничеству, – остававшаяся в монастырях братия напутствовала в древности особыми молитвословиями. В церкви русской существовал особый чин благословения затворничества: *«чин, бываемый о хотящем затворится по уставом, якоже в них пишется»*. Встречаясь в некоторых рукописных требниках⁵⁹⁸, чин этот вошел и в старопечатный иноческий потребник 1639 г.⁵⁹⁹ Текст этого чина, по названному потребнику, приведен у прот. Никольского, в цитируемой нами неоднократно книге «О службах, бывших в русской церкви» (стр. 501–503)⁶⁰⁰. Этот текст не отличается ничем от текста рассматриваемого чина по известным нам рукописным требникам⁶⁰¹.

Остается объяснить происхождение рассматриваемого чинопоследования. Протоиерей Никольский только на основании побочных данных старается установить греческое происхождение этого чина, или, лучше сказать, самого обычая напутствовать, отходящего в затвор, инока особыми молитвословиями. Так, он ссылается на Вальсамона, который, истолковывая 41-е правило VI-го вселенского собора, осуждает обычаи «внешних», т. е. не греческих иноков, уходить в затвор без епископского дозволения, и без обычных псалмопений⁶⁰². Отсюда, автор и заключает о существовании в церкви греческой обычая напутствовать отходящих в затвор особыми молитвословиями, а, следовательно, и о существовании этих молитвословий. Известные теперь в науке древние греческие рукописные евхологии, вполне оправдывают предположение автора и дают возможность уже к положительному утверждению той мысли, что наш, славянский, чин «о хотящем затвориться», имел для себя греческий прототип. В греческих рукописных евхологиях, прежде всего, находим отдельную молитву на рассматриваемый случай: *εὐχή εἰς τό ἀποκλείσαι ἐγκλειστον – Κύριος ὁ θεός ἡμῶν, ὁ τῶν ἀγαθῶν χορηγός καί τῆς ἐναρέτου πολιτείας φουροῦρός*⁶⁰³. В других греческих евхологиях встречается и «последование о хотящем затвориться»:

ακολουθία, γινομένη πρὸς μέλλοντα ἐγκλείεσθαι εἰς ἐγκλείστρα⁶⁰⁴. Это последование и послужило, очевидно, прототипом для нашего славянского чина, хотя между греческим последованием и нашим чином замечаем некоторую разницу. По нашему чину, по окончании литургии, братия монастыря, взяв в руки свечи, шли в церковь с пением особых тропарей на все 8 гласов; после чего, пели еще два тропаря во глас 7-й со стихами – к первому тропарю: «Грех юности и неведения моего не помяни», а ко второму: «Помилуй мя, Господи, яко к Тебе прибегох», после этих двух тропарей следовал догматик 4 гласа «Иже тебе ради». Ἀκολουθία начинается несколько иначе. По отпущении литургии, братия,

взяв свечи, шли к келии будущего затворника с пением только двух отмеченных тропарей 7-го гласа, причем, второй тропарь ее тот, что в нашем славянском чине (у нас: «Яко впадый в разбойника и уязвлен...», по греческому евхологию: «Не отврати лица твоего от мене...»⁶⁰⁵. Вместо догматика 4 гласа, поставлен Богородичен: «Избви ны от бед наших». Таким образом, тропарей на все 8 гласов в греческих евхологиях мы не находим. В дальнейшем, славянский «чин» и «Ἀκολουθία», сходны. Как там, так и здесь, после Богородична следовала великая ектения, к которой присоединялись одни и те же, по обеим редакциям, прошения о хотящем затвориться. Следовавшие после великой ектении две молитвы – одинаковы, как в славянских, так и в греческих требниках. Но в греческой рукописи, к этим двум, общим с нашими требниками, молитвам, присоединена еще третья: «Господи, Боже наш, иже благих податель...», уже отмеченная нами, как встречающаяся отдельно от рассматриваемого последования. Этой молитвой греческая «Ἀκολουθία» оканчивалась; наш славянский чин, по прочтении двух молитв, предписывал идти «в затвор», с пением постригального кондака: «Яко беззакония моя превзыдоша главу мою...», и Богородична: «Богородице, да мя не призриши, просяща заступления», после чего священник делал возглас: «Благословен Бог, еже вся человеческая хотя спасти, и в познание истины приити ныне, и присно, и во веки веков». После этого – все выходили, и затворник оставался один.

Из приведенного сличения славянской и греческой редакции «чина о хотящем затвориться» замечаем, что наш славянский чин распространеннее, сравнительно с греческим. Принадлежит ли это распространение уже кому-либо из славянских литургистов, или же оно совершалось в церкви греческой, и только греческий оригинал такого распространенного чина не дошел до нас, сказать с определенностью нельзя.

В южнорусской богослужебной практике, по-видимому, рассмотренный нами чин не имел широкого распространения. Из печатных южнорусских требников первой половины XVII ст., названный чин, в несколько более распространенной, сравнительно с севернорусскими памятниками, виде, находится лишь в требнике Петра Могилы⁶⁰⁶. Описание и самый текст этого Могилинского чина, дает в, неоднократно цитируемом нами, труде прот. Никольский⁶⁰⁷.

Глава пятая. Чинопоследования погребения и поминаения умерших

1. Чин, бываемый на разлучение души от тела

Всякому верующему христианину присуще желание, чтобы кончина его была истинно христианской, непостыдной и мирной. Это желание, вылившееся в особое молитвенное возгласие, ежедневно повторяемое на всех важнейших суточных службах, породило в церкви христианской, высокой важности, обычай – напутствовать умирающего св. Таинствами исповеди и причащения. Но, кроме этих благодатных даров, православная церковь владеет и еще одним духовным сокровищем, подаваемым, по мере возможности, каждому умирающему ее чаду в самые последние минуты его земной жизни, в тягостный и мучительный момент разлучения души от тела. Разумеем те молитвы и проникнутые высокой, чисто-христианской элегией песнопения, которые составляют, т. наз., «Последование на исход души», или, по простонародному, «отходную». Это последование ведет свое начало с глубокой древности.

В древне-греческой богослужебной практике мы встречаем несколько молитв «на исход души». Одни из них предназначались для чтения при последнем издыхании всякого верующего христианина, другие – имели более специальное назначение и читались только над теми, кои находились под церковным запрещением, и не смогли до своей кончины выполнить назначенную им епитимию, и получить надлежащее разрешение. Такие молитвы могут быть причислены к разряду разрешительных и имеют прямое отношение к таинству исповеди. Молитвы первого рода надписывались: εὐχή εἰς ψυχὸρράγουῦντα⁶⁰⁸ (на разлучение души), молитвы второго рода имели надписание: εὐχή εἰς ψυχὴν κρινομένην ἐν ὥρᾳ θανάτου⁶⁰⁹. И те, и другие молитвы соединялись иногда в церкви греческой с особыми последованиями на исход души, состоящими, главным образом, из канонов Спасителю или Богоматери. Подобно молитвам, эти последования также разделялись на два разряда, одни были приспособлены для всякого умирающего – κανὼν παρακλητικός εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ι. Χρ., ψαλλόμενος εἰς ψυχὸρράγουῦντας⁶¹⁰, другие – опять-таки имели

ввиду «душу судимую», т. е. человека, находящегося под церковным запрещением, какова – Ἀκολουθία εἰς ψυχὴν κρивоμενὴν ἐν ὥρᾳ θανάτου⁶¹¹. На те случаи, когда умирающий долго мучился в предсмертной агонии, в греческой практике было особое последование – Ἀκολουθία εἰς ψυχομαχχοῦντα καὶ βιάζόμενον⁶¹².

Указанные молитвы и последования, из церкви греческой перешли и в наши, русские, богослужебные книги, причем, в последних, до XV в., мы встречаемся лишь с отдельными молитвами «на исход души»⁶¹³, а с конца XV в.⁶¹⁴ и начала XVI в., эти молитвы соединяются с особыми последованиями.

Вот особенности этого последования на исход души по др. русским памятникам XVI и XVII в.в.

Надписание последования «на исход души» в требниках XVI в., а также, предваряющие это последование указания, относительно предсмертного испытания совести умирающего⁶¹⁵ – заставляют, по-видимому, думать, что чин на разлучение души совершался у нас в древней Руси только по монастырям. В некоторых рукописях рассматриваемое последование носит такое надписание: «Чин, бываемый на разлучение души *инока* от тела»⁶¹⁶. Начальные слова чина вполне гармонируют с его надписанием. «Внегда начнет брат изнемогати, – так начинается чин, – приходит к нему *игумен* и вопрошает его, аще есть кое слово или дело, забвения ради или студа, или кака злоба к коему брату неисповедима и непростенна... аще ли несть игумена, то (вопрошает) *экклесиарх* или духовный отец»⁶¹⁷. Но нам думается, что такое начало, заимствованное, б. м., из памятников сербской церкви⁶¹⁸ и показывает только, что в монастырях чин этот совершался над каждым умирающим братом, тогда как в мирском быту, он применялся реже, ибо к умирающему мирянину не всегда было возможно в нужный момент пригласить для совершения «отходной» священника. В некоторых рукописях и в известных нам старопечатных требниках, слово «инока» из надписания выброшено, хотя оставлено то же, упоминающее об игумене и экклесиархе, начало⁶¹⁹.

После испытания совести умирающего, полагалось обычное начало и, по «*Приидите поклонимся*», читался псал. 50, за которым непосредственно следовал канон, состоящий, собственно, из двух канонов: Андрея Критского – «*Приидите, соберитесь вси, благочестно в житии живущии...*»⁶²⁰, который надписывается такими словами: «канон на исход души, творение Господина Андрея Критского», – и Иоанна, еписк. Евхаитского: «*Каплям подобно дождевным, злии и малии дние моя, летним обхождением оскудевающе, помалу исчезают уже...*»⁶²¹ Надписание второго канона, касающееся, главным образом, его автора, варьировалось в наших рукописных требниках так: по одним – этот канон приписывался тому же Андрею Критскому⁶²², другие – автором его называют Иоанна Дамаскина⁶²³. Некоторые рукописные требники ограничиваются только одним канонem Андрея Критского⁶²⁴. Такое, состоящее из двух канонов, последование «на исход души», является всецело заимствованным из югославянской богослужебной письменности⁶²⁵, но в раздельном виде эти каноны встречаются и в памятниках греческих⁶²⁶.

За канонem следовали молитвы «на исход души». В большинстве случаев, встречаем одну молитву, греческого происхождения: «*Владыко Господи Боже наш, Отче вседержителю, иже всем человеком хотяй спастися...*». Теперь это – первая молитва в «чине, бываемом на разлучение души от тела», – по Большому требнику⁶²⁷. В некоторых рукописных требниках, и известных нам старопечатных, к этой молитве присоединена еще другая «*молитва на исповедание брату, яже дастся от отца (духовного) во образ афесима (отпуста) хотящему умирати*» – «*Бог, нас ради вочеловечивыйся и всему миру грехи носяй*». Эта молитва встречается и в сербских требниках⁶²⁸.

В южнорусских требниках в «Последовании на исход души» встречаем и один⁶²⁹, и два⁶³⁰ указанных канона с заключительной молитвой: «Владыко, Господи вседержителю». Предварительные, к этому последованию, указания о предсмертном испытании совести умирающего, в южнорусских требниках имеют ввиду только потребности приходской жизни,

почему здесь ни об «иноке» изнемогающем, ни об игумене или епископе, испытывающем совесть умирающего, не упоминается.

Петр Могила, при составлении своего «Евхология», не пожелал внести в «Последование на исход души» каноны греческих и древнерусских требников⁶³¹, но составил свой канон, причем, и самое «последование» подверг значительным изменениям.

Помещенное в требнике Петра Могилы «Молебное последование к Господу нашему Иисусу Христу, на разлучение души от тела всякого правоверного христианина, духовного, или мирского сословия сущего», предваряется, по примеру требника Римского, наставлениями, как поступать священнику, пришедшему к больному для совершения отходной.

Явившись в дом к умирающему, священник приветствовал этот дом Евангельскими словами: «мир дому сему», и затем кропил больного св. водою, произнося при этом: «Окропиши мя иссопом...»⁶³². После этого, священник вопрошал уже ранее исповеданного и приобщенного больного о каких-либо скрытых («забвения ради, или стыда») им грехах и разрешал его обычной молитвой: «Господь и Бог наш Иисус Христос...» Если на больного еще не «налегала смертная беда», священник, созвав всех сродников и домочадцев этого больного, заставлял его читать «Верую» и предлагал ему ряд вопросов «русским языком» (на самом деле – малорусским) о вере в Бога, надежде на Его милосердие и пр.⁶³³ После такой исповеди, священник убеждал больного молиться *«и сердцем, и усты, аще же невозможно усты, поне сердцем»*, произнося краткие молитвенные возгласия: *«Боже, милостив буди мне, грешному»*, *«Боже, в помощь мою вонми, Господи помози ми потщися»*, и др.⁶³⁴

Приступая к совершению самого «чина на исход души», иерей давал больному целовать распятие и еще раз *«воздвизал его к упованию вечного живота русским языком»* – *«имей певную надею, брате, албо Сыну милый, же Избавитель наш, Который для нас строгую утерпел муку на кресте, вылянь'ем крови Своей выкупил нас з неволе вечного затраченя,*

неомильне дарует тебе отпущение грехов и живот вечный в Царствии Своем небесном», после чего, ставил Распятие прямо перед глазами умирающего, и, зажигая свечу⁶³⁵, начинал последование.

Кроме «канона на исход души», это последование включает еще в себе тропари: «Омовение согрешений раба твоего», «Пресвятая Дево Богородице, на смиренное моление наше милостивно призри», и великую ектению, с целым рядом специальных прошений. По 6-ой песни канона, иерей, со всяким умилением и слезами, преклонив, со всеми присутствующими, колена, читал молитву: «Рабски припадаем Ти, милосердия ради милости на земли сшедшему Агнче с Слове Божий...», похожую на одну из молитв в латинском *Ordo commendationis animae*⁶³⁶. Положенная, по каноне, молитва: «Владыко Господи, Боже вседержителю, Отче Господа нашего Иис. Хр.», – имеет лишь незначительные изменения в некоторых выражениях и небольшие вставки, сравнительно с тою же молитвой греческих, древнерусских и современных требников. За этой молитвой следуют другие две, «зело душеполезныя, в них же вся страсти Господня воспоминаются», читавшиеся коленопреклоненно, и со слезами: «Господи Иисусе Христе Сыне и Слове Божий, спасения ради... от Девы Марии воплотивыйся и осмодневное обрезание прияти изволивый...» и «Господи Иисусе Христе Боже наш, Боже еже миловати и спасати, иже превеликия ради Твоя еже к человеку любви», – составленные по образцу трех молитв латинского чина⁶³⁷.

По примеру латинского требника, Петр Могила поместил в своем евхологии после «Чина на исход души» еще последование «в самом исходе души от тела»⁶³⁸.

По этому последованию, когда умирающий будет при последнем издыхании, священник или кто другой должен наклониться к самому уху его и велегласно повторять стихи: «Иисусе, Иисусе, Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя; В руце твои, Господи Иисусе, предаю дух мой; Господи Иисусе, приими дух мой», и пр. Затем умирающий кроплся св. водой с возгласением: «Благодать св. Духа, освятившая воду сию, да избавит душу твою от всякого зла. Окропиши мя иссопом...» По

разлучении души от тела, указывается ударять в близлежащей парохияльной или монастырской церкви «в камбану» трижды, *«во еже вестно быти братиям или мирским христианам во граде или селе, о тогда представляющемся брате больном, яко да молятся Богу о нем»*.

Этот краткий чин, с некоторыми выпусками, заимствован из латинского требника⁶³⁹.

2. Чины погребений

В требниках XVI и перв. полов. XVII в. встречается пять видов погребальных чинов: а) чин погребения мирских человек, б) чин погребения иноков, в) особый чин для погребения священников, г) *«служба, како подобает пети над умершим младенцем»* и д) *«указ о провожании усопших в светлую седмицу»*. Согласно разделению чинов погребения сообразно возрасту и состоянию умерших, в памятниках того же времени встречаются еще отдельные молитвы над скончавшимися – мирянином, иноком, иереем и младенцем, особые на каждый случай. Служебники и некоторые краткие требники иногда и ограничиваются этими отдельными молитвами, не заключая в своем составе самых последований погребения, но и в тех древнерусских требниках, в которых помещены все озвученные виды погребения, все-таки встречаются и эти отдельные молитвы, причем, они не стоят иногда даже рядом с чинами погребений, а помещаются в ряду молитв на «разные потребности». Обо всех таких молитвах будет речь, наряду с самими чинопоследованиями погребений, тогда же будет указано и объяснено их происхождение.

а) Чин погребения мирских человек

В рукописных и старопечатных требниках рассматриваемого времени, встречаем, независимо от чина погребения мирских человек, отдельные молитвы «над скончавшимся мирянином». Иногда, под таким заголовком встречается известная заупокойная молитва: «Боже духов и всякия плоти»⁶⁴⁰, но, в большей части требников, под указанным надписанием имеется несколько молитв: «Боже, Боже наш, Содетелю и Спасителю всяческих...», «Господи, Господи, иже скорбящим прохлаждение...»⁶⁴¹ и «От Тебе и к Тебе духов, познавших Тя, Владыко...»⁶⁴². Рядом с этими тремя молитвами помещается еще молитва «кадилу» (или кандилу) над усопшим: «Сый, и прежде сый, и пребывай во веки, Господи...»⁶⁴³. Такие же молитвы, и так же отдельно от чинов погребения, встречаются в греческих евхологиях⁶⁴⁴.

В объяснение употребления означенных молитв, нужно сказать следующее. Из их надписания: «молитвы над скончавшимся мирянином», не видно, когда же, собственно, они читались над покойниками. Нельзя определить времени и обстоятельств чтения этих молитв и на основе их содержания. Все они – содержания самого общего; в них испрашивается упокоение усопшего в небесном царстве, в месте светле, в недрах Авраама, Исаака и Иакова, и пр. Здесь возможны два предположения. Во-первых, эти молитвы могли читаться над телом умершего мирянина прежде погребения, быть может, вскоре после смерти, когда тело покойника находилось еще в доме. Являясь в дом умершего для совершения литии, или оставшийся в этом доме после напутствования больного и совершения над ним отходной, священник, прежде всего, прочитывал какую-либо из указанных молитв над останками почившего, а затем уже совершал краткую заупокойную литию. Могли, также, прочитываться эти молитвы перед литией, совершаемой при выносе покойного из дома в церковь. Эти соображения мы основываем на следующих данных. Означенные молитвы помещаются во всех больших

старопечатных требниках *после изложения Чина на исход души и перед изложением самого чина погребения или литии, бываемой при выносе тела усопшего из дома в церковь*. Но возможно и другое объяснение. Все эти молитвы, быть может, являлись тайными молитвами, читавшимися во время самого погребения, при произношении ектений, подобно тому, как это мы видим по отношению к молитве «Боже духов», которая тоже, как замечено выше, помещается в ряду молитв «над скончавшимся мирянином». По крайней мере, в некоторых рукописных требниках⁶⁴⁵, вышеприведенная молитва: «Господи, Господи, иже скорбящих утешение» положена для чтения в самом чине погребения, после малой ектении, разделяющей пение самогласных стихир.

Что касается молитвы «кадилу над усопшим», то, как показывает ее надписание и содержание (*«...благоволивый от человеческого худобства молитвы и кадила приноситься пресвятому имени Твоему... помяни брата нашего... и избави его от смрадного греха, благоуханием Твоея благости...»*), она читалась при благословении кадила, употребляемого при панихидах и при отпевании усопшего, и заменяла собою обычную молитву кадила: *«Кадило Тебе приносим, Христе Боже наш»*.

Большинство особенностей, отмеченных исследователями нашего богослужения в самом чине погребения мирских человек, за время его существования в русских богослужебных памятниках до XVI в.⁶⁴⁶, перешло и в этот век, и держалось по старопечатным требникам до половины XVII в., когда при п. Никоне чин мирского погребения принял тот свой вид, в котором продолжает сохраняться и до настоящего времени.

По современному требнику, изложение чина погребения мирских человек предваряется, так называемым, «последованием, исходным от ответов святейшего патриарха, господина Феодора»⁶⁴⁷, в котором разрешается вопрос, можно ли погребать тела усопших в церкви⁶⁴⁸. В рукописных и старопечатных требниках, такого «последования» не находим. Впервые оно встречается в рукописном требнике Синодальной библиотеки № 308 (XVII в.), с которого, по мнению составителей

«Описания» синодальной библиотеки, Горского и Невоструева, и был издан при патриархе Никоне новоисправленный требник 1658 г.⁶⁴⁹

В рукописных требниках XVI в. нам не приходилось встречать каких-либо наставлений о приготовлении тела усопшего к погребению. Но два старопечатных требника и некоторые рукописные – XVII в., дают указание, как и во что одевали умершего мирянина: мирянин («простец»), по омовении водою, облакался в срачицу и саван «с *наголовием*» и свивался «украем». Чело умершего обвязывалось «рубом» и украшалось тремя крестами (прототип, очевидно, современного венчика, которым украшается чело умершего). На ноги надевали «*нагвицы*» и «*калиги*». Если больной умирал «в том же часе», по причащении или маслособоровании, то его уже не омывали, кроме «*нуждных*» частей тела, «*идеже скверна изыдет*»⁶⁵⁰.

В рукописных требниках XVI в. очень редко упоминается и о, т. н., «*выносе*», т. е., краткой литии, которая должна совершаться в доме почившего, перед переносом праха его в церковь, и о порядке самого этого перенесения. Требники XVI в. прямо излагают самый порядок отпевания, что согласно с древней сербской практикой⁶⁵¹. Некоторые же рукописи конца XVI⁶⁵² и XVII в., а, равно, старопечатные требники, самый «чин погребения мирских человек» предваряют уже «*последованием погребению мирским человекам*», каковое последование есть не что иное, как современный нам «вынос». По этим богослужебным памятникам, перед перенесением тела усопшего в храм для отпевания, в доме, где лежал умерший, совершалась лития, состоявшая, как и теперь, из пения трисвятого, чтения начальных молитв, пения тропарей «Со духи праведных». На пути к церкви, пели, как и теперь, «Святый Боже»⁶⁵³.

В греческих рукописных евхологиях даются ясные указания о «выносе», хотя здесь, на литии, которая совершалась над умершим перед его перенесением в церковь, положены тропари не «Со духи праведных», а «Покой, Спасе наш», или «Помяни, Господи, яко благ»⁶⁵⁴. Тропари «Со духи праведных», в данном месте, встречаются лишь в требниках сербских⁶⁵⁵.

Самый чин погребения мирских человек, по своим характерным особенностям, сравнительно с современным составом его, один и тот же, как в рукописных требниках XVI в., так и в старопечатных дониконовских требниках. Замеченные несогласия, в данном отношении, между теми и другими богослужебными памятниками, будут показаны при самом изложении чина.

По обычном начале и 90-м псалме, в чине погребения рассматриваемого времени, следовала заупокойная ектения, малая⁶⁵⁶, но чаще – великая⁶⁵⁷. После ектении – алилуия со стихами и тропарь: «Глубиною мудрости» с богородичным: *«Тя град (стену) и пристанища имамы»*. И только после этого начинали петь 17 кафизму, которая в современном чине мирского погребения следует прямо за 90-м псалмом. Такое же начало, как в наших старых требниках, встречается, хотя редко, в памятниках греческой церкви⁶⁵⁸.

Семнадцатая кафизма, по многим старым требникам, непременно разделялась только на две статьи (теперь – на три)⁶⁵⁹. Первая статья, заканчивавшаяся стихом: *«Яко аще не закон Твой поучение мое есть..., Яко в них живил мя, еси»* повторяемым трижды, пелась, по одним памятникам, с припевом: «Помяни, Господи, душу раба Твоего»⁶⁶⁰, каковой припев удерживают и старопечатные требники, по другим, – к стихам первой статьи припевали, как и теперь, «алилуиа»⁶⁶¹. После первой статьи следовала малая заупокойная ектения. Вторая статья, начинавшаяся стихом: «Твой есмь аз, спаси мя», по всем памятникам имела для себя припевом стих: «Упокой, Господи, душу раба Твоего». Последний стих этой статьи (он же заключительный стих всей 17-й кафизмы): *«Жива будет душа моя и восхвалит Тя и судьбы Твоя помогут мне... яко заповеди Твоя не забых»*, – как и теперь, – повторялся трижды, после чего, непосредственно следовали тропари на «Благословен еси Господи». Эти тропари имели, по рукописным и старопечатным требникам, иной, чем теперь, распорядок: на втором месте стоял тропарь, занимающий в современном требнике пятое место.

Самое, конечно, главное отличие древнерусского чина погребения мирских человек от современного состояло в том, что первый не имел в своем составе канона. В древнерусских требниках, как рукописных, так и старопечатных, после тропарей по непрочных, следовали: ектения, седален: «Покой, спасе наш», с богородичным его: *«Иже от Девы возсиявый»* и псалом 50-й, а потом, прямо пели стихиры самогласны *«Кая житейская сладость (пища) печали пребывает непричастна»* и др. Число этих стихир по разным требникам рассматриваемого времени, далеко не одинаково, но, во всяком случае, их было гораздо более, чем теперь. Чтобы ознакомиться с распорядком и количеством самогласных стихир, по разным требникам, мы решились привести начальные слова каждой стихире по одному сербскому рукописному требнику, заключающему самое большое количество стихир, а параллельно, отметить, какие из этих стихир чаще всего встречаются и в наших, русских требниках, как рукописных, так и старопечатных.

Стихиры самогласны по рукописному требнику Отметки по другим требникам:

синод. библи. № 310:

Гл. 1-й.

Кая житейская пища печали пребывает непричастна. Та же в тр. рук. Чуд. № 54, 60; синод. № 898,

Делом Спасе мой являеши... Влад. № 88, Киев. Д. Ак. Аа 193, во всех просмотренных нами старопечатных (1624, 1625, 1633, 1636, 1639, 1647 и 1651 гг.)

Иные стихиры Феофановы: Тебе, Спасе, молимся, Чуд. № 54 и 60; Соф. № 1066; Влад. № 88,

Твоего сладкого причастия преставльшагося сподоби... Киев. Д. Ак. Аа 193 и старопечатные.

В требн. Влад. № 88, Чуд. № 60, К. Д. Ак. Аа 193

– Новый бысть Адам, а в старопечатных:

Положил если, Спасе избранные служебники...⁶⁶²

*) Никтоже безгрешен, никто же от человек бысть. В других нет.

*) Паче видимых Твоя, Спасе, обещания... Слава и ныне: «Грешных молитвы приемлюще...»

*) Кресту твоему веселящиеся раби твои... Христа Чуд. № 55, № 60; Синод. № 898, Влад. № 88,
умоли Твое рождение, мати... К. Д. Ак. Аа 193 и
старопечатные.

Гл. 2-й.

Яко цвет увядает... Чуд. № 60, № 54, Синод. № 898,
старопечатные;

во Влад. № 88 и К. Д. Ак. Аа 193 этой стихире нет.

Увы мне, колик подвиг имать душа... Чуд. № 54 и 60; Вл. № 88, Аа 193.

Феоф.*) стремление смертное и тлю твоею смертью По
синод. № 898, Чуд. № 54 и № 60, Влад. и Аа 103,
низложил еси.. а также по старопечатным: Придите чудо
видим выше ума...

*) Да человеки общники небесного царства В требн: Аа 193
и Влад. № 88 – Вещи богатства что
соделаеши... все же желаете...

Спаси свое создание восхотев...

Слава: *) Трепетному и ужасному твоему судищи
предстояще...

И ныне: Егда плотского союза хочет душа моя... Слава и
ныне: Все упование мое... № 898, № 54 и 60;

Гл. 3-й.

Вся суета елика не пребывает по смерти... № 88 и
старопечатные.

Человецы, что все же мятемся... № 898, № 54, 60, № 88, Аа 193 и старопечатные.

В № 898 и старопечатных – та же. В № 54 и Аа 193

– Тленен еси человеке, что велико мыслиши...

*) Славим крест Твой честной

*) Едине милостиве благоутробне В № 898 и старопечатных
та же, в других нет.

Богородичен: *) Свещу разумну Тя, Слава и ныне... Святая
первоначальная похвало сущи...

носящу свет Божества. № 898, № 54, Аа 193, № 88 и
старопечатные.

После стихир третьего гласа в некоторых рукописных требниках следовала ектения малая и возглас. После возгласа – молитва на главопреклонение: «Господи, Господи, утешение скорбящим п плачущим увет.... В некоторых же рукописях и в старопечатных требниках ектения малая полагалась после стихир 4-го гласа; молитвы: «Господи, Господи...» нет, но указан седален: «Егда словом твоим предстанем...» с богородичным: «Прибежище и сила нам бысть Богородице...».

Гл. 4-й.

Где есть мирское пристрастие... № 898, № 54, Аа 193, № 88 и в старопечатных.

Приидет смерть, яко хищник... В тех же требниках.

*) Воистину страшно таинство смерти. В требн. 898, Аа 193, № 88 и старопечатных.

*) Сон является верующим смерть... Ныне бездушна тя видяще рыдаем...

Слава: *) Ты правда и освящение нам был еси...

И ныне: *) Словесем Ти последующе, чистая... В № 898, № 54, Аа 193, № 88 и староп.::

Слава и ныне... Избави нас от бед наших...

Гл. 5-й.

Помянух пророка вопиюща... В № 898, № 88, Аа 193 и старопечатных: Несть в житии сем красно ничтоже...

Ты, создавый мя, Господи и положив на мне руку Твою... В № 83 и Аа 193, а так же в старопечатных: Исцелил еси сокрушение мое, Спасе...

*) Светом лица Твоего, Христе... В № 88, Аа 193 – Разрушил еси смертную гордыню

смертию, безгрешне...

*) Пети всесоставными гласы...

Слава: *) Идеже пророком лик, апостолов и мучеников чинове...

И ныне: *) Законом греховным нас поработенных... В № 898, 88, 54 в Аа 193, а также в старопечатных:

Тебе ся молим, яко Божию Матерь...

Гл. 6-й.

Начаток ми и состав зиждительное ти бысть повеление... В № 898, 54, Аа 193 и старопеч.: Болезнь Адаму бысть древа вкушение..

Болезнь Адаму бысть древа вкушение...

*) Имея непостижимое, еже о нас благоутробие... В № 898, № 54, Аа 193, № 88 и староп.:

Слово Божие существенное Младенец быти изволи...

*) Умерщвление претерпел еси... В № 88 и Аа 193 – Род человеческий вопиет правоверно...

Слава: *) Живыми обладающе богоначальною властью...

И ныне: Христово пребывалище, чистая... В № 88 и Аа 193 – Никтоже притекаяй к Тебе

посрамлен от Тебе исходит... В № 898 и староп. –

Бога из Тебе воплощшогося уразумехом...

Гл. 7-й.

Покой, Спасе наш, Жизнодавче, его же преставил еси... Та же в № 898 и старопечатных; в № 88 и Аа 193 этой стихире нет.

В стране праведных Твоих, Милостиве, упокой раба сего... В № 898, № 54 и старопечатных – По образу Своему и по подобию создавый... Та же в № 88 и Аа 193.

*) Умерщвлен узрися на кресте... В № 898 и староп. – Безчисленно будет блудно живущим мучение..., а в № 88, № 54 и Аа193 – Разрушается прочее смерть...

*) Неизменною Твоею добротою... В № 88 и Аа 193 – Воззрите и видите звезды небесныя...

Слава: Яко неизживаемое имея даров великолепие...

И ныне: *) Закону исполнение родила еси... Слава и ныне... № 898 и старопечатных – Пространное селение невместимого..., в № 88 и Аа 193 – Тя, Богородицу, стену неодолимую стяжахом...

Гл. 8-й.

Рыдаю и плачу, егда помышляю смерть... В треб.: № 898 и староп. – Плачуся и рыдаю...; в № 88 и Аа 193 нет.

Смерть Твоя бысть, Господи, безсмертию ходатай... Та же в № 898 и староп., в № 88 и Аа 193 – Безчисленно будет блудным мучение...

*) Царское ми подписав освобождение... В № 898, № 88, № 54, Аа 193 и староп.,—Возгремит труба и мертвии, яко от сна, возстанут...

*) Священствовав, яко человек... В № 88 и Аа 193 – Сия вещи небо и земля изменистася...

Слава: *) Глубиною мудрости Твоя неизреченною...

И ныне: Яко заченси безначального... В № 898 и староп.,— Чистая Дево Слову двери в № 54, 88 и Аа 193 – Явися от Девы, девство, Спасе мой, прославил еси...

Из приведенного перечня стихир, покойных, самогласных, по двум редакциям древнего чина погребения мирских человек, – обширной (сербской) и, более или менее, сокращенной (русской) видно, что число их далеко превосходило то число, которое принято современным требником (по современному требнику, число самогласных стихир в мирском погребении – 8, т. е., по одной на каждый глас). В древнегреческих евхологиях количество самогласных стихир тоже весьма неустойчиво, но, во всяком случае, здесь так же, как и в наших древних требниках, стихир самогласных по несколько на каждый глас⁶⁶³. Памятники церкви сербской, следовавшие в данном отношении за церковью греческой и, в свою очередь, влиявшие на нашу русскую богослужебную практику, в чинах мирского погребения тоже указывают по несколько стихир самогласных на каждый глас⁶⁶⁴. Отсутствие канона в нашем древнерусском чине погребения мирских человек, также оправдывается практикой церкви греческой⁶⁶⁵ и сербской⁶⁶⁶.

За самогласными стихирами следовали блаженны, отделявшиеся от первых, иногда, малой заукойной ектенией⁶⁶⁷, иногда еще и кондаком с икосом⁶⁶⁸. Стихиры на блаженных (по некоторым памятникам, этих стихир 6) были те самые, что теперь положены в чине священнического погребения («*Древле, убо, Адам, вкусивый древа снедного*» и пр.). Иногда эти стихиры пели «с отпевом»: «*Помяни раба Своего, егда приидеши во царствии си*»⁶⁶⁹. По окончании блаженн, некоторые памятники непосредственно указывают прокимей, апостол и Евангелие⁶⁷⁰, другие (и таких большинство) отделяют прокимен от блаженн малой (некоторые великой)⁶⁷¹

ектением⁶⁷². Прокимен, апостол и Евангелие были те же, что и теперь.

В изложении второй части чинопоследования погребения, начиная со стихир на целование и до конца, рукописные и старопечатные требники значительно расходятся между собою, так что параллельное указание особенностей этой части погребения сразу и по рукописным, XVI в., и по старопечатным требникам, далеко не представляется удобным. Поэтому мы решили описывать эту часть порознь, сначала по рукописям XVI в., а потом по старопечатным требникам, тем более, что последние, в этой части, между собою почти тождественны.

После Евангелия, по рукописным требникам XVI в., непосредственно происходило «прощание» с умершим, при пении стихир на целование: «Приидите последнее целование» и др. Стихир было этих столько же, сколько и теперь (14), но порядок их расположения был иной⁶⁷³. Заключительную стихирю: «Зряще мя безгласна» иногда пели уже на пути, «ко гробу», т. е. к месту самого погребения⁶⁷⁴. По другим памятникам, «ко гробу» шли с пением «Святый Боже»⁶⁷⁵ или тропаря: «Воистину суета человеческая сень и сон»⁶⁷⁶. На кладбище, на гроб умершего возливали елей, над которым предварительно прочитывалась молитва: *«Помяни, Господи, яко благ, еже о вере и надежде живота вечного»*. Молитва эта в самом Чине погребения в рукописных требниках не встречается, здесь мы находим ее отдельно от чина погребения, в ряду молитв на разные случаи, и носит она такое надписание: «молитва над гробом, внегда вливатп миро (?) и масло крестообразно над телом»⁶⁷⁷. Точно также обстояло дело с этой молитвой и в греческих евхологиях⁶⁷⁸. Елей возливался на останки умершего, по замечанию одного требника, в том только случае, если в могиле, куда опускали гроб умершего, не было старого гроба. По крайней мере, нами так понято следующее выражение этого требника: *«Аще гроб (могила?) будет ветох, рекше, ин положен в нем, то не поливает и»* (маслом)⁶⁷⁹. Некоторые требники совсем ничего не говорят о возливании на умершего елея⁶⁸⁰.

«Закрывая гроб», т. е., засыпая могилу, пели не существующие уже теперь в чине мирского погребения тропари: *«Изволих аз в покой сей»*, *«Изчезох от рождения моего»*, *«В мире вкупе усну и почию»*. Второй тропарь повторялся трижды со стихами из 23-го псалма (первым, вторым и третьим), а третий – дважды, с промежуточным стихом: *«Внегда воззвах, услыша мя»*⁶⁸¹. Некоторые рукописи заменяют эти тропари другими: *«Земле, зинувше, приими яже от Тебе созданное»*, *«Якоже рекл еси, Господи, Марфе»*, *«Слава и ныне, богородичен: «Владычице, приими молитвы раб твоих»»*⁶⁸². И тот, и другой порядок оправдывается греческими памятниками⁶⁸³, хотя буквально тождественного сходства в данном отношении между греческими и русскими требниками установить нельзя. Существовал в древнерусских требниках и обычай «предавать земле»: священник брал землю и посыпал ею гроб умершего: *«и вземлет поп лыскаръ и посыплет крестообразно на гроб»*⁶⁸⁴; то же делали и все присутствующие, читая, каждый про себя, молитву: *«Вся от земля и в землю посылаеши, Господи, душу, юже прият, со святыми покой»*⁶⁸⁵. По совершении, затем, краткой литии, священник делал отпуст и возглашал покойнику вечную память. Все присутствующие полагали за умершего по 12-ти поклонов⁶⁸⁶.

Как видим, конец погребения значительно варьируется по нашим рукописным требникам. Заметим, что и по греческим памятникам весьма трудно установить однообразие в этой заключительной части погребения, хотя каждый русский обряд, каждое песнопение этой части можно встретить и в греческих евхологиях.

После чина погребения, в рукописных наших требниках XVI в., помещается обычно текст разрешительных молитв (одной или нескольких сразу), но об этом мы считаем более удобным сделать несколько общих замечаний в конце этого отдела, когда будет использован и материал старопечатных требников; тогда, заодно, будут отмечены разрешительные молитвы, заключающиеся и в этих требниках.

По старопечатным требникам⁶⁸⁷, вторая часть последования погребения является более упорядоченной, чем в

требниках рукописных. Вслед за чтением Евангелия, по указанию печатных требников, происходило целование умершего, во время которого пели стихиры «на целование». Среди них мы находим три стихиры, не встречающиеся в современном чине мирского погребения, но заимствованные, без сомнения, из требников сербских⁶⁸⁸: «*Рцы ныне, брате, к нам, камо идеши от нас молча*», (вторая стихира, по счету старопечатных требников), «*Аз ко Господу, и Богу, и Судии моему иду*» (третья стихира), «*Мене, о друзи, послушайте, приидите, целуйте*» (восьмая стихира). Большая часть стихир заканчивается одним и тем же восклицанием: «*воистину суэта человеческая*». После стихиры на Слава и ныне: «*Спаси уповающия на Тя, Мати незаходимого солнца*», священник прочитывал «втай» разрешительную молитву: «*Бог милосердый и многомилостивый, иже нас ради вочеловечивыйся и всего мира грехи носяй*» и полагал ее потом в руку умершего. С пением «Святый Боже», и потом стихир: «*Зряще мя безгласна*», «*Приидите на гроб, братие*», «*Воистину суета и тля всяко мирское видение славно*», «*Трепещут страшному и грозному престолу Твоему, предстояще от века человецы*», «*Спасти Свое создание восхотев*», Слава и Ныне, «*Молитвами родшия Тя*», – тело умершего несли «ко гробу», т. е. к месту погребения. Здесь священник читал прежде «*молитву над гробом, внегда возливати масло крестообразно над телом*»: «*Помяни, Господи, Боже наш, иже в вере и надежде живота вечного, усопшего раба Твоего, имярек*», а потом троекратно возливал на останки елей с пением алилуиа трижды, и в заключение произносил стих: «*Господня земля и исполнение ея*» – однажды. Певцы пели тропарь: «*Земле, зинувше, приими от Тебе созданного рукою Божию*». По Трисвятом и «Отче наш», пели тропари: «*Со духи праведных*», а затем следовал отпуст: «*Иже живыми и мертвыми обладая, Христос истинный Бог наш*». По отпущении, певцы пели: «*Рабу Божию преставльшемуся, имярек, ему же погребение творим, вечная память*». Священник читал в это время другую молитву «*разрешению над гробом умершего*» – «*Во имя Отца и Сына и Святого Духа, молитвами пречистыя Владычицы*». По прочтении этой

молитвы, следовал обряд предания земле: священник брал «лыскарь» и посыпал землею на гроб, произнося при этом стих: *«Вся от земля, и в землю посылавши, Господи, душу раба своего, юже приять, со святыми покой»*. Каждый из присутствовавших при погребении, шел в конце обратно в церковь или в паперть церковную, и здесь полагал за душу умершего 15 поклонов, читая про себя молитву: *«Покой, Господи, душу раба своего, имярек, и елика в житии сем, яко человек, согреши, Ты же, яко человеколюбец Бог, прости его и помилуй, и вечныя муки избави, и небесному царствию причастника учини, и душам нашим полезная сотвори»*.

Таким образом, старопечатные требники в этой заключительной части не дают чего-либо нового, сравнительно с рукописными требниками; наоборот, здесь мы замечаем даже некоторые сокращения в песнопениях и обрядах, против предшествовавшей практики XVI в., но зато, старопечатные требники упорядочивают рассмотренную вторую часть Чина (равно, как и весь чин). Устраняя разнообразие и несогласия в чине погребения, какие мы замечали в рукописных памятниках, старопечатные требники придают этому Чину однообразный, устойчивый вид: здесь определенно указывается, когда совершать то или иное действие, когда исполнять то или иное песнопение. Разрешительные молитвы, встречающиеся по рукописным требникам совершенно отдельно от Чина погребения, в старопечатных требниках поставлены на своем месте, в ряду самого чина, причем, указано, какую молитву влагать в руку умершего и какие читать только над гробом.

В конце чина мирского погребения, в одном требнике XVII в.⁶⁸⁹ есть такая любопытная приписка: *«Ведомо буди, яко сицевый образ (т. е., вышеизложенный в этом требнике чин погребения мирских человек) – бывает и о усопших женах, аще и неции на се яша устава последование особно жен, отроком, и удивихся, како забыта изобразити и о скопцех особно последование, или о царех. Сие убо последование, яко же выше речеса, поется и о женах, и о отроцех православных, изменяемому токмо имени, сиречь, раба твоего и рабу твою»*⁶⁹⁰.

Как видно из Евхологиона Гоара, такое же рассуждение находилось в конце чина погребения и в некоторых печатных греческих евхологиях. Гоар неодобрительно отзывается об этом рассуждении неизвестного редактора евхология, и делает по этому поводу следующее замечание: «Редактор позднейших изданий евхология в этом месте представил доказательства своего невежества, не скажу уже дерзости, ибо различные употребительные молитвословия на погребение мужей, женщин и младенцев, заключающиеся в первых изданиях и манускриптах, он, или обратил в шутку, или осмелился, не имея права (так как одобрены всею церковью), осудить. Он забыл, что церковь, исходя из разумных оснований, может устанавливать разнообразие молитвословий и именно там, где этого требует не только пол, но и возраст». Гоар сам видел в Венеции рукописи, где были отдельные чины женского и мужского погребения⁶⁹¹. Таким образом, в греческой практике существовали особые чины для погребения мужчин и женщин. Сам Гоар, хотя и говорит, что видел в рукописях такие чины, но он, собственно, чина женского погребения не приводит. В его Евхологии изложен лишь особый канон на погребение женщин: *κανὼν ἀναπαύσιμος εἰς κοιμηθείσας γυναῖκας*⁶⁹². Такой канон и доселе существует в греческих евхологиях⁶⁹³, и известен по рукописям XVI в.⁶⁹⁴ Некоторые рукописные евхологии, как будто, включают в своем составе и особый Чин для погребения женщин-инокинь⁶⁹⁵. Но в русских памятниках мы не встречали ни особых чинов погребения для женщин, ни даже особенных канонов для их погребения. Думаем, поэтому, что вышеприведенная заметка одного из рукописных требников XVII в., скопированная с какого-либо греческого печатного Евхологиона, являлась для нашей богослужебной практики совершенно излишней, ибо запрещала то, чего у нас, в действительности, не существовало.

Интересное добавление содержится, также, в конце чина погребения мирских человек в печатном мирском Потребнике 1689 г. (л. 301). Добавление это касается погребения странных, убогих, напрасною смертью скончавшихся, сожженных, а также воинов, павших на поле брани. «Подобает убо ведати и о сем,

– читаем в этом добавлении, – *всем православным христианам и пеущия накрепко: Аще случится во градах или в селех в скудельницах, сиречь в убогих домах, погребати странных или убогих, различными смертми скончавшихся, или сожженных, или на рати избиенных. Первое убо воеводам градским, и ратным, и всякого чина и возраста, наипаче же всему священническому чину, тех побиенных людей, или сожженных, или странных, или убогих сбирати и, собрав, уготовати им прежде ров велик, елико возможно вместити, како погребсти их. И, обретающимся в них священником, иже с ними в рати, или близу города или селех живущим, не отдати телес тех на разгробление, дабы телеса их не наги погребати, но кийждо в каких одеждах убит, в тех и погребати. Аще ли кто обрящется к тем телесам свой и по приятельству, (да) устроить его в срачицу и саван, якоже есть обычай православным христианам». Это – указание о приготовлении к погребению людей, погибших тою или иною неестественною смертью и, главным образом, павших на войне. Далее следует указание о самом чине, которым должно было погребать таких умерших: «Прежде начати над ними погребение обычно, и, после блажени непорочнии, поем Благословен еси Господи. По сем диаконства и прочая. По возгласе седален Покой Спасе наш. Та же канон гл. 6-й усопшим. Таже, по каноне диаконства и возглас, и по возгласе, начинаем стихиры Иоанна Дамаскина Кая житейская пища и прочее, даже до отпуста. И молитвы разрешительныя». Как видим, чин этот отличается от обычного, в то время, чина погребения мирских человек тем, что имеет канон. К сожалению, потребник не указывает – какой именно канон должно было петь на погребении убиенных.*

В состав чина погребения в рассматриваемый нами период времени, равно, как и раньше, входили *разрешительные молитвы*. При изложении особенностей древнерусских чин погребения мирских человек, мы упоминали об этих молитвах лишь мимоходом, теперь остановимся на них более подробно.

В памятниках XVI и первой половины XVII в., мы встречаемся с несколькими редакциями разрешительных молитв, причем, одни из них назначались для вложения

умершим в руки, другие только прочитывались над погребаемыми. Основание для самого обычая читать над умершими разрешительные молитвы или грамоты, нужно искать в древнегреческой церковной практике. Такое основание проф. Мансветов видит в древнецерковной дисциплине о кающихся и находящихся под епитимьей. Если кто из находящихся под епитимьей умирал, не получивши, вследствие внезапности смерти, надлежащего разрешения, то церковь не находила препятствий к тому, чтобы разрешить такого умершего от наложенной на него епитимии и после его смерти. Епископ, в таком случае, выдавал разрешительную грамоту, которая и прочитывалась над умершими под запрещением. С течением времени, право выдавать такие грамоты от епископов перешло и к пресвитерам духовникам. Потом эти разрешительные грамоты приняли характер молитв и стали читаться, вообще, над всеми умершими⁶⁹⁶. В русской церкви эти разрешительные молитвы-грамоты, как мы видели, вошли уже в самый чин погребения и сделались его необходимой составной частью.

Самый обычай не только читать над умершим разрешительные молитвы, но и полагать список такой молитвы ему в руки, также ведет свое начало из глубокой древности. Родоначальником этого обычая у нас на Руси, а также, якобы, и автором одной из разрешительных молитв, считается преподобный Феодосий Печерский. Мнение это основывается на одном рассказе Патерика Печерского, каковой рассказ мы передаем здесь с некоторыми сокращениями:

К преподобному Феодосию однажды пришел некий Шимон или Симон, главный боярин великого князя Всеволода Ярославича, и просил преподобного, чтобы он молился за него, Симона, так, как он молится за своих чернецов. Преподобный Феодосий отвечал, что он молится не только за своих чернецов, но и за всех, любящих его обитель. Симон поклонился после Преподобному до земли, и просил его выдать «писание», которое служило бы удостоверением обещания Преподобного. Феодосий написал: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа...», и так далее, говорит составитель Патерика, – *«ту молитву, которую ныне влагают в руку покойнику»*. «С тех пор, –

добавляет составитель Патерика, – и утвердился на Руси обычай класть такое *письмо* с умершими; прежде никто не делал этого на Руси»⁶⁹⁷. «Так как самая молитва, – замечает проф. Голубинский, – не передана Симоном (составителем Патерика); то и остается неизвестным, есть ли нынешняя погребальная молитва преп. Феодосия, или это уже новая, впоследствии заменившая сию молитву»⁶⁹⁸. О современной разрешительной молитве, которая дается в руки умершему, можно положительно сказать, что она не принадлежит препод. Феодосию⁶⁹⁹, что открывается из простого сличения начальных слов современной разрешительной молитвы с начальными словами разрешительной молитвы, приписываемой преп. Феодосию: современная разрешительная молитва начинается такими словами: «Господь наш, Иисус Христос, Божественною Своею благодатию...», а молитва, приписываемая Феодосию, по свидетельству Патерика, имела такое начало: «Во имя Отца и Сына и Св. Духа...». Судя по этим начальным словам, так называемая, Феодосиевская молитва представляла не что иное, как разрешительную молитву, употреблявшуюся до патриарха Никона, и известную нам по рукописным и старопечатным требникам. Вот некоторые выдержки из этой молитвы: *«Во имя Отца и Сына и Св. Духа, молитвами Пречистыя Богородицы и Приснодевы Марии..., и святых Отец 318, иже в Никеи... прощаю аз, отец твой духовный, имярек, чадо мое духовное, имярек, да будеши прощен в сей век, и в будущий, егда Праведный Судия судит живым и мертвым. Яко Тому подобает слава...»*. По указанию рукописных требников XVI в., эта молитва писалась на хартии и полагалась умершему в руки; старопечатные требники назначают эту молитву только для прочтения над гробом умершего. Признавая, вместе с проф. Голубинским, тот факт, что родоначальником *обычая* снабжать умершего особой разрешительной грамотой является у нас преп. Феодосий Печерский, мы, вместе с тем, затрудняемся упоминать в Печерском Патерике и излагаемую в других русских требниках разрешительную молитву: «Во имя Отца и Сына и Св. Духа...»

приписать авторству Преподобного, так как ту же молитву мы встречаем в древних рукописных сербских требниках⁷⁰⁰.

Кроме отмеченной одной разрешительной молитвы, в некоторых рукописных требниках находим еще несколько таковых же молитв с надписанием над ними имен их составителей. Таковы: а) *«Молитва разрешите умершего всякого христианина. Творение Господина Киприана Митрополита, а писана в Лутце, над гробом княж Димитриевым: «Владыко Боже, Отче Вседержителю, сотворивый человека по образу Своему и по подобию»*⁷⁰¹. Принадлежность этой молитвы митрополиту Киприану у литургистов сомнения не вызывает⁷⁰²; б) *«Молитва Ионы митрополита Киевского и всея Руси» – «Во имя святыя и живоначальные Троицы, Отца и Сына и Св. Духа, се аз, смиренный Иона... моляся Тебе, Христу Моему в Троице, прощаю и разрешаю именем Твоим сего Твоего раба, – подражая божественных Твоих уст слову, к святым Твоим ученикам и апостолам глаголющему: аще согрешают пред вами человецы... на небесех, по Божиим же Твоим, Владыко, и неизреченным судьбам сподобивый и мене в превеликий той сан, человекая согрешения прощати, и аз, смиренный, имярек, митрополит, именем Твоим, Владыко Христе, прощаю и разрешаю. И простил есть сего Твоего раба, имярек, от всех, содеянных им согрешениях, елика бо той Тебе согреши волею и неволею, словом, и делом, и помышлением. Понеже бо, Владыко Христе, всех царю пришел еси грешных спасти и безответных, и только Ты один еси без греха, а человека несть, иже жив был к тебе, не согрешить, но молю Твое, Владыко, человеколюбие, яко в приидущий великий день страшного и неизмолимого Твоего суда десятыя части того, о нем же молю Твое милосердие, раба Твоего, имярек, не отлучи, и небесного Твоего царствия наследие ему даруй со всеми, иже от века благоугодившими Ти»*⁷⁰³. В одном рукописном требнике XVI в. встречается еще одна разрешительная молитва и с таким надписанием: в) *«Молитва, внегда преидет человек от здешних, и прочитает сию духовный его отец, страха ради воздушных мытарств»*.

Самая молитва начинается такими словами: *«Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, да простит ти чадо мое духовное, имярек, елика исповеда пред моею худостью»*⁷⁰⁴. Эта же молитва, и с таким точно надписанием, встречается очень часто в греческих евхологиях⁷⁰⁵.

Не чужды некоторым нашим рукописным требникам и такие молитвы, или грамоты, которые в греческой церкви выдавались епископами для лиц, умерших под церковным запрещением и не разрешенных при жизни от церковной епитимии. Такова *«молитва над мертвыми, отлученными от неких, егда в жизни беху, и сию прочитает архиерей. Владыко многомилостиве, Господи, Боже Отец наших, иже на верховном Твоих ученик, на апостоле Петре, Свою создавый церковь»*⁷⁰⁶. Несмотря на то, что эта молитва, как будто, несколько отличается латинским характером, она существовала, и даже была довольно распространенной в греческой церкви⁷⁰⁷. Подобную же архиерейскую молитву, или грамоту, находим в рукописном требнике Владимирского Александро-Невского братства № 88. Здесь эта молитва, или грамота, имеет такое пояснительное надписание: *«Сия грамота надгробная, святительская, ею же возможно и по смерти разрешити умершего в запрещении служившего. Сам святитель, или посланный от него, над гробом прочетши сию грамоту, разрешит умершего и простит»*. Следует формула разрешения: *«Аз, смиреннейший архиепископ, имярек, и коего будет града имярек, по данной ми власти от Бога еже вязати и решити, и от великия противныя тягости положенныя, прощаю и разрешаю раба Божия, имярек, надгробною своею молитвою, иже сице есть: Владыко Господи, Иисусе Христе, Единородный Сыне и Слово Отчее, иже связая согрешения наша и самовольныя страсти растерзая, Ты убо, Господи Боже наш, иже Своим апостолом повелевая и глаголя...»*⁷⁰⁸ и т. д., упоминается заповедь, данная апостолам прощать грехи до семидесяти крат седмицею, а также слова Спасителя к апостолу Петру о власти вязать и решить, устанавливается связь и преемство епископской власти с апостольской, и на основании этого, повторяется разрешение умершего, которое и

заканчивается потом молением о его вечном упокоении, каковое моление, как будто, представляет незначительный перифраз известной заупокойной молитвы: «Боже духов...». В заключение молитвы упоминаются «о сем представльшемся рабе предложенныя семена»⁷⁰⁹. Такой молитвы более не встречали мы в славянских требниках, не находили ее и в древнегреческих евхологиях, а потому, происхождение ее пока остается невыясненным.

В старопечатных московских требниках, в чине мирского погребения, мы видим две различные молитвы. В руки умершего полагалась молитва, начинающаяся словами: «Бог милосердый и многомилостивый, иже нас ради вочеловечивыйся и всего мира грехи носяй»⁷¹⁰. Эта молитва заимствована из сербской церкви⁷¹¹. Молитва же, упоминаемая в Печерском Патерике – «Во имя Отца и Сына и Св. Духа..., молитвами Пресвятая Богородица и 318 св. Отец...», по старопечатным требникам, читалась уже после погребения, «над гробом» (могилой?) умершего⁷¹².

В южнорусских требниках XVI и, гл. обр., первой половины XVII в., чин погребения мирских человек, в общих чертах, имеет следующий вид.

Самое отпевание в названных памятниках предваряется изложением порядка краткой литии, совершавшейся перед выносом покойника из дома в церковь и указаниями относительно самого выноса. Как и теперь, означенная лития состояла из пения, по обычном начале, тропарей: «Со духи праведных», малой заупокойной ектении, возгласения вечной памяти и отпуста. Тело покойника несли к церкви с пением трисвятого⁷¹³. Одр с останками указано полагать в притворе церковном.

Отпевание имело такой состав. – По возгласе «Благословен Бог наш», читался псалом 90-й, произносилась великая заупокойная ектения, пелось «алилуиа» с тропарем «Иже глубинами мудрости» и с богородичным этого тропаря. Далее следовала 17 кафизма, разделявшаяся на две статьи, с припевами: к первой статье – «Благословен еси Господи, научи мя...», ко второй – «Спасе, спаси раба твоего».

За тропарями, по непорочных, по некоторым требникам, согласно с древнерусской практикой и с севернорусскими, дониконовскими требниками, следовали непосредственно самогласные стихиры Иоанна Дамаскина⁷¹⁴; другая часть требников, согласно с греческими печатными евхологиями, вводит уже в состав чина погребения мирских человек канон шестого гласа, тот же, который указан на этот случай и в современном требнике⁷¹⁵.

На «Блаженных», в большинстве требников, указаны стихиры московских старопечатных требников: *«Первее Адам вкуси от древа»*, и пр.⁷¹⁶

Прокимен, апостол и Евангелие положены те же, какие видим и в современном нам чине мирского погребения.

По прочтении Евангелия, большая часть требников, согласно с севернорусской практикой, указывает читать разрешальную молитву: *«Во имя Отца и Сына и Св. Духа, и Пречистая Владычицы наша Богородицы..., и святых отец триста осмнадцать, иже в Никеи...»*⁷¹⁷. Но один из требников (Львовский, 1615 г.) в чине мирского погребения не только не помещает никакой разрешительной молитвы, но относится критически даже к самому обычаю читать подобные молитвы над умершими. Здесь, после Евангелия напечатано *«напоминание священником»*, в каковом напоминании и объясняется, почему в данном месте Чина составители требника не положили разрешальной (sic) молитвы. К этому составители требника 1640 г. побуждались многими причинами: 1) разрешительная молитва *«некчемне есть вымышленная, в которой жадного нема сенсу»*; 2) такой молитвы нет ни «в греческом», ни «в старосвецком рукописном русском требнику»; 3) разрешит. молитва и не нужна для умершего, ибо по *«споведи... живой покаяющийся человек, а не по смерти разрешен быти мает»*; 4) *«з Киева зайшол скрипт, то есть книга отписаная на фалшивые уданя и потвари, нанесены на црковь Греко-Рускую Шпаргал брыдский, от Кассиана Саковича некогого выданный, в которой книге киевской на листе лїѣ и лїз положены суть тыи слова: в Грецком требнику тоей молитвы разрешальной, которую ты вспоминаешь, в жадном немашь,*

также и в некоторых словенских и любо то правда же вечого там по ней и проч. А далеей пастыре еднок теразнейший и без твоего дурню напominаня, в требнику новоскорыгованом, з грецкимся требником зглажаючи, того разрешения неположили. Але место того разрешения ублагательную молитву и проч. Щось твоей молитвы оублагательной тычет, тая есть, а при ней и другая на листе того требника слїи (238). То чительнику сщєнный в ведомость взявши, такся справуй, як ти ся тут и на инших месцах подала наука.

Иначеи зачинити и противно того нерозсудне шемрати жадною мерою не важся, под клятвою стх Богоносных отц и православных архиепископ и всех епископов Российской церкви пастырей»⁷¹⁸.

После чтения разрешительной молитвы, происходило «целование» умершего, при пении стихир «на целование». После этих стихир, читался символ веры, трисвятое, Отче наш..., пелись тропари: «Со духи праведных» и пр., произносилась заупокійная ектєния «Помилуй нас Боже» и после отпуста, провозглашалась вечная память «Ко гробу», т.е., к могиле тело умершего относилось с пением «Святый Боже». Перед засыпанием могилы землею, иерей предавал тело земле (т.е., посыпал на гроб крестообразно землю) с произнесением следующей формулы: «Вся от земля в землю посылаєши Господи, душу же юже приял еси, со святыми упокой». Следовали известные уже нам 12 метаний за душу умершего⁷¹⁹.

В евхологионе м. Петра Могилы изложению «Последования во исход души» и чину погребения предпосылается «Указ о чинном погребении тел правоверных христиан», в каковом указе даются практические советы о времени и месте погребения, о порядке следования погребальной процессии, о целовании умерших, о возливаніи на тело усопшего елея и пр.⁷²⁰ Далее следует особый «указ о еже кого недостойт церковного христианского погребения сподобити», и в заключение этого отдела приводится 26 правило киевского собора 1640 г. о погребальной процессии, в каковом правиле говорится, чтобы священники, при проходах усопших, шли перед гробом, а не за гробом⁷²¹.

В требнике Могилы изложен и чин панихиды о умершем, совершаемой «по исходе души»⁷²². Он состоит из обычного начала, тропарей «Со духи праведных», заупокойного канона 8-го гласа, двух тропарей после канона, молитвы: «Помяни Господи, яко благ» и отпуста.

Самый чин погребения в изложении могилинского требника⁷²³ почти ничем не отличается от, сейчас описанного, того же чина по другим южнорусским памятникам первой половины XVII в. Только, по могилинскому чину, после евангелия, положено читать велегласно одну лишь молитву – «Боже духов», а в конце отпевания, по отпусте, положена упоминавшаяся уже разрешительная молитва: «Милосердый и многомилостивый Г. І. Хр. Б. н., нас дея вочеловечивыйся и всего мира грехи носай...». После этой молитвы следует возливание елея на мощи усопшего с особой, свойственной только могилинскому требнику, формулой: *«Господь и Бог наш Иисус Христос, укрепивый тя в вере и подвизах христианского жития, той ныне милостивно сия да примет и елеом щедрот Своих да простит вся немощию человеческою согрешенная, и мзду прияти да сподобит тя с святыми своими, поющими Ему алилуиа, алилуиа, алилуиа»*. На кладбище показано нести усопшего с пением «Святой Боже», при посыпании землей гроба – произносить стих: «Господня земля...», при высыпании на гроб пепла из кадила, указано произносить стих: «Земля, прах и пепел еси, о человеце, и в землю, паки по повелению Божию возвращаешься: но вечная ти память, брате». При «закрытии гроба», т. е., при засыпании могилы, клир должен петь стихирю: «Земле зинувши...»⁷²⁴.

б) Чин погребения иноков

В рукописных и старопечатных требниках рассматриваемого времени, помимо самого чинопоследования иноческого погребения, встречается отдельная молитва «над скончавшимся иноком», или «на скончание инока» – «Господи Боже наш, иже премудростию Своею основавый землю, и от земли создавый человека»⁷²⁵. Такая же молитва и, также, отдельно от самого чина иноческого погребения, встречается и в греческих евхологиях⁷²⁶.

Между чином иноческого погребения и последованием погребения мирских человек в рассматриваемое время было гораздо более сходства, чем какое существует между теми же чинами в современном требнике. Главной отличительной особенностью монашеского погребения, в сравнении с погребением мирских человек, по современному требнику, служит отсутствие в первом канона и замена его утренними воскресными антифонами всех восьми гласов, с присоединением к каждому антифону четырех покойных стихир «творения Феофана». Эта особенность свойственна чину иноческого погребения и в старых русских рукописных и печатных требниках, но тогда эта особенность не могла служить таким видным отличием чина иноческого погребения от погребения мирского, ибо, как мы уже видели, в то время и чин мирского погребения также не имел в своем составе канона, который заменялся тоже стихирами самогласными, в числе коих были и Феофановские стихиры, хотя и без антифонов. В настоящее время, чин иноческого погребения в самой заключительной своей части имеет некоторые тропари, которых нет в чине мирского погребения: «Земле зинувши», «Яко же рекл еси, Господи, Марфе» и «духовная моя братия». В рассматриваемое время, эти тропари были одинаково присущи, как иноческому, так и мирскому погребению. Поэтому, при изложении особенностей чина иноческого погребения, мы очень часто будем ссылаться на описанный уже древнерусский чин мирского погребения, отмечая более подробно только те

особенности, которые свойственны иноческому погребению исключительно.

Как и теперь, в рассматриваемое время, тело умершего инок не омывалось, а только отиралось губкою, намоченной в теплой воде: «и обрысует мертва теплою водою с вогарем»⁷²⁷. При одевании умершего инок, предписывалось всячески избегать того, чтобы видеть «наготу его». Поэтому, одежды умершего инок переменялись с такими предосторожностями: *«снемлют с него скверनावя ризы на ноги и чистыя возлагают со главы»*⁷²⁸, т. е. обнаженные части тела сейчас же старались закрыть новыми одеждами. На умершего инок надевали все, присвоенные его сану, одежды, а в заключение, как и теперь, «свивали» мантией. Делали это таким образом: расprostирали по полу мантию умершего, полагали его на нее, после чего, *«обрезав края мантии и взявше концы, свивали о нем, потом окройми обоюду увивали, якоже сотворити три кресты от персей до ногу»*⁷²⁹. Завернутый описанным образом в мантию, умерший инок походил на спеленатого младенца. Большинство рукописных требников, согласно с ответами митрополита Киприана, не полагают никакого различия в одевании инок «простеца» от инок, имевшего священный сан: *«попа чернца управляли якоже всякого чернца»*⁷³⁰. Но некоторые из рукописных требников XVII в. и старопечатные требники этого времени указывают возлагать на умершего священноинок, сверх иноческих одежд, еще и священническое облачение. По одним памятникам, умершего иеромонаха, кроме иноческих одежд, облачали в «чистительский патрахель»⁷³¹. Другие памятники XVII в., в данном случае, упоминают еще и о фелони: *«аще ли священноинок (умерший), то возложити нань, верх мантии священнический патрахель. И возлагают верху фелонь, простерше наполому, на одре положат. Во время же погребения, влагают главу его внутрь устия фелоня и иглоу сошиют, и у ногу соберут подолок фелоня, и свяжут вервию полыстома»*⁷³². Умершего иеродиакона погребали без стихаря, как великого схимника⁷³³. Все эти указания о приготовлении тела умершего инок к погребению,

за исключением добавления об облачении священноинока, заимствованы из греческих⁷³⁴ и сербских требников⁷³⁵.

Памятники рассматриваемого времени в чине иноческого погребения все дают указание о «выносе», изложение порядка которого предшествует изложению самого чина отпевания. После краткой литии в келии умершего инока, тело его относили «в гробницу» (ἐν τῇ κοιμητηρίῳ), причем, по пути, одр с останками почившего, согласно с греческой⁷³⁶ практикой, дважды полагали на землю, кадя при этом вокруг одра. По принесении и поставлении одра с телом почившего, «в гробнице», пели тропари: «Помяни, Господи, яко благ», после чего произносилась сугубая ектения, читалась молитва: «Боже духов» и отпуст. Когда же наступало время самого погребения, параклисиарх, ударами в «железное», или в «клепало», оповещал братию, которая сходилась в гробницу, где стояли мощи почившего. Сошедшись в гробницу, иноки покрывали мощи «понявою гробною» сверх которой полагалась икона Спасителя и Богоматери⁷³⁷, и несли их в церковь, или, собственно, в паперть церковную, как определеннее выражаются некоторые требники⁷³⁸. В паперти, одр с останками поставлялся «противу великих врат церковных»⁷³⁹. Так описывается обряд двукратного «выноса» тела почившего инока сначала из келии в «гробницу» (т. е. усыпальницу), а потом из гробницы – в церковь, во всех рассматриваемых требниках⁷⁴⁰, и в этом отношении они воспроизводят то, что сказано об этом моменте чина иноческого погребения в греческих евхологиях⁷⁴¹, равно как и в сербских⁷⁴².

Иноческий потребник 1639 г. описывает обряд выноса с особенными подробностями: *«и как будет время над ним (скончавшимся иноком) пети, взем благословение от настоятеля параклисиарх ударяет в клепало, и соберутся братия вся в церковь, и игумен, и священницы, и диаконы, и облачатся в ризы, и пойдут в усыпальницу. И пришед игумен, сотворит начало: Благословен Бог наш, таже трисвятое, по Отче наш, тропари: Со духи праведных. Таже ектения и возглас. И понесут его братия на главах, и крылошаня идут наперед умершего, поюще Святыи Боже. Таже с образом. А*

игумен, и священницы, и братия идут созиди умершего. И поставляют одр со преставльшимся 3-жды на земли, до церкви идучи. И на всяком поставлении, диакон глаголет ектению «Помилуй нас Боже» и кадит окрест одра, и по ектении, возглас, а отпуста несть. Таже вносят его в церковь, и поставляют противу великих врат церковных»⁷⁴³. В том же иноческом потребнике 1639 г., есть замечание, что священноинока, для отпевания, нужно вносить в самую церковь⁷⁴⁴.

Самое отпевание почившего инокa в XVI и первой половине XVII в., как мы уже заметили, мало чем отличалось от чина мирского погребения того же времени. В самом начале отпевания, вместо обычного в чинах погребения псалма 90, некоторые требники указывают читать 50 псал.⁷⁴⁵, после которого, по иным памятникам, следовала великая заупокойная ектения, алилуиа и тропарь: «Глубиною мудрости...», с богородичным его⁷⁴⁶, а по другим – непосредственно 17-я кафизма⁷⁴⁷. Семнадцатая кафизма разделялась на две статьи; первая пелась с припевом: «Помяни, Господи, душу раба Твоего», вторая – с припевом: «Упокой, Господи, душу раба Твоего». Иноческий потребник 1639 г. говорит еще о каждении на каждой статье алтаря и всей церкви⁷⁴⁸. После тропарей на «Благословен еси Господи», следовали антифоны всех восьми гласов со стихирами самогласными. К первому антифону каждого гласа (каждый антифон, как известно, состоит из трех стихов) присоединялось несколько самогласных стихир на тот же глас. Стихиры эти были те же, что и в обширных редакциях Чина мирского погребения (см. их выше). Стихиры на блаженных положены те же, что и теперь в чине иноческого погребения, только, несколько, в ином порядке. Апостол и Евангелие были те же, что и в современном требнике. Стихиры на целование пелись в таком же порядке и в таком же количестве, как и в описанном Чине мирского погребения. О целовании умершего, в иноческом потребнике 1639 г., находим такое замечание: «целуют брата преставльшогося во уста, покров наложив»⁷⁴⁹. Обряд выноса тела усопшего инокa совершался при пении тех же стихир и тропарей, что и в описанном выше

древнерусском чине мирского погребения. Во время этого шествия, тело усопшего опять поставлялось дважды на землю, при пении тропарей: «Покой Спасе наш» и «Помяни, Господи, яко благ». С той же молитвой, как и в древнерусском чине мирского погребения, и с теми же возглашениями, возливалось на останки усопшего освященное масло. При опускании останков в могилу, пели те же тропари, что и теперь поются в этот момент при погребении монахов: *«Земле зинувши», «Якоже рекл еси, Господи, Марфе», «Духовная мои братия и спостницы»*. Краткой обычной литией чин заканчивался. По отпущу, священник читал положенные разрешительные молитвы, в числе коих замечаем одну новую, сравнительно с чином мирского погребения, а именно: молитву «отрешению» – «Отреши, Господи, душу раба Своего, имярек, от всех злых прегрешений его»⁷⁵⁰. Возвратясь с места погребения в церковь, все должны были положить за умершего по 15-ти поклонов, с той же молитвой, какая указана выше, в чине мирского погребения.

Все, отмеченные в чине иноческого погребения, особенности оправдываются памятниками церкви греческой⁷⁵¹ и сербской⁷⁵². Если в греческих евхологиях мы не находим указания о чтении по отпущу разрешительных молитв, то такие указания и некоторые молитвы мы находим в сербских требниках⁷⁵³.

В южнорусских требниках⁷⁵⁴ чин иноческого погребения почти одинаков с современным, таким же, чином, так что тех указаний, относительно выноса умершего инока сначала в усыпальницу, а потом в церковь с двукратным или троекратным поставлением гроба на землю, с какими встречались мы по требникам севернорусским, здесь уже не имеется. А, как известно, современный Чин иноческого погребения, печатаемый в наших требниках с 1658 г., принят всецело из греческих печатных венецианских евхологионов первой половины XVII в.⁷⁵⁵ Видимо, южнорусские печатные требники, в отношении к рассматриваемому чину, были согласованы с греческими печатными евхологионами ранее, чем сделал это в своем требнике (1608 г.) патриарх Никоп. Только разрешительная

молитва в чине иноческого погребения и в южнорусских требниках оставлена та же, что мы видели и в северорусских требниках, т. е. *«Бог многомилостивый и милосердый, всему миру грехи нося...»*

в) Чин погребения священников

Современный чин священнического погребения вошел в нашу богослужебную практику только со времени патриарха Никона (впервые был напечатан в требнике, изданном в 1658 г., л. 402–476), а до этого времени у нас на Руси отпевали умерших иереев особым, довольно необычным, по своему составу, чином. Вопрос об этом древнерусском чине иерейского погребения был предметом научных исследований проф. Красносельцева, который в одном из своих ученых трудов⁷⁵⁶ старался, насколько позволяло тогда состояние литургической науки, выяснить происхождение этого оригинального чинопоследования, описал этот чин и привел славянорусский текст его по двум редакциям. Считая излишним, поэтому, входить в подробное описание древнего чина иерейского погребения, мы решили обратить главное свое внимание на уяснение вопроса о происхождении этого чина, надеясь кое-что добавить к сказанному профессором Красносельцевым и сообщать те особенности в рассматриваемом чине, которые мы заметили, с одной стороны, в рукописях, не бывших на рассмотрении у почтенного исследователя, а с другой, – в старопечатных потребниках⁷⁵⁷.

Рассматриваемый чин священнического погребения – явление в богослужебной практике сравнительно не раннее: по свидетельству Красносельцева, до половины, или даже до конца XV в., ни греческие евхологии, ни наши русские требники не знали особого чина для погребения священников⁷⁵⁸. Только с половины или конца XV в. в церковной богослужебной практике, сначала только греческой, впервые, по мнению профессора, стали появляться особые чины иерейского погребения. Известные теперь, по описанию проф. А. А. Дмитриевского, рукописные литургические памятники православного востока, подтверждают исторические справки Красносельцева: до XV века в этих памятниках мы, действительно, не видим особого последования на погребение священников; с XV века (нужно только заметить, с самого начала этого века⁷⁵⁹) мы начинаем

встречаться по греческим евхологиям с особыми чинами, для погребения иереев. В памятниках более раннего времени, имеются только отдельные молитвы «над скончавшимся иереем»⁷⁶⁰.

Подобное же явление наблюдается и в памятниках церкви русской: до XV века наши рукописные памятники ограничиваются только одними молитвами «над преставившимся попом»⁷⁶¹; с конца же XV века, в наших русских требниках появляется уже особый «чин, егда поп преставится», хотя, в то же время, остаются в ряду отдельных молитв на разные случаи и молитвы над преставившимся попом⁷⁶².

При своем появлении в греческой богослужебной практике, чины, предназначенные для священнического погребения, мало чем отличаются от современных им Чин^{ов} погребения мирян. Самое раннее из известных нам по описаниям последование иерейского погребения⁷⁶³ не имеет в своем составе даже особого указания о приготовлении умершего пресвитера к погребению, о его облачении в священные одежды и проч. Положенное здесь пение антифонов нельзя отнести к особенностям отпевания иереев, так как в то время эта особенность была свойственна (хотя редко) чинам погребения мирских человек⁷⁶⁴; только содержание некоторых стихов на блаженных и некоторых стихир на целовании, приновр^{ов}лено к случаю. Следя, далее, за греческой богослужебной письменностью XV в., мы находим здесь уже специальные чины для погребения священников, во многом отличные от, современных им, чин^{ов} мирского погребения. Таков Чин погребения, общий для всех иерархических лиц: епископов, пресвитеров, диаконов и даже простых монахов (для которых, впрочем, положены в этом чине особые молитвы⁷⁶⁵). Поскольку это чин^опоследование может уяснить нам вопрос о происхождении нашего древнерусского чина погребения священников, перечислим вкратце его составные части, отмечая курсивом те молитвословия, которые вошли и в наш древнерусский Чин иерейского погребения. Начинается это

греческое последование указанием, как должно готовить к погребению лицо священного сана.

Три иереятирали тело умершего собрата губками, смоченными вином или теплою водою, а потом одевали его в обычные и священные (сообразно сану) одежды. В день, предназначенный для погребения, священники, собравшись сначала в церкви и облачившись здесь в священные одежды, шли отсюда с предносным крестом и иконами, при пении стихир кресту (Воздвиженских) в дом, где лежал умерший. Здесь совершали краткую заупокойную литию, в заключение которой прочитывалась молитва над скончавшимся иереем: «Владыко Господи Боже наш»⁷⁶⁶. Положив, или, собственно, посадив умершего на седалище (ἐν θρόνῳ), несли его к церкви и трижды обходили вокруг нее с пением тропарей: «Церков вопиет и зовет, взыскупя иерея», "Святити мученицы», «Слава Тебе, Христе Боже». Когда после троекратного обхождения храма процессия остановилась перед запертыми вратами его, предстоятель возглашал: «Отверзите ми врата праведныя и, вшед, исповемся Господеви...». Привратник (προσφωρίος) открывал врата храма, и похоронная процессия вступала в него с пением тропаря: «Радуйся церкви Божия, радуйся святыи жертвениче, радуйся святая трапеза..» Одр с мощами поставляли посреди храма и предстоятель начал последование, весьма близко подходящее по своей структуре к чину утренн. После обычного начала и чтения предначинательных молитв, следовал возглас утрени: «Слава святей и единосущней», после чего начиналось чтение шестопсалмия⁷⁶⁷. Следующие составные части погребения располагаются, применительно к порядку утреннего богослужения великого пятка. Между различными песнопениями и молитвословиями, на протяжении всего чина, полагалось 16 апостольских и Евангельских

чтений. После каждого Евангелия следовала заупокойная ектения, а потом молитва. Первое чтение из апостола и Евангелия начиналось после тропарей по великой ектении, второе – после первой славы 17-й кафизмы, третье – по второй славе, четвертое – после следовавших непосредственно за

третьей славой кафизмы седальнов и тропарей на «Благословен еси Господи». Вместо канона пели антифоны всех 8-ми гласов со стихирами Иоанна Дамаскина и Феофана. За каждым антифоном опять следовало чтение апостола и Евангелия. По прочтении 12 Евангелия, пение антифонов заканчивалось и продолжалось пение одних только заупокойных стихир упомянутых песнописцев, а после 13 Евангелия, исполнялись икосы Романа Сладкопевца с припевом «Аллилуиа». Икосы сменялись блаженнами, после которых читались 14-е апостол и Евангелие. Этим заканчивалась одна часть отпевания. Совершалась потом литургия. По заамвонной молитве, происходило целование умершего, при пении обычных, на этот случай, стихир: «Приидите, последнее целование дадим, братие, умершему», и пр. По целовании, в 15 раз читались апостол и Евангелие, после сего – умершего, при пении «Святой Боже» несли к месту погребения. При закрытии гроба и засыпании могилы землею, пели ирмосы Великого канона и особые тропари с припевами из 50 псалма. В последний (16-й) раз читались апостол и евангелие, уже после закрытия гроба, (могилы), и следовала последняя (16-я) заключительная молитва. Чин заканчивался отпуском, провозглашением вечной памяти и поклонами за умершего.

Значительная часть особенностей нашего древнерусского чина священнического погребения, имеет для себя основание в рассмотренном *ἐξοδιαστικόν*'е. В последнем, указания о приготовлении умершего иерея к погребению, во многом сходны с древнерусской практикой в том же *ἐξοδιαστικόν*'е; здесь мы встречаемся впервые с *многократным* чтением апостола и Евангелия, с такою особенностью, которая была свойственна и нашему, древнерусскому чину иерейского погребения. Правда, в *ἐξοδιαστικόν*'е – апостольских и Евангельских чтений вдвое больше, чем в древнерусском чине, да и Евангельские зачала указываются не те, но сходство – в самой идее: отличить чин погребения священников от обычного погребения мирских человек многократным чтением апостола и Евангелия. Таким образом, тот чин, который совершался при погребении иереев у нас на Руси в XVI и первой половине XVII вв., начал постепенно

зарождаться на востоке, здесь же он прошел еще несколько стадий своего развития, прежде чем перешел в русскую богослужебную практику. Отметим здесь и эти стадии развития греческого чина священнического погребения.

Гораздо ближе подходит к нашему древнерусскому чину священнического погребения другая редакция древнегреческого чина того же погребения, встречающаяся в евхологиях XVI в. Греческий чин погребения священников по этой редакции описан у проф. Красносельцева на основании рукописного евхология Афоно-Пантелеймоновской библиотеки № 305, XVI в.⁷⁶⁸ Со своей стороны, мы можем заявить, что такой же редакции чин иерейского погребения находится в рукописи святогробской библиотеки № 615⁷⁶⁹. Чинопоследование этой редакции состоит уже из 8 составных частей, и в этом отношении еще ближе подходит к нашему древнерусскому чину. Указ о приготовлении умершего иерея к погребению здесь тот же, что и в ранее описанном ἐξοδιαστικόν'е, с прибавлением только некоторой подробности, свойственной и нашему славянскому чину – это изображение крестов на покрывале, которое возлагалось на умершего. По греческому списку, на голове и груди, по нашим славянским требникам – на «завесе», покрывавшей умершего, «воображали» кресты таким образом: «на главе три кресты и на персех один». Прежде самого отпевания, по греческим евхологиям, над умершим священником нужно было совершить вечерню (если время было за полдень или позже) или утреню (если была полночь или ближе к утру). Об утрени выражено так: ψάλλονταί τὰ ἑώθινα, το ψαλτηρίον δλον καί τόν ἁμωμον⁷⁷⁰.

Самый чин отпевания, как в евхологии, бывшем в распоряжении у Красносельцева, так в упомянутой святогробской рукописи, выделен в особую рубрику под заглавием: τάξις, γενομένη ἐπὶ ταφῆς πρεσβυτέρου. Это отпевание, по обычных предначинательных молитвах, открывалось пением антифонов 1 гласа. Как будто, такая редакция чина священнического погребения – сокращение обширной редакции того же чина, какую представляет из себя описанный нами ἐξοδιαστικόν. Как там вначале идет полное

изложение утрени: шестопсалмие, великая ектения, тропари, кафизмы, а затем поются антифоны 8 гласов, в соединении с самогласными покойными стихирами, так здесь – сначала дается сокращенно общее указание: «и поют утреню, и всю псалтирь, и непорочны», а потом следует изложение самого отпевания, начинающегося пением антифонов всех восьми гласов со стихирами. Самое отпевание, содержащееся в упомянутых двух греческих евхологиях, довольно близко, по своему составу, подходит к древнерусскому чину иерейского отпевания. Как мы уже сказали, греческий чин отпевания этой редакции состоит из *восьми* частей. Чтобы ознакомиться с характером и составом каждой части, достаточно указать и рассмотреть первую часть, так как все части, со своего составу, тождественны между собою.

Начинается первая часть, если не считать общего для всего чина начала, состоящего из обычных предначинательных молитв, пением антифонов первого гласа. За антифонами пелись стихиры покойны Иоанна Дамаскина: «Кая житейская сладость» и др., потом самогласен: «Великий архиерей и праведный Судия». Все это так, как и в первой части русского чина, изданного Красносельцевым⁷⁷¹. За молитвою следовали Трисвятое, прокимен, апостол и Евангелие⁷⁷². Следующая, вторая, часть начиналась пением антифонов второго гласа, за которым продолжалось пение самогласных покойных стихир Дамаскина, и т. д. После 8-го Евангелия полагалось прощанье с умершим, при пении обычных, на этот случай, стихир: «Приидите, последнее целование...» Останки умершего несли к месту погребения, где читалось последнее (9-е) Евангелие о воскрешении Лазаря. Пением блаженн со стихами, ектенией и обычным отпустом погребение заканчивалось. И наш, древнерусский, чин погребения иереев распадается на 8 частей; в каждой части была особая молитва. Молитвы, хотя и не в том же порядке, были те же, что и в рассмотренном греческом последовании.

Указанный по двум последним греческим рукописям чин священнического погребения очень близко подходит к нашему древнерусскому чину, хотя еще не может считаться буквальным

оригиналом этого чина. Очевидно, греческий чин священнического погребения, прежде чем перейти в русскую богослужебную практику, претерпел еще одну стадию в своем развитии. Такой переходной стадией мы склонны считать южнославянскую редакцию рассматриваемого чина.

У нас под руками было три списка чина священнического погребения южнославянской редакции: один из требника Севастьяновского Собрания (Румянцевского музея), другой – из рукописного требника Афоно-Зографской библиотеки № 334 (331)⁷⁷³, и третий – из южнославянских требников Императорской Публ. Библ. Q I. № 1123. Чин священнического погребения, заключающийся во всех трех поименованных южнославянских требниках, за весьма немногими исключениями, тот же самый, какой встречается в древнерусских богослужебных памятниках. Некоторая разница наблюдается между южнославянскими и русскими требниками только в самом начале чинопоследования. По южнославянским евхологиям, тело умершего священника, согласно с греческим обычаем, полагали на «престол», т. е. на седалище (ἐν θρονίῳ). В самом начале

последования пели канон Андрея Критского и стихиры на «Господи воззвах» всех восьми гласов⁷⁷⁴. Вместо этого начала, в наших русских требниках указывается другое: по окончании литургии, над представльшимся священником пели «*мирский проводник весь*», т. е. чин мирского погребения, до стихир на целование включительно, потом следовал «канон Лазарев» (первый канон из службы Лазаревой субботы), а после канона – воскресные хвалитные стихиры 8-го гласа. После воскресных стихир, на «Господи воззвах», 8-го гласа, по южнославянским евхологиям, а по нашим – после упомянутых «*хвалитных стихир*» пели «*Благословен еси, Господи*» с тропарями «Святых лик» и проч. В дальнейшем изложении чина и южнославянские, и наши требники⁷⁷⁵ сходятся. Можем отметить только некоторую разницу между теми и другими в распределении апостольских и евангельских чтений, и некоторых тропарей. Так как чин распадается на 8 частей, то в каждой из этих частей мы и постараемся указать те различия, какие существуют между

русскими требниками и южнославянскими. *Первая* часть, по нашим русским требникам, буквально сходна с тою же частью в южнославянских евхологиях. *Во второй* части, в южнославянских требниках, апостол – из послания Коринфянам, зач. 162 (*Братие, не всяка плоть, та же плоть*), а в русских – из послания к Тимофею зач. 282 (*Чадю Тимофее, молю убо прежде всех творити молитвы*). В *третьей* части, по Севастьяновскому южнославянскому требнику, положен прокимен: *«Душа его в благих водворится»*, а по нашим русским: *«В мире вкупе усну и почию»*; апостол в этой же части, – по Севастьяновскому требнику, из послания Коринфянам, зач. 125, *«Слово крестное»*, а по русским требникам – из послания к Солунянам, зач. 270. Впрочем, особенности наших требников, в данном случае, подтверждаются другим южнославянским Евхологием № 334. В *четвертой* части, по южнославянским требникам, – апостол из послания к Римлянам, зач. 113, а по нашим – из послания Коринфянам, зач. 185. В *шестой* части наблюдается разница в Евангельских чтениях: по южнославянским евхологиям положено Евангелие от Матфея, зач. 66, а по нашим требникам – на этом месте стоит утреннее воскресное Евангелие 11-е. В той же *шестой* части, по нашим рукописным требникам, положен тот же

тропарь, что и в южнославянских евхологиях: *«Свет наш просветися, Христе Боже наш»*, а по старопечатным требникам – на этом месте другой тропарь: *«Порабощен грехи, припадаю Ти, невидимому»*, а первый тропарь, по старопечатным требникам, снесен в следующую часть. В *седьмой* части, по южнославянским требникам, положено Евангелие воскресное, утреннее, 6-е, а по нашим требникам – воскресное 10-е. Начиная с этого места, замечается почему-то некоторая, правда, опять-таки, несущественная, разница между нашими рукописными и старопечатными требниками. Южнославянские евхологии стоят в согласии, иногда, с первыми, иногда – со вторыми. В рукописных требниках, согласно с южнославянскими, в упомянутой седьмой части было два тропаря: *«Свете наш возсиял еси»* и *«Спаси мя, Престоле райский»*, а по старопечатным требникам, в этой части был

только один, упомянутый выше, тропарь: *«Свет наш воссиял»*, после которого сразу следовала молитва *«Нескончаемый Боже, еже в доблех благих повелех жити человеку»*. По югославянским евхологиям, умершему священнику давали в руки хартию, на которой писались первые три стиха из первой главы Евангелия Иоанна. По нашим рукописным требникам, в руки умершему священнику давали тоже хартию, но на ней писалась такая, довольно странная молитва *«Ангели, Архангели – Михаиле, Гаврииле, Урииле, Рафаиле, Рагуиле, Варфоиле, Парфоноиле (вариант – Пафроне), Сарсаиле, Сатанаиле, Ехыот (вар. Ехивт), и вся силы небесныя, помозите рабу Божию, иерею, имярек»*⁷⁷⁶. Старопечатные потребники ничего не говорят о вручении священнику какой-либо молитвы. Южнославянский евхологий № 334 отмечает еще такую подробность, не вошедшую в нашу русскую практику: ко гробу умершего священника подводили, случившихся при погребении, его духовных чад, которые должны были *«сотворить в себе»* такую молитву: *«Прости, Господи, духовного отца нашего, имярек»*. Последнее (9) Евангелие от Иоанна о воскресении Лазаря, южнославянские евхологии предписывали читать на гробе умершего: *«потом покрывают дьскою, и станет поп на дьсце на ногу, и речет Евангелие праведного Лазаря»*. В наших требниках такой особенности при чтении последнего Евангелия не указано. Перед закрытием гроба, евхологий № 334 указывает покрывать лицо священника (*«образ»* его) *«антимисом, или ручником комкальником, еже покрывают потир»*. И этой особенности в наших требниках нет. Заканчивается погребение после Лазарева Евангелия, по южнославянским евхологиям⁷⁷⁷, сугубой заупокойной ектенией (начинающейся с прошения *«Рцем вси»*), молитвой: *«Боже духов»* и отпусом. Наши требники, как рукописные, так и старопечатные, чин иерейского погребения заканчивают так: после Евангелия о воскресении Лазаря, – Трисвятое и по *«Отче наш»*, тропарь *«Покой, Спасе наш»*, прощальная молитва: *«Во имя Отца и Сына и Св. Духа»* (та же, что была в чинах мирского и иноческого погребения), и отпуст.

Таким образом, южнославянская редакция чина священнического погребения стоит весьма близко к нашей русской; разница замечается самая незначительная в расстановке и изменении некоторых Евангельских чтений, и немногих тропарей. Вполне вероятно предположение, что на страницы нашего древнерусского требника чин погребения священников перешел с какого-либо южнославянского оригинала. Принадлежит ли переработка греческого чина священнического погребения в тот вид, который встречается в южнославянских евхологиях и перешел потом с некоторыми изменениями в наш древнерусский требник, – принадлежит ли эта переработка перу какого-либо из южнославянских литургистов, или эта переработка была еще произведена в церкви греческой, и южнославянская редакция чина – только копия с, не дошедшего до нас, греческого оригинала, – сказать об этом определенно, за неимением точных и положительных данных, нельзя. По крайней мере, среди наших русских книжных людей первой половины XVII в. существовало мнение, приписывающее южнославянскую редакцию чина на погребение иереев болгарскому попу Еремею. Это мнение вошло даже в напечатанный при патриархе Иоасафе мирской потребник 1639 г. В этом требнике, после изложения чина погребения мирских человек, есть такая интересная прибавка: *«А поповское погребение отставлено, по повелению господина, святейшего Иоасафа, патриарха Московского и всея Руси: потому что то погребение учинено от еретика Еремея, попа Болгарского. А в греческих переводах его нет, такоже и в старых харатейных и в писмянных в старых и малыя Руси, яже в Киевских, нет же. И того ради, положено zde, в сей книге погребати священники мирским погребением и никтоже о сем да соблазняется»*⁷⁷⁸. Подобная же прибавка к чину мирского погребения делается и в следующем по времени издании требника 1647 года⁷⁷⁹. В патриаршество Иоасафа, таким образом, а, отчасти, и при Иосифе, у нас на Руси погребали скончавшихся священников обычным чином мирского погребения⁷⁸⁰. Существовавшего ранее в наших рукописных и старопечатных требниках особого чина для погребения

священников, стали избегать, как еретического. Что еретического найдено было в этом чине при патриархе Иоасафе, сказать трудно. Проф. Красносельцев думает, что поводом к изъятию из употребления означенного чина могла послужить, упоминаемая нами, довольно странная молитва с именами архангелов, которую рукописные потребники предписывали полагать в руку умершему священнику⁷⁸¹. Но дело в том, что эта молитва в печатный наш требник, издававшийся несколько раз до патриарха Иоасафа, не вошла, а потому – вряд ли она могла послужить поводом к изъятию чина из употребления. Мысль о еретическом характере рассмотренного чина, думается, могла, скорее, сложиться под другим влиянием, на что можно видеть намеки в приведенном объяснении потребника 1639 г. Не смутило ли наших книжных справщиков времени патриарха Иоасафа то обстоятельство, что в *«греческих переводах»* и в требниках *«малая Русии, яже в Киевских»*, нет рассмотренного чина священнического провода. Насколько верна была мысль наших книжников об отсутствии греческого чина вообще в *«греческих переводах»* и в *«старых харатейных и писмянных»* требниках, это показали предшествующие наши ссылки на древнегреческие и русские рукописные требники. Но в греческих печатных изданиях требника – рассмотренного чина священнического погребения действительно нет, равно как нет этого чина и в печатных требниках малой России и, в частности, в Киевских. На основании бывших у нас под руками печатных южнорусских требников первой половины XVII в., можно с несомненностью думать, что малая Россия в то время уже не знала особого чина священнического погребения. Правда, в Львовском требнике 1645 г. в самом конце есть *«Последование провода священником мирским»* (л. 335 об., 336 об.). Но это последование не включает в себе *особого чина священнического погребения*. Здесь даются лишь указания о приготвлении тела умершего иерея к погребению, самое же отпевание положено совершать по чину *«иноческого провода»*. Отмечаем, при этом, любопытную подробность, касающуюся приготвления умершего священника к погребению: в гроб с

умершим священником полагали потир и дискос со звездицею, *«или от воска, или от илектра сделанная»*; на верху же гроба, кроме креста и Евангелия, потир церковный с дискосом и звездою. – Петр Могила помещает в своем евхологии 1646 г.⁷⁸² уже другой чин священнического погребения, заимствованный из печатных венецианских евхологиев⁷⁸³. Это тот самый чин, который содержит и наша современная богослужебная практика. Только в евхологии Петра Могилы чин священнического погребения предваряется извлечением из определений Киевского Собора 1640 г. о погребении священников непременно соборне и распределении сорокоуста по ним между всеми церквами той протопопии, в которой служил почивший. Самый чин священнического погребения, по Могилинскому требнику, несколько сокращеннее греческого и современного нашего чина. Так, в нем указан только один антифон 6-го гл.: *«на небо очи мои»* и опущены антифоны 2-го и 3-го гласов; нет также псалмов, положенных теперь после 2-го, 3-го и 4-го Евангелия. Икосов после 6-й песни, у Могилы положено только 12, тогда как теперь их – 24. Впрочем, предубеждения против рассмотренного чина священнического погребения существовали среди наших книжников недолго: в изданном при патриархе Иосифе потребнике 1651 г.⁷⁸⁴ этот чин был опять помещен, и держался в богослужебной практике до патриарха Никона, именно, до 1658 г., когда был заменен другим чином, заимствованным из венецианских печатных греческих книг и существующим до сих пор.

В заключение, сделаем несколько замечаний, относительно погребения в XVI и XVII в. других священнослужителей: диаконов и епископов.

Диаконы в рассматриваемое нами время погребались, по-видимому, по Чину погребения мирских человек. В одном рукописном требнике нам пришлось встретить только указание на приготовление тела почившего диакона к погребению рядом с такими же указаниями относительно священника: *«Аще ли поп белец, омывают его водою и облекут в сорочку и в сукняну свитку, таж стихарь, и патрахиль, и фелонь, а на ноги копытца и калиги. Також и диакон белец: на свитку сукняну*

стихарь»⁷⁸⁵. Затем, как мы уже упоминали, в требниках 1639 и 1647 г., чин мирского погребения надписывается так: «последование погребению священническому и *диаконскому* чину, и мирским человеком». Вот и все данные, относительно погребения диаконов, почерпнутые из рукописных и старопечатных требников рассматриваемого нами времени.

Что касается погребения *архиереев*, то в XVI и XVII вв. оно совершалось по чину погребения иноческого⁷⁸⁶, с добавлением некоторых специальных обрядов, касающихся, собственно, приготовления праха почившего иерарха к отпеванию, процесса перенесения гроба с почившим святителем в церковь и служения литургии перед отпеванием.

Указ святительского погребения издан проф. Красносельцевым⁷⁸⁷, а в Российской Вивлиофике напечатан «Чин погребения Российских патриархов»⁷⁸⁸. Пользуясь этими источниками, мы и представим, в кратких чертах, особенности святительского погребения XVI и XVII в.

Как только умирал святитель, сейчас же начинали его помазывать маслом и «наряжать» в святительские одежды, а на колокольне соборной церкви в это время благовестили в большой колокол. В одном из рукописных требников конца XVI в. указывается такой порядок облачения: «*по отрении губою и по облачении в новую свитку, аще будет (почивший) скимник, возлагают куколь, и плети*⁷⁸⁹, и пояс. *Таж стихарь, и патрахиль, и палицу, и фелонь, и омофор, и в левую руку вложат ему свиток написан ихже ставил в животе своем, попы и диаконы имена их*»⁷⁹⁰. После облачения, над почившим святителем пелась заукойная лития. До погребения, гроб с телом почившего должен был стоять или в ближайшей цриходской церкви, или же в крестовой (архиерейской). О погребении архиерея докладывалось царю, который и назначал «большого» святителя для совершения отпевания. В день отпевания, гроб переносили, при колокольном звоне, из приходской, или крестовой церкви, в собор. В чине погребения патриархов, при этом, замечено, что священнослужители должны идти «*святейшого патриарха за гробом, а не тако якоже иных погребают, ходят пред гробом*»⁷⁹¹. В церкви гроб

поставляется сначала посреди ее, «прямо царских врат». Священники и епископы во время часов творили просфоромисание. На малом входе, священники брали гроб и вносили его через царские врата в алтарь, и поставляли по правую сторону престола. Во время апостола, гроб переносился на горнее место, и поставлялся здесь «ногами к престолу». По прочтении Евангелия, гроб поставлялся на прежнем месте, с правой стороны престола. Как видим по описываемому Чину, почившему иерарху старались придать такое положение, что он, как бы, принимал участие в совершении литургии. То же наблюдаем и при дальнейшем служении литургии. Во время херувимской, *«служащий святитель, сотворив прощение⁷⁹² у св. престола, и творит прощение у преставльшагося святителя, яко у живого, и самому дает прощение. Также и прочий служащий, целующе святыи престол, и творят прощение у преставльшагося святителя и у служащаго»*. Так же поступали с умершим святителем, как бы, с живым, и перед пением символа веры, при возгласе «возлюбим друг друга» «и егда приспее время пред исповеданием православныя веры, святитель и прочий

служащий целуют святыи престол и преставльшагося святителя в шапку, глаголюще: Христос посреде нас»⁷⁹³. Перед причащением, все священнослужители испрашивали у почившего прощение⁷⁹⁴.

По заамвонной молитве, гроб с телом почившего архиерея опять износился священниками на середину храма, где и совершалось отпевание по чину «иноческого погребения».

По совершении обряда последнего целования, читалась протодиаконом с амвона прощальная грамота умершего святителя⁷⁹⁵. Дальнейшее изложение святительского погребения, опять, во всем сходно с чином погребения иноков.

В греческой богослужебной письменности нам не приходилось встречать подобных описаний святительского погребения. Вполне возможно, что указанные обряды, наблюдавшиеся у нас при погребении архиереев, были постепенно выработаны практикой русской церкви.

г) Чин младенческого погребения

В «Ответах» Нифонта, епископа Новгородского, на вопрос известного Кирика: *«достойт ли над младом детем пети»*, дается такое решение: *«а вот час, в он же крестившися»*, т.е., хотя бы младенец умер тотчас после крещения, над ним следует петь чин погребения: *«не грехов бо дея, – как разъясняется далее в «ответах», – поем над мертвыми, но яко над святыми, должны бо есмы всякого христианина яко свята мнети, а Бог судит всем»*⁷⁹⁶. Подобное решение относительно погребения младенцев, дает другой русский святитель, митрополит Киприан. В своих ответах игумену Афанасию митрополит Киприан, между прочим, замечает: *«а над младенцем преставльшимся пети»*⁷⁹⁷. Таким образом, от XII и XIV вв. мы имеем свидетельства, с одной стороны, говорящие за то, что у нас на Руси в это время некоторые сомневались, нужно ли над скончавшимся младенцем, в виду его невинности, отправлять погребение, с другой – за то, что церковная власть признавала необходимым совершать чин погребения и над младенцами, и делала соответствующие распоряжения для устранения всяких, на этот счет, сомнений. Но из приведенных кратких замечаний наших иерархов, совершенно не видно, каким же чином нужно было отпевать скончавшихся младенцев. С особым чином для погребения младенцев мы встречаемся только с конца XV в.⁷⁹⁸ в памятниках же более раннего времени находим только одну молитву над скончавшимся младенцем: *«Храняй младенцы, Господи»*⁷⁹⁹. Какой чин разумели упомянутые нами иерархи, когда давали предписание *«над преставльшимся младенцем пети»*, – полный ли чин отпевания взрослых, или существовавший в то время, но не дошедший до нас какой-либо особый чин младенческого погребения, – сказать без определенных данных, трудно. Весьма немногие памятники проливают, впрочем, некоторый свет на этот вопрос. В рукописном требнике XV в. библиотеки Троице-Сергиевой Лавры № 224 над упомянутой молитвой: *«Храняй младенцы, Господи»* помещается такое надписание: *«молитвы над умершим*

младенцем погребальныя до 12 месяцев. Аще ли двою годов у матери отроча, то уже в ризах служба совершается. А преж молитвы (т.е. Храняй младенцы), глаголи Трисвятое и по Отче наш, со духи праведных. Покади фимиамом, – таж глаголи: Храняй младенцы, Господи». (л. 253). Такое же замечание и такой же краткий чин младенческого погребения имеется в рукописном требнике Волоколамской библии. № 383, л. 384–385. Из этих кратких замечаний получается такое представление об отпевании младенцев у нас на Руси в XV веке: над младенцами до двух лет совершали весьма краткий чин, состоявший из обычной заупокойной литии с чтением молитвы: «Храняй младенцы, Господи». Выражение же: «...аще ли двою годов у матери отроча, то уже в ризах служба поется...», можно, пожалуй, понимать в том смысле, что над младенцами свыше двухлетнего возраста, совершался уже полный чин мирского погребения, каким отпевали и взрослых.

С XVI века, как сказано в наших древнерусских требниках, появляется особый чин для погребения младенцев: «Служба и устав, како пети над представльшимся младенцем». Из рукописных требников XVI в., чин этот перешел в наши старопечатные требники. По своей структуре, он значительно разнится от современного чина младенческого погребения. За обычным началом в рассматриваемом чине следовало чтение, по некоторым рукописям, двух (19-го и 24-го)⁸⁰⁰ а по большинству памятников – трех (19, 141 и 24)⁸⁰¹ псалмов. После названных псалмов⁸⁰², заменявших, очевидно, в данном случае, обычную в чинах погребения 17 кафизму, пели тропари: «Святых лик», с обычным припевом: «Благословен еси, Господи». Канона в чинопоследовании не было, но непосредственно за тропарями, на Благословен еси, Господи, следовал седален: «Покой, Спасе наш», с богородичным: «Иже от Девы возсиявый». Читалось, потом, Трисвятое и по «Отче наш», пели тропарь: «Помяни, Господи, яко благ», кондак: «Со святыми упокой» и богородичен: «Тя град и пристанище имамы». Священник произносил возглас: «Яко свят еси, Боже наш», после которого, по рукописным требникам, следовало петь Трисвятое «на две стаи», т. е. на две стороны, на два

клироса⁸⁰³, а по старопечатным – прямо прокимен: «Блажен путь»⁸⁰⁴. Апостол и Евангелие были те же, что и теперь. Следовавшие за Евангелием стихиры на целование, были не те, что в современном чине младенческого погребения, и их было только две: *«Воистину суета всяческая, житие бо сень и сон», Слава и Ныне: «Богородице помощнице всем боящимся Тебе»*. После отпуста, положено было читать известную уже нам молитву «Храняй младенцы, Господи»⁸⁰⁵. Заупокойная ектения, произносившаяся при погребении младенцев, в то время ничем не отличалась от заупокойной ектении на погребение мирских человек, тогда как современная ектения младенческого погребения имеет прошения, приспособленные, если так можно выразиться, к невинному, в смысле отсутствия личных грехов, состоянию младенца.

В некоторых рукописных требниках излагается рядом две редакции чина младенческого погребения: одна – та, которая сейчас описана, а затем другая, более краткая. В этом чинопоследовании, по обычным предначинательных молитвах, и по «Приидите, поклонимся», положены три псалма 19, 141 и 24. По псалмах – Трисвятое и, по Отче наш – тропарь: «Помяни, яко благ» и кондак: «Со святыми упокой». Затем следуют прокимен, апостол и Евангелие, две стихиры на целование: «Воистину суета всяческая» и богородичен: «Богородице, помощнице всем», и отпуст⁸⁰⁶.

В мирском потребнике 1639 г. и некоторых рукописных, после изложения «службы и устава, како пети над преставльшемся младенцем» даются некоторые указания, касательно погребения некрещенных младенцев. По смыслу этих указаний, если младенца не успели окрестить, но над ним прочитаны были, положенные по рождении дитяти, молитвы, то по смерти его, над ним нельзя было совершать чина погребения, а только следовало полить святым маслом крестообразно. Погребать такого младенца можно было «с своими родителями у церкви»⁸⁰⁷. *«Аще же младенец родится мертв, – добавляют эти требники, – и тех младенцев закапывати с своими же родителями, просто, без пения»*⁸⁰⁸.

Для решения вопроса о происхождении описанного нами древнерусского чина младенческого погребения, естественнее всего обратиться к практике церкви греческой и посмотреть, как там обстояло дело с чином младенческого погребения. В известных древнегреческих евхологиях, до XV века мы не видим особого чина погребения младенцев; в греческих памятниках этого времени, как и в наших русских, встречается только отдельная молитва над скончавшимся младенцем «εὐχή ἐν κοίτῃσιν νηπίου»⁸⁰⁹ та же самая, что и в русских требниках, т. е. «Храняй младенцы». Появившийся с XV века в греческих евхологиях особый чин для погребения младенцев в нескольких, притом, редакциях⁸¹⁰, не может ни в одной из них считаться оригиналом для рассмотренного нами древнерусского чина младенческого погребения. Чины младенческого погребения древнегреческих евхологиев или подходят весьма близко к современному чину этого погребения⁸¹¹, или же гораздо обширнее современного и древнерусского чинов⁸¹². Древнерусский чин отпевания младенцев, составившийся не без влияния аналогичных чинов древнегреческой практики, носит на себе и некоторые следы самостоятельности. Так, известные нам древнегреческие чины младенческого погребения непременно имеют в своем составе канон, тогда как в древнерусском младенческом отпевании, канон отсутствует. Быть может, в этом обстоятельстве сказалась рука какого-либо русского литургиста, который, заимствуя из греческой практики чин младенческого погребения, опустил в нем, прежде всего, канон, столь необычный в то время для наших русских чинов погребения вообще, а потом произвел и некоторые другие изменения.

Некоторые рукописные требники «Последование провожению над усопшим младенцем» называют творением митрополита Киприана⁸¹³, причем, иногда с добавлением: «по уставу святых апостольских церкви»⁸¹⁴. Принимая во внимание, что митрополиту Киприану принадлежит одно правило о погребении младенцев, что появление в нашей русской практике чина млад. погреб. относится к концу XV в., т. е. ко времени послекиприановскому, можно допустить

предположение, что авторство нашего древнерусского чина младенческого погребения принадлежит Киприану, хотя самая инициатива к составлению подобного чина заимствована из практики восточной церкви: – «по уставу апостольския церкви»⁸¹⁵.

В южнорусских старопечатных требниках чин младенческого погребения наложен почти в том же виде, как и в старопечатных московских требниках. Только после трех первых псалмов, по южнорусскому чину, следовали, по Трисвятом и Отче наш, непосредственно тропари: «Покой, Спасе, наш...», тогда как по московским требникам, после псалмов пелись тропари «по непорочных», Благословен еси, Господи⁸¹⁶.

В Могилинском требнике, чин младенческого погребения предваряется «указом о крещенных и некрещенных младенцах, умирающих, и о погребении их». В этом указе, прежде всего, определяются понятия «младенец» (*дети ссущии млеко, донелиже глаголати не могут*) и «отроча» (*дети отнелиже глаголати начнут, даже до седьмаго лета, не могущие посреде зла и добра, сиестъ: посреде греха и добродетели разсуждати*). Младенческим чином и погребаются дети, подходящая под эти понятия. Некрещенных младенцев на цвинтаре и с совершением церковного последования, погребать воспрещается⁸¹⁷. Далее следует «Церковное разумение» о младенцах, умирающих без крещения. По этому разумению, основанному на 40 слове Григория Богослова о крещении, такие младенцы, по переселении в загробную жизнь, как не очистившиеся от первородного греха, но и не соделавшие никакого личного зла, испытывают какое-то безразличное состояние, переселяясь на «особное, некое, место, идеже ниже утешения имут, ниже муку терпят»⁸¹⁸.

Самое отпевание младенцев, по требнику Петра Могилы, предваряется особой службой в доме, где лежит скончавшийся младенец.

По обычном начале и по Отче наш, клирики пели «антифон», состоящий из следующих псаломских стихов: «Хвалите, отроцы, Господа. Хвалите имя Господне; Из уст младенец и ссущих совершил еси хвалу; Кто яко Господь Бог

наш, на высоких живый и на смиренныя призирая, на небеси и на земли; Юноши и девы, старцы с юнотами, да восхвалят имя Господне; Кто взыдет на гору Господню, или кто станет на месте святем Его; Неповинный руками и чистый сердцем; Сей примет благословение от Господа и милость от Бога Спаса своего. Сей род, ищущих Господа, ищущих лице Бога Иаковля; Мене же за незлобие приял еси пред собою во веки; Благословен Господь Бог Израилев от века и до века; Слава и ныне» – с припевом к каждому стиху: *«Буди имя Господне благословено отныне и до века»*⁸¹⁹. За антифонами следовали: ектения, такая же, как и в современном чине младенческого погребения, молитва: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, породившимся от воды и духа», составленная, по-видимому, самим Могилою, и отпуст.

Самое отпевание младенца в Могилинском требнике по началу своему то же, что и в северорусских дониконовских требниках. Но после псалма 141 положен уже канон, *«из греческого ново на славянский язык переведенный»*⁸²⁰, тот самый, что поется при младенческом погребении и теперь. По третьей песни, по ектении, вместо обычной заупокойной молитвы «Боже духов», положена вышеназванная молитва, «Господи, Иисусе Христе, породившимся от воды и духа», которая повторяется и после 6-й песни. Окончание чина (по каноне) во всем сходствует с современным.

Таким образом, Петр Могила положил начало введения в русскую богослужебную практику греческого канона на погребение младенцев; в скором времени (в 1658 г.), этот канон был внесен и в Московские богослужебные книги.

д) Указ о проведении усопших на святую пасху и во всю светлую седмицу бываемый

Особый чин пасхального погребения появился в нашей богослужебной практике в XVII столетии, приблизительно в первой его четверти. Относящиеся сюда хронологические данные, мы заимствуем из напечатанного в Иосафовском Потребнике 1639 г., после «Указа о проведении усопших на святую пасху», замечания: *«А сие погребение, во всю светлую неделю, всем людям учинилось врусской земли в малых летех, а при царе Борисе и при патриархе Ермогене погребали усопших во всю светлую неделю не против сего **Гаврилова** перевода, но всегдашним мирским погребением, точию вначале Христос воскресе ѿ, а прочее все – по ряду»*. Таким образом, если верить этому замечанию, у нас не знали особого чина пасхального погребения до конца патриаршества Гермогена. Впервые, если не ошибаемся, особый чин пасхального погребения появился у нас в Потребнике 1624 г. (л. 2–3 второго счета), т. е. в патриаршество Филарета, если только не появились в свет ранее этого потребника некоторые рукописные требники XVII в., в которых тоже имеется рассматриваемый чин⁸²¹.

Вопрос о происхождении «Указа о пасхальном погребении», по-видимому, разрешается вполне определенно следующей, всегда встречающейся в конце этого «Указа», как в рукописных, так и в старопечатных требниках прибавкой: *«Бог, да простит Гавриила, прота святыя Горы Афона, яко се переписа от греческих на словенский язык»*. Но, во-первых, трудно определить, кто такой был Гавриил, и к какому времени относится его жизнь и деятельность, а во-вторых, довольно странным представляется то обстоятельство, что в греческих Евхологиях, как рукописных, так и печатных, данного «Указа» мы не находим. Нет Чина особого пасхального погребения и в современном греческом Евхологии. Таким образом, остается предположить одно из двух: или этот чин действительно появился сначала в греческих списках, а потом, после перевода

его названным святогорцем Гавриилом на славянский язык, как-либо утратился из греческой письменности, или же он есть всецело произведение автора – *славянина*, а ссылка на греческое происхождение его сделана автором с тою целью, чтобы придать своему произведению больший авторитет.

Древнерусский «Указ» о погребении на Пасху каких-либо существенных отличий от современного такого же «Указа» не имеет. Для точности, отметим замеченную нами разницу между ними. В старом Указе нет никаких рассуждений о том, почему не поется на Пасху полное погребение, равно, как нет и устава о «выносе» покойника из дома в церковь. Пасхальный канон, по старым требникам, указано петь на 12, тогда как в современном требнике о пении канона замечено: *«и поют певцы канон пасце, си есть: Воскресения день по ряду на елико восхошут»*. Последнее указание в современном требнике сделано потому, что теперь положено начинать канон прямо по выходе с гробом из дома, и продолжать его пение до прихода в церковь, и уже здесь допевать недопетые на пути песни канона. В настоящее время, по 6 песни, положен кондак заукойный, а в старорусских требниках – *«Аще и во гроб»*. О прокимне, апостоле, Евангелии в старых требниках замечено: *«все празднику»*; теперь апостол читается дневной, из Деяний, а Евангелие – первое утр. воскресное. Ексапостилария Пасхи в старых требниках нет, равно как ничего не говорится о провожании усопшего на кладбище.

В южнорусской церкви, усопших отпевали на Пасху так же, особым чином. Этот чин по южнорусским требникам до П. Могилы, во всем почти сходен с описанным «Указом» наших старорусских требников⁸²². В требнике же П. М., Указ о погребении усопших на Пасху ничем уже не отличается от современного⁸²³. Быть может, в требник 1658 г. этот Указ и был перепечатан из могилинского Евхологиона.

е) Поминовение умерших

Поминовение усопших в рассматриваемое время в русской церкви, как и теперь, было двух видов: частное, совершавшееся по просьбе отдельных лиц, желавших помянуть своих умерших родственников, и общественное, приурочивавшееся к седмичному (ежедневные заупокойные литии по окончании вечерни и утрени, и панихиды в пяток вечера) и годичному (так называемые, поминальные или «задушные» субботы) кругу богослужения.

Как и теперь, третий, девятый, двадцатый (получетыредесятины) и сороковой (четыредесятины, сорочины) дни со смерти почившего, в древней Руси были днями поминовения по нем. Указание на эти именно дни, как дни поминовения, находим в, так называемых, *«завещаниях о любви духовней»*, каковые завещания встречаются в некоторых рукописных требниках XVI в.⁸²⁴ Эти завещания представляют из себя «слезное моление» умирающего к его духовному брату, чтобы этот последний, в случае смерти первого, *«сотворил с ним, Бога ради, последнюю любовь и милость: пел бы за него канонец трижды на третины, девятины, четыредесятины»*. После этого завещания и помещается, обычно, тот самый «канонец», который нужно было трижды петь за умершего брата в третий, девятый и сороковой дни со времени его кончины. Канон этот, обычно, носит надписание «канон за единоумершего» и употребляется доныне у наших старообрядцев для домашнего поминовения (которое может совершать и не духовное лицо) усопших, при чтении по ним Псалтири. В приведенном надписании не упоминается в качестве поминального дня двадцатый день по смерти умершего, но указание на это встречается в замечании одного старопечатного требника, именно, Иноческого потребника 1639 г.⁸²⁵ В том же духе было сделано потом постановление на Соборе 1666/7 г.⁸²⁶

Как творили поминовение по усопшем в третий, со времени его кончины, день, т. е. в день самого погребения, указание об

этом находим в одном нотном рукописном ирмологии Чудовской библиотеки. *«По представлении же некоего брата, – читаем мы здесь, – или господина великого от мирских человек и по нем поминание творим, память по души его. Возставше от стола, по отпущении пречистыя хлеба⁸²⁷, иерей глаголет Благословен Бог наш и клирицы начинают во глас 6-й: Содетелю и Творче, Зиждителю, Избавителю, отпусти Христе Боже и душа их помилуй. Также тропарь Помяни Господи, яко благ; Слава, Со святыми упокой, и Ныне, Тя град и пристанище имамы. Октения, и поминает священник, о нем же поминание творим»⁸²⁸.*

В одном рукописном памятнике нам пришлось встретить другое указание на то, как поминать усопших за поминальным обедом: *«Чаша заупокойная где запросто на беседе, без панахиды, иерей речет: Благословен Бог наш, и, по аминь, молитву: Небесный царю, благоверного царя нашего укрепи... Господи помилуй, дважды, благослови. Певцы поют: Живым на здравие всем православным христианам, а представлявшимся – вечная память. И по сем, иерей испивает прежде чашу, потому предстоящим людям подает»⁸²⁹.*

В девятый, двадцатый и сороковой дни по кончине умершего, творили по нем поминовение таким образом: в эти дни нужно было служить по усопшем «службу», т. е., литургию, или посылать просфоры в другую церковь, где имела быть в те дни литургия. Собор 1666/7 года предписывал в эти дни поминовения тоже совершать литургии, а накануне, после вечерни петь великую панихиду: *«службу всю, якоже и на погребении, кроме стихир, блажен, апостола и Евангелия»*, и совершать «исхождение на гроб», т. е. на могилу поминаемого, для совершения там литии⁸³⁰.

Общественное поминовение усопших соединялось со службами круга дневного и седмичного. Ежедневно по отпусте вечерни или утрени, нужно было, по предписанию памятников рассматриваемого времени, совершать исхождение в притвор, для совершения литии по усопшим⁸³¹. Рукописные требники отводят в своем составе место для особой главы: *«о еже како подобает творити литию еже есть похождение в притвор о*

усопших между неделями всего лета». Священник, по окончании вечерни или утрени, брал кадильницу и, в предшествии параклисиарха, со свечою и в соупствии певцов, поющих стихиру храма, исходил в притвор, где и совершал краткую литию на усопших. Лития эта, по своему составу, ничем не отличается от современной краткой заупокойной литии, как она излагается в современных служебнике и типиконе. На ектении, которая произносилась при совершении заупокойной литии, рукописные требники предписывают поминать сначала патриархов, потом царей, князей, княгинь, «блаженные ктиторы», и всех православных христиан⁸³².

Но, главным образом, поминовение усопших, как и теперь, приурочивалось к службе субботней. В пяток вечера, как и теперь, должно было совершать по усопшим великую панихиду. Порядок этой панихиды излагается, обычно, в требниках, как рукописных, так и старопечатных, под таким заглавием: «Подобает ведати, о еже како бывати о усопших возследованию, в пяток вечера»⁸³³. Чин этой панихиды, по своему составу, тот же, что и теперь излагается в октоихе⁸³⁴ и типиконе⁸³⁵, или в отдельно издаваемой книжке – Парастасе. Только относительно канона в разных требниках мы встречаем различные указания. В одних рукописных требниках положен заупокойный канон из субботней службы 6-го гласа, с ирмосом «Яко по суху»⁸³⁶, в других – такой же канон из субботней службы 8-го гласа, с ирмосом «Воду прошед»⁸³⁷, наконец, третьи – указывают брать для великой панихиды из октоиха канон прилучившегося гласа: «канон во охтаи пряму гласу»⁸³⁸.

В древнегреческих евхологиях встречаем, как отдельные молитвы на поминовение умерших⁸³⁹, так и целые последования на этот случай, в виде наших панихид⁸⁴⁰. Любопытно отметить, что и в греческом чине панихиды, хотя делается указание на канон, определяется его место в составе чина, но самого канона не указывается⁸⁴¹. Такие заупокойные каноны встречаются отдельно от чинопоследования панихиды⁸⁴². Быть может, на этом основании и наши древние

требники не отличаются однообразием в указании, какой канон следует петь на панихиде.

Церковь греческая, наблюдая различие между чинами погребения мирян, иноков и священников, полагала такое же различие и между молитвами и чинопоследованиями, какие совершались при поминовении означенных лиц. В греческих евхологиях встречаем особый канон, певаемый на панихидах по мирским людям⁸⁴³, особое последование на поминовение скончавшегося иерея⁸⁴⁴, архиерея⁸⁴⁵, инока⁸⁴⁶. В церкви русской такого различия в чинах панихиды по усопшим не существовало.

В память умерших было в обычае русской церкви, так же, как и теперь, поставлять коливо или кутью⁸⁴⁷. Древнерусские рукописные и печатные требники помещают в своем составе особую молитву «над коливом в память усопших». «Господи Боже наш, упование всем призывающим Тя и познавшим имя Твое». Такая же молитва, и с таким назначением, существовала и в греческой практике⁸⁴⁸.

Чин великой панихиды в современном его виде мы встречаем и в южнорусских печатных требниках, причем, здесь этому чину усваивается название парастаса⁸⁴⁹. В требнике м. Петра Могилы изложению Чина панихиды, также называемого парастасом, предшествует довольно пространное «Наказание о памятех усопших»⁸⁵⁰, «Указ о парастасе»⁸⁵¹ и «заповедь Святых Апостолов о еже не упиватися на памятех усопших»⁸⁵². Помимо чина панихиды⁸⁵³, в Могилинском Требнике изложено последование всенощного бдения, бывавшего о усопших⁸⁵⁴. С этой службой мы встречаемся впервые только в названном требнике, причем, в греческих требниках, мы такой службы не встречаем. Очевидно, она составлена м. П. Могилою, причем, он руководствовался, видимо, последованием вечерни и утрени в субботы мясопустную и Троицкую. Но служба м. Петра Могилы обработана по типу, именно, всенощного бдения. Эта служба в широком употреблении и в настоящее время⁸⁵⁵.

Глава шестая. Молитвы и молебные пения на различные случаи общенародных молений

1. Молитвы и молебные пения общего характера

В древней Византии были особенно распространены разного рода литании, т. е. крестные ходы по улицам города из одной церкви в другую или к другим, имевшим какое-либо религиозное или церковно-политическое значение, пунктам столицы. Такие литании были, как постоянные, совершавшиеся по поводу каких-либо выдающихся событий церковной, политической и общенародной жизни, так и временные, т. ск., экстраординарные, вызывавшиеся, чаще всего, теми или иными случаями общественных бедствий. Обычай совершать общественные богомоления, сопровождающиеся, притом, крестными ходами, от древней Византии, был унаследован и нашими предками, и стал пользоваться среди них не меньшей любовью, чем, как это было у религиозных жителей Константинополя. Наша древняя первопрестольная Москва служит тому красноречивым подтверждением. Здесь, в настоящее время, совершается ежегодно, в определенные дни, до двадцати больших крестных ходов, и большинство из них имеют древнее установление. То же самое можно наблюдать и в других, особенно, северных городах и селениях России. И здесь, большая часть крестных ходов имеет за собою почтенную давность. Да и в настоящее время одним из самых излюбленных способов выражения народного религиозного воодушевления являются так же крестные ходы, привлекающие громадное количество молящихся, жаждущих насладиться духовным торжеством. И во дни испытаний, каких-либо общественных бедствий, (бездождия, морового поветрия и пр.) наш, в особенности, простой народ по деревням, считая эти бедствия проявлением гнева Божьего, наказанием за грехи и средством вразумления, первым своим делом считает обращение к Богу с пламенной молитвой, и обращение – массовое, всем населением той или иной местности. И в этих случаях, выражением религиозного подъема народного духа, являются крестные ходы, или, по-древнему, литании. Нам, живя в деревне, не раз приходилось наблюдать, как в период долгого

бездождия, или во время эпидемии, собирается сельское общество на сход, и первым постановлением такого схода бывает: идти к священнику с просьбой поднять иконы, т. е. совершить крестный ход по нивам (во время засухи) или вокруг селения (при моровом поветрии).

В древневизантийской богослужебной практике, для общенародных литаний были выработаны особые чинопоследования, отличающиеся особенной торжественностью, чему содействовала и сама обстановка этих литаний. В них участвовал часто сам император со своим блестящим штатом придворных чиновников; с неменьшим блеском шествовал в этих литаниях и вселенский патриарх, окруженный также значительным штатом своих духовных сановников. У нас в древней Руси крестные ходы, быть может, не имели такого парадного вида, как это было в царственной Византии, но, чисто церковная сторона этих ходов, чинопоследования и молитвы, в некоторых случаях, были целиком перенесены и в нашу богослужебную практику, о чем свидетельствуют древнерусские памятники церковной письменности.

В старорусских рукописных требниках встречается, прежде всего, византийский чин общей литании, могущей быть приспособленной ко всякого рода общественным богомолениям. Этот чин в наших рукописных требниках XVI в. носит такое надписание. *«Чин, бываемый в литию, хотящии великия церкви исходити»*⁸⁵⁶. Этот чин представляет из себя дословный перевод греческого, такого же, Чина: *τάξις γινόμενῃ ἐπὶ λιτῇ μελλούσῃ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἐξέρχεσθαι*⁸⁵⁷. В Константинопольской церкви этот чин отправлялся при совершении литании из Св. Софии, в какую-либо часть города; при каких случаях совершался этот чин в нашей русской церкви, сказать затрудняемся. Данный чин литании очень напоминает собою первую часть чинопоследования *летопродства* или *«летнего обхождения»*, как называют наши памятники чин новолетия⁸⁵⁸, но для этого последнего у нас существовали особые записи⁸⁵⁹, так что пользоваться, в данном случае, указанным чином литии, не представлялось особой

необходимости. Вернее всего предполагать, что там, где имелся под руками список этого чина литии, по нему справляли порядок обычных крестных ходов и, именно, – начало этих ходов, самое похождение процессии из храма. Чин этот в рукописях встречается довольно редко, и можно думать, справлялся только в некоторых кафедральных храмах, тем более, что совершителем его называется архиерей.

Чин литии открывается описанием входа архиерея в алтарь: «Сходит святитель, и входит во святой алтарь сторонними дверьми»⁸⁶⁰. Впереди святителя шел кантрисий⁸⁶¹, который приподнимал покрывало престола, чтобы архиерею можно было облобызать край его. Архидиакон, «прием время», повелевал второму диакону, не возглашая «благослови, Владыко», произносить прямо великую ектению⁸⁶². Один из иподиаконов, взяв крест, «уже пред святою трапезою», становился с ним, по левую сторону Святителя. Во время произношения великой ектении, архиерей читал тайно первую литийную молитву: «Господи Боже наш, помяни нас грешных»⁸⁶³, заканчивая ее возглашением: «Яко благ и человеколюбец, Бог еси». Следовала вторая молитва на главопреклонение: «Господи Святой, уже в вышних живый и всезрительным Ти оком на всю тварь призирая»⁸⁶⁴, которая также заканчивалась возглашением: «Твое бо есть, еже миловати и спасати...» Архидиакон, после этой молитвы, «прием время», повелевал певцам петь литийный тропарь⁸⁶⁵. Один из диаконов, благословившись у святителя, начинал кадить, а сам архиерей, взяв с престола Евангелие, становился выше (ἐπάνωθεν) иподиакона, держащего крест. После каждения, архидиакон брал из рук святителя Евангелие. Все, участвующие в литии, начинали выходить из алтаря в таком порядке: впереди шел диакон с кадилом, за ним иподиакон, держащий крест, потом – архидиакон с евангелием и, наконец, святитель, «*ником поддержим*». Когда лития достигала «третьего знамени»⁸⁶⁶, святитель останавливался и обращался лицом к востоку. По сторонам архиерея располагались, участвующие в процессии диаконы, таким образом: по правую сторону – архидиакон с Евангелием, по левую – иподиакон,

несший крест, и второй диакон с кадильницей. Архидиакон возглашал *«Господу помолимся»*, архиерей – *«Благословена слава Господня от места святого сего, всегда, ныне и присно»*, а затем лобызал, подносимые ему (архидиаконом) Евангелие и (иподиакonom) крест. Иподиаконский domestик возлагал в это время на иподиакона, несшего крест, *«фенолий»*⁸⁶⁷. После этих обрядов, процессия направлялась к выходу из храма и, когда достигала царских врат (*εἰς τὰς βασιλικὰς πύλας*⁸⁶⁸), святитель еще раз обращался к востоку и молился, а затем, покрыв главу, исходил с прочими священнослужителями, и со всеми участвующими в процессии, из храма. Этим заканчивается первая часть литии, совершавшаяся в церкви. Далее излагается порядок молитвословий, исполнявшихся на том месте, куда направлялась лития. Дошедши до этого «пространного» места (т. е. до какой-либо избранной площади (*εἰς τὸν φόρον*), лития останавливалась; певцы, певшие во время пути литийные тропари «славили» (*δοξάζουσιν*), т. е. повторяли литийный тропарь на «Слава и ныне». Святитель читал молитву прилежного моления: *«Господи Боже наш, прилежное моление сие приими от своих раб»*⁸⁶⁹, а затем, после преподания мира, читал еще молитву главопреклонения: *«Господи Боже наш, сядь на престоле славы Своея»*⁸⁷⁰. После этой остановки для чтения литийных молитв, литийная процессия подвигалась далее – *«идеже и аможе»* (*καί κινεῖται ἡ λιτή*⁸⁷¹). Этим и оканчивается чин литии, как в наших славянских рукописных требниках, так и в древнегреческом евхологии⁸⁷².

Далее, в вышепоименованных славянских требниках следует уже другое последование литии под таким надписанием: *«Чин, бываемый такожде в литии, понеже возвратится святителю»*. И этот славянский чин есть дословный перевод греческого чина, приводимого в Εὐχολόγιον Гоара и в цитированной нами рукописи Парижской библиотеки, № 213. В обоих памятниках греческий чин носит такое надписание: *Τάξις γινόμενη ἐν τῇ Τριβουναλίῳ ἐν ταῖς ἀπερχομέναις ἐνεῖσε λιταῖς*⁸⁷³. Как показывает надписание, чин этот отправлялся в Константинополе всегда на одном месте,

именно, в Трибунале⁸⁷⁴, в русских памятниках не определяется место совершения этого чина, но только время: *«понеже возвратится святителю»*. Можно полагать, что этот Чин отправлялся по окончании литии, когда литийная процессия опять возвращалась в ту церковь, из которой она первоначально выступала.

Второй, рассматриваемый нами, чин литии начинается указанием о пении литийных тропарей. Когда литийная процессия приходила в Трибунал (или, по нашим памятникам, возвращалась обратно), певцы славили, и затем пели три антифона из псалма *«Ко Господу внегда скорбети ми»*⁸⁷⁵. По окончании третьего антифона, архидиакон возглашал «вонмем», а святитель воссылал моление (произносил ектению) *«о вселенском составлении и устроении святых Божиих церквей»*, *«о благоверных и богохранимых царех»*, *«о еже непоколеблему, и неопальну, и небезпокровну»*⁸⁷⁶ *«пребыти граду сему»*. На каждое из этих прошений, клир и весь народ ответствовали троекратным пением «Господи, помилуй». Святитель осенял народ крестом и делал возглас: *«Яко Бог милости и человеколюбия еси»*, после чего садился на уготовавном месте. В это время читался апостол, затем дается указание о чтении Евангелия⁸⁷⁷. Архидиакон произносил сугубую ектению, по окончании которой архиерей читал молитву главопреклонения⁸⁷⁸. На этом чин литии *«внегда возвратится святителю»* в наших русских памятниках и заканчивается; греческие евхологии, после изложения этого чина, делают замечание, что с Трибунала лития направлялась в храм Иоанна Богослова (по Гоару) или, если лития совершалась 5 июня, в храм св. Вавилы (по парижской рукописи)⁸⁷⁹.

Описанные чины литии, редко встречающиеся и в рукописных памятниках, совсем не вошли в старопечатные требники. Как совершались крестные ходы у нас на Руси в первой половине XVII в., сказать, поэтому, трудно. Но в старопечатных требниках есть последование, которое, если так можно сказать, выполняло ту же роль, что и чин общей литии. Если описанный чин литии отправлялся в случае каких-либо общенародных молений об отвращении тех или иных бедствий,

то в старопечатных требниках на те же случаи общенародных молений положено особое последование *«какo молебeн пети за всякo прошение»*⁸⁸⁰. Это – общий тип молебна, во многом напоминающий молебен, положенный в современном часослове.

По *«указу, какo молебeн пети за всякo прошение»*, после обычного начала и предначинательного псалма 142 следует великая ектения, на которой указывается в своем месте присоединять прошения *«противу потребе»*, т. е., сообразно случаю, по которому справляется молебен. По ектении, на «Бог Господь», положено петь тропарь также *«противу потребе»*. Если же молебен пели Богородице, то тропарь указан Одигитрии: *«К Богородице прилежно»*. По тропаре – 50-й псалом и канон *«противу потребе»*. Если этот канон был в честь Спасителя, то по каждой песни полагалась катавасия: *«Сохрани от бед рабы твоя, Многомилостиве...»*, если же канон Богородице, то катавасия – *«Спаси от бед рабы Своя, Богородице»*. По третьей песни канона положена сугубая ектения, на которой указано несколько прошений на разные случаи: *«за братию, отшедшую на службу»*, *«о граде, в немже жительствуеши»*, *«о обители, в нейже пребываеши»*, *«о дожди»*, *«о ведре»*. По 6-й песни, следовало Евангелие, *«кое хочеши, противо коеяждо потребы»*. В конце молебна положена молитва Пресвятой Богородице: *«О пречистая Госпожа, Владычице, Богородица»*.

Вслед за этим молебном, в тех же старопечатных требниках, помещен *«канон молебeн Господу нашему Иисусу Христу, певаем в общих напастех и в бездождие, в глад и мятеж, в сопротивление ветром, и в нашествие иноплемennых, и во всяком прошении»*. Этот канон, надписываемый именем константинопольского патр. Филофея⁸⁸¹, приспособлен к различным видам общественных бедствий. В нем встречаются указания на стихийные бедствия вообще: *«зле тварь на ны развратися и злобит чрез естество, движущи ополчения естественная, Божий владычий гнев всем возвещающи»*; – на губительные ветры: *«манием устави бури»*, *«ветры укроти»* и пр.; – на засуху:

«удержася течение обычных дождей», «облацы чрез естество удержаша дождь»; – на голод: «разреши словом сушу и глад, напитаю обычные своих людей»; – на нашествие иноплеменников: «избави от поганых Твое стадо», «поганых множества нечистых низложи» и др.

Рассматриваемый канон, несомненно, греческого происхождения⁸⁸² и перешел в нашу русскую богослужебную практику через посредство югославянских богослужебных книг⁸⁸³.

После Филофеевского канона «во общенуждие», в тех же старопечатных требниках, приводится, с таковым же назначением, две молитвы. Первая молитва «к Богу за всяко прошение»: «Паки твоя, Господи, человеколюбца Бога владыки память наказания», – заимствована из греческих источников⁸⁸⁴; вторая – «в нашествие иноплеменных и за бездождие, и в смертоносие, и за всяко прошение»: «Согрешихом, беззаконновахом, отступихом от Тебе, благого Бога» – несколько напоминает по своему началу и общепокаянному характеру такую же молитву греческих евхологиев, приписываемую тому же патриарху Филофею⁸⁸⁵.

Рукописные требники, часто не имеющие в своем составе специальных последований на тот или иной вид общественного бедствия, ограничиваются одними лишь молитвами «во общенуждие». Кроме отмеченной молитвы: «Согрешихом, беззаконновахом», в рукописных требниках встречаются еще следующие молитвы такого же характера:

а) "Молитва, глаголемая в молебнах и на покрестьи⁸⁸⁶, егда по грехом нашим глад наведется и плоду земному оскудство, и бездождие, такожде, и болезни народу бываема. Творение Филофея патриарха, перевод же Феодора, пресвитера»⁸⁸⁷. Начальные слова молитвы: «Владыко, Господи Иисусе Христе, Боже наш, иже глаголом Своим во еже быти всяческая приведый»⁸⁸⁸. Молитва эта греческого происхождения, хотя в греческих евхологиях она надписывается именем константинопольского патр. Каллиста, и помещается в ряду других молитв этого церковного творца, читаемых в бездождие⁸⁸⁹.

б) *«Молитва молебна к Пресвятой Богородице в литию и в молебнах глаголема, рекше на покрестьи: «Нескверная, неблазная, нетленная Дево»⁸⁹⁰. Происхождения неизвестного»⁸⁹¹.*

в) *Другая молитва, молебна к Пресвятой Владычице, в литию и молебен: «Дево Владычице, Богородице, яже единородного Божия Слова всея видимыя и разумныя твари Творца и Владыку родшая»⁸⁹². Встречается и в сербских требниках⁸⁹³.*

г) *Молитва о гневѣ Божии за бездождие, и за безведрие, и егда дождь рамень идет, и за князи, и за вся крестьяни: «Владыко, Господи, Царю, Боже наш, высокий славный человеколюбче, воздая противу трудов славу же и честь»⁸⁹⁴. Происхождение этой молитвы нам неизвестно.*

Все эти молитвы, очевидно, вставлялись в потребных случаях в состав молебна за всякое прошение или читались в литиях, т. е., во время крестных ходов, смотря, по какому случаю совершались последние.

В южнорусской богослужебной практике XVII в. мы также встречаемся, как с отдельными молитвами во общенуждие, так и с целыми последованиями с таковым же назначением. Так, в Стрятинском требнике находится *«молитва утешительная на всякую литию»: «Господи едине в милости богатый, иже и утробами благости преклоняся к молениям нас, грешных»⁸⁹⁵. К разряду молебнов с общим содержанием, относятся в Стрятинском требнике «Правило молебное в общую нужду»⁸⁹⁶ и «Параклис Богородице за всяко прошение»⁸⁹⁷. Все эти статьи Стрятинского требника ведут свое начало из практики церкви греческой⁸⁹⁸.*

В требнике Петра Могилы, на случай общественного богомоления «во общенуждие», положен тот же самый «канон молебен Господу нашему Иисусу Христу, певаемый во общих напастех», который отмечен нами выше, по старопечатным московским требникам⁸⁹⁹. Но в Могилинском требнике этот канон является лишь главною составною частью целого последования «во общенуждии». В этом последовании, по обычном начале, положен псалом 142, великая ектения с

специальными прошениями, в которых изображается общими чертами бедственное состояние молящихся, и покаянные тропари: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас», и пр. По третьей песни канона – ектеня сугубая с такими же, общего содержания, прошениями, как и ектеня великая; по 6-й песни – 2-й антифон второго гласа, прокимен: «Даждь нам помощь от печали...», евангелие от Матфея, зач. 5, по Евангелии, особая стихира. После канона указывается несколько молитв: 1) – читаемая во всякой нужде и злосудии людей: «Владыко Господи Боже наш высокий и славный человеколюбче»; 2) – молитва Филофея о избавлении злорастворенных времен, противных ветров и глада: «Владыко Господи Боже наш, иже составным и безначальным Своим Словом... во еже быти всяческая привел еси»; 3) – молитва о избавлении от глада, патриарха Каллиста: «Господи Боже наш, видимую сию тварь... от несущих в бытие приведи» и 4) – 2-я молитва того же, о том же: «Боже чудесных, великия и чудная соделавай». Ту или иную из этих молитв, взятых из греческих источников⁹⁰⁰, и нужно было присоединять к описанному последованию во общенуждие «по времени и потребе», т. е., сообразно потребности и обстоятельствам.

Как видим, в распоряжении церкви в рассматриваемое нами время было достаточно молитв и последований, могущих быть приспособленными для всякого случая общественного богомоления; однако, этими молитвами и последованиями потребности верующих членов церкви далеко не удовлетворялись, и церковные писатели, по преимуществу, константинопольские патриархи Каллист и Филофей, пришли на встречу этим потребностям с своим творческим талантом и, кроме общих молитв, в большинстве также принадлежащих их перу, составили множество молитв и последований на разные *определенные* случаи общенародных молений, к рассмотрению состояния которых по нашим русским богослужебным памятникам, послушно следовавшими и в данном случае за греческой церковной письменностью, – мы и приступаем.

2. Молитвы и молебные пения на разные определенные случаи общенародных молений

1. *Молитвы и молебное пение во время брани.* Отправлявшийся на войну царь или князь, и следовавшее за ним войско, напутствовались, как видно из русских памятников рассматриваемого времени, особыми молитвами, коих по рукописным требникам XVI в. было несколько:

а) *Молитва, на войну идущему князю: «Владыко Господи вседержителю, Отче Господа нашего Иисуса Христа, Тебе молимся и Тебе ся кланяем, раба Твоего благоверного князя в мире... сохрани»*⁹⁰¹. Молитва эта позаимствована из греческих источников⁹⁰².

б) *Молитва о князях в различных потребах, паче же внегда потребе бывшу ратному времени: "Господи Боже наш, Царь царствующих и Господь Господствующих, Тебе просим и Тебе молимся, спаси князя наша».* К этой молитве, обычно, присоединялась другая – на главопреклонение: *«Тебе единому и человеколюбивому, иже Тобою вверенный, еже на земли княжити, преклони с нами выя и молит Ти ся, даруй мир во всех нас сердца»*⁹⁰³.

Интересно отметить употребление последних двух молитв в греческой церкви. Здесь они читались над императором в мирное время, а именно, в четверг пасхальной седмицы, когда патриарх с своим духовным штатом приходил христосоваться с царем в его дворец⁹⁰⁴, почему в греческих евхологиях эти молитвы надписываются так: εὐχὴ γινόμενη ὁσάκις ἐλθῇ ὁ πατριάρχης εἰς τὸν βασιλέα ἐξαίρετως τῇ μέμπτῃ τοῦ διακαινησίμου⁹⁰⁵. Мы не думаем, чтобы и у нас в России существовал византийский придворный обычай христосоваться царю с митрополитом или, впоследствии, с патриархом в четверг светлой седмицы. По записям царских выходов от XVII в., видно, что русские государи христосовались с своим духовным отцом – патриархом на первый день пасхи, непосредственно после окончания обряда христосования духовных лиц в алтаре, т. е., сейчас же после пения пасхальных

стихир: «Да воскреснет Бог». Поздравлять же царя с праздником, патриарх, с прочими духовными властями, ходил на первый же день Пасхи, по окончании литургии⁹⁰⁶. Но, тем не менее, в некоторых русских рукописных требниках, над указанными молитвами мы видим надписание, аналогичное греческому: «Молитвы в четверг по Пасце, по целовании»⁹⁰⁷.

в) *Молитва иная о князех*: «Владыко Господи вседержителю, Боже сил, Царю веков, приклони ухо Твое на молитву нашу, Твой мир даруй князем нашим и всем людям Твоим»⁹⁰⁸. Взята из греческой богослужебной письменности⁹⁰⁹.

г) *Молитва на поганя на брани*: «Владыко Господи Боже наш, иже премудростию неизреченным словом вся к созданию полезному творя»⁹¹⁰. Из тех же греческих источников»⁹¹¹.

д) *Молитвы на рать идущим*: «Владыко Господи Боже отец наших, Тя просим... якоже изволил еси Сам изыти со угодником Твоим Моисеем»⁹¹².

е) *Молитва с таким же надписанием*: "Господи Боже наш, послушавый Моисея, простершого к Тебе руце и люди израилевы укрепив на амалика»⁹¹³.

ж) *Молитву над судном ратным*: "Боже, Боже наш, иже на мори походивый»⁹¹⁴.

Все перечисленные молитвы отличаются замечательной выдержанностью истинного церковно-поэтического стиля, и проникнуты высоким христианским чувством. В них, главным образом, испрашивается мир на всех людей и примирение враждующих сторон.

В старопечатных требниках мы встречаем уже целый «канон молебен ко Господу нашему Иисусу Христу, и ко всем святым Его, поемый за князя и за люди, егда исходит из града против супостат, находящихся на ны»⁹¹⁵. В начале канона указан тропарь: «Спаси, Господи» с Богородичным: «Предстательнице страшная и непостыдная». Ирмосы канона: «Яко по суху»; первый тропарь: «Крепкого во бранех и сильного в крепости Господа, молим Тя верно: снити с рабы своими во время снятия (вернее, снития) со враги и победити их». Какого происхождения этот канон, для нас остается неизвестным. В греческой богослужебной практике также существовал и

существует канон «в нашествие иноплеменных», но он не тот, что в наших старопечатных требниках⁹¹⁶.

После указанного канона, в старопечатных требниках изложены те же три молитвы за царя, что отмечены нами и по рукописным требникам (под лит б – две молитвы и под лит. а). К ним присоединяется еще *молитва благословити царя или князя*: "Господи Боже наш, Царь царствующих и Господь господствующих, иже Самуилом пророком избравый раба Своего Давида». Как видно из содержания этой молитвы и надписания ее в греческих евхологиях, она читалась над князем или царем при его восшествии на престол⁹¹⁷.

В мирском потребнике 1639 г., к указанным молитвам прибавлено еще *четыре*, надписываемые именем Константинопольского патриарха Каллиста⁹¹⁸. Эти четыре молитвы можно видеть и в греческом последовании, «бываемом в ратное время», печатавшемся в венецианских евхологиях в начале XVII в.⁹¹⁹ Так как эти добавочные четыре молитвы в наших русских рукописных требниках не встречаются, то можно думать, что в требник 1639 г. они позаимствованы уже непосредственно из печатных венецианских греческих евхологиев.

Из южнорусских требников, в Стратинском мы находим только «молитву о нашествии ратник», патр. Филофея: «Дево, владычице, Богородице, яже единственного Бога... рождши»⁹²⁰; в Львовском требнике 1645 г.⁹²¹ – уже полное последование «в нашествие варвар», состоящее из заимствованного из греческих печатных венец. евхологиев канона ко Пресвятой Богородице (ирмосы 6-го гласа; первый тропарь: «Державного в крепости и сильного в бранех Господа родши чистая...») и четырех, заимствованных оттуда же, молитв патриарха Каллиста «на злоключение людей»⁹²².

Митрополит Петр Могила, для своего требника, составил свой собственный чин «молебного пения за царя и за люди, во время брани против супостатов, находящихся на ны»⁹²³. Построенный по принятому в указанном требнике образцу молебных пений, чин этот состоит из обычных предначинательных молитв, положенных после них двух

псалмов 19-го и 20-го (если при молебствии присутствовал сам царь) или же одного псалма 34, великой ектении, с особыми, приновленными к случаю, прошениями, тропаря: «Спаси, Господи» с Богородичным: «Предстательство страшное» и канона, не встречаемого в других древних богослужебных книгах. По 6 песни канона – антифоны 6-го гл. «надеющимся на Господа врагом страшни», прокимен и Евангелие от Марка, зач. 51. По Евангелии – стихира: «Пособивый, Господи, кроткому Давиду». В заключении чинопоследования указаны 4 молитвы: 1) *о победе на враги царю и воем его, на брань идущим*: «Господи Боже наш, премудростию Своею и словом единым всяческая соделавай»; 2) *о победе на враги воем христианским, на брань идущим*: «Господи, Боже отец наших, Ты еси Бог един на небеси горе и на земли низу»; 3) *о победе на враги царю или гетману, и воем его, на брань идущим*: «Господи Боже наш, едине крепкий и сильный в бранех»; 4) *о победе на безбожные враги воем христианским*: «Господи Боже сил, Боже спасения нашего»⁹²⁴.

Помимо описанного последования, в требнике Петра М. заключается другое, с таким же назначением и надписывающееся так: «*Последование молебного пения, певаемого в нашествии варвар и в нахождение языков*». По своей структуре, это последование во всем подобно первому, поэтому, мы указываем только его главнейшие составные части. Псалом здесь положен 78-й: *Боже, приидоша языцы...* На великой ектении также указываются особые, сообразно обстоятельству, прошения. По ектении – тропари, составленные специально для рассматриваемого случая богомоления: «*Страшен еси, Господи, и кто противу праведному Твоему гневу станет*», «*Господи, Господи, Тебе всяческая боятся и трепещут*» и Богородичен: «*Мати Божия, Пречистая, прибежище и покрове христианский*». Канон взят из греческих венецианских евхологиев. Он – тот же самый, что отмечен нами и по Львовскому требнику 1645 г. По 3-й песни, вставлена сугубая ектения со специальными прошениями. По 6-й песни – вышеуказанные антифоны 6 гл., прокимен «Да воскреснет Бог», Евангелие от Марка, зач. 51. По Евангелии – особая стихира:

«Не остави нас в человеческое предстояние, Пречистая Владычице». В конце последования также положено несколько молитв: 1) Макария, архиепископа Филадельфийского, в нашествии язык: *«Владыко Господи Боже наш, кто уподобится Тебе»*; 2) – 2-я в нашествие язык: *«Владыко Господи Боже наш, Тебе ся молим»*; 3 – 5) – три молитвы святейшего Каллиста... (указываются, ранее приводимые нами, две молитвы этого патриарха в нашествие варвар, с присоединением еще 3-й молитвы того же «за христоименитые люди»); Филофеева молитва «в нашествие ратник»: *«Дево, Владычице Богородице, едиnorodного Бога Слова... родшая»* – тоже приводимая нами раньше⁹²⁵. Как канон, так и все, последующие ему, молитвы, на этот раз взяты м. Петром Могилой уже в готовом виде из греческих печатных венецианских евхологиев⁹²⁶.

К описываемому классу чинопоследований можно отнести, также, южнорусский чин освящения воинской хоругви, каковой чин помещен в требнике м. Петра Могилы⁹²⁷ и имеется в некоторых рукописных памятниках⁹²⁸. За некоторыми несущественными исключениями, этот чин тот же, какой содержит современная «книга молебных пений».

3. Молитвы и молебное пение в бездождие

В то время, как рукописные требники XVI в. на случай богомоления о дожде ограничиваются отдельными лишь молитвами, требники старопечатные и некоторые из рукописных XVII в. помещают в своем составе на тот же случай уже особые молебные пения. На случай моления о дожде в рукописных требниках встречаем следующие молитвы: а) *«Владыко Господи Вседержителю, возводяй облаки от последних земли»*⁹²⁹; б) *«Владыко Господи Боже наш ради, еже к Тебе рвения услышав Илию Фезвитянина»*⁹³⁰; в) *«Владыко, Господи Боже наш, призывая воду морскую»*⁹³¹. Все эти молитвы происхождения греческого⁹³², и некоторые из них вошли и в современный наш требник⁹³³.

Положенное в некоторых рукописных⁹³⁴ и во всех больших старопечатных требниках⁹³⁵, на случай моления о дожде, особое молебное пение состоит, главным образом, из канона. Пение этого канона, по рукописным требникам, предварялось чтением трех псалмов: 19, 146 и 142, а по старопечатным – одного последнего. К тропарям канона, по рукописным требникам, положено два припева: *«Господи, услыши молитву раб Твоих, молящихся Тебе»* и *«Аз рех, Господи, помилуй мя и исцели душу мою»*, в печатных – указав лишь один первый припев. Древнерусского канона «в бездождие» (ирмос первой песни: гл. 8-й *«Стрясшему в мори мучительство Фараоне...»*; первый тропарь: *«Неизреченными судьбами слово сый промыслом вся правящему Богу, поразившему и паки исцеляющему, припадаем смилитися на ны и отвратити от нас гнев бездождия, зовущих: Господи, помилуй нас»*) мы не находили ни в памятниках греческих, ни в югославянских.

После канона, по старопечатным требникам, положена сугубая ектения, заключающая в себе одно прошение общее, о дожде и о ведре, и по одному прошению об этих явлениях природы в отдельности⁹³⁶. Конечным прошением этой ектении является почему-то прошение: *«О верных, егда прельстятся идолопоклонством и паки обратятся»*⁹³⁷. Мирской потребник

1639 г. уже опускает это последнее прошение: очевидно, издатели этого требника сочли его (прошение) излишним, не соответствующим потребностям времени.

Старопечатные требники после указанного канона помещают уже отмеченные нами две молитвы о дожде: *«Господи Вседержителю, возводяй облаки от последних»* и *«Владыко, Господи Боже наш, послушавый рвения ради Илию»*.

Современный наш канон в бездождие, печатающийся в большом требнике, вошел в нашу практику со времени патриарха Никона (с 1658 г.) и заимствован из греческих печатных евхологиев, быть может, через посредство требников южнорусских.

Из южнорусских требников, Стрятинский помещает на случай бездождия два канона: один, что и в нашем современном требнике⁹³⁸, заимствованный из греческих печатных евхологиев⁹³⁹, и другой – Пресвятой Богородице⁹⁴⁰, неизвестного происхождения. В конце последования в бездождие, по Стрятинскому требнику, положена особая ектения со множеством прошений о дожде⁹⁴¹ и три молитвы в бездождие: *«Владыко, Господи Боже наш, послушавый Исаию⁹⁴² пророка»*; *«Господи Вседержителю, возводяй облаки...»*; *«Владыко, Господи Боже наш, высокий и славный человеколюбче»*. Происхождение первых двух молитв нами объяснено выше, о происхождении третьей молитвы сказать пока ничего не можем.

В Львовском тр. 1645 г., Последование в бездождие отличается от Стрятинского тем, что имеет в своем составе один только канон Господу Иисусу и в конце – только две молитвы (первая и вторая, по Стрятинскому требнику)⁹⁴³.

Петр Могила, при составлении своего требника, внес в него последование в бездождие, всецело заимствованное из греческих печатных евхологиев⁹⁴⁴, но, положенную в конце этого последования, ектению, по-видимому, дополнил прошениями, заимствованными из Львовского требника 1645 г.

4. Канон молебен к Господу нашему Иисусу Христу и Пречистой Его Матери, певаем о ведре

В отношении к общественному богомолению, по случаю безведрия, современный требник не отличается особенно от требников рассматриваемого нами периода. По крайней мере, основная часть наследования в безведрие – канон – как в древнерусских, так и в современных требниках один и тот же (Ирмос канона «Яко по суху», первый тропарь – «Приидите, воспоем песнь нову»⁹⁴⁵).

В древнерусских требниках, канон «в безведрие» предварялся покаянными тропарями: Помилуй нас, Господи, помилуй нас, и проч., которые по рукописным требникам положено петь на «алилуиа», а по старопечатным – на «Бог Господь». По каноне, как в рукописных, так и в старопечатных требниках, положена иная молитва, чем теперь: «Господи Боже Вседержителю, возводяй облаки от последних земли», т.е., та же молитва, что встречается и в ряду молитв «о дожде», но лишь с изменением некоторых выражений⁹⁴⁶.

Из южнорусских требников молебный канон в безведрие встречаем в Львовском 1645 г.⁹⁴⁷ и в Могилинском⁹⁴⁸. Самый канон, в обоих требниках, одинаков – тот же самый, что и в севернорусских книгах. В Львовском требнике канон предваряется обычным началом с псалмом 6-м, великой ектенией (без указания специальных прошений) и теми же, что и в севернорусских требниках, тропарями. По третьей песни, положена ектения сугубая, но без прошений, относящихся к данному случаю. По 6-й песни – антифон 4 гласа, прокимен «Господи, да не яростью Твоею...», евангелие от Луки, зач. 56, по Евангелию – стихира: «Страшен еси, Господи, и кто стерпит праведного Ти гнева». По каноне, положена сугубая ектения с специальными уже прошениями о ведре. Все последование заканчивается двумя молитвами. При этом, что любопытно, как и в севернорусских требниках, молитвы заимствуются из последования о дожде. В качестве первой молитвы, в Львовском требнике указывается молитва в бездожде:

«Господи, Вседержителю, возводяй облаки», причем, даже не приводится полностью, а лишь указывается со ссылкой на последование о дожде. Вторая молитва: *«Владыко Господи Боже наш, иже древле ревнующа, послушав пророка Твоего Илии»*, взята так же из ряда молитв о дожде, но приспособлена к данному случаю изменением, заключающегося в середине молитвы, главного прошения: в то время, как в последовании о дожде, рассматриваемая молитва включает прошение: *«дождь вольный послѣ достоянїю Твоему»*, в данном случае, читаем вместо этого: *«подаждь ведро достоянїю Твоему»*.

Последование в безведрие, по требнику Петра Могилы, отличается от того же последования по Львовскому требнику лишь тем, что в нем вначале указываются особые прошения для великой ектении, а в заключении приводится одна молитва: *«Владыко, Господи Боже наш, иже древле ревнующа, послушав пророка...»*, несколько распространенная, сравнительно с Львовским требником.

В рассмотренном последовании в безведрие, обращает на себя внимание то обстоятельство, что молитвы для этого последования берутся из собрания молитв о дожде, и лишь испытывают здесь незначительные (по объему) изменения, сообразно своему новому назначению. Нам думается, что это явление объясняется отсутствием молитв в безведрие в греческой богослужебной письменности. Ни у Гоара, ни в евхологиях, описанных А. А. Дмитриевским, таких молитв мы не встречаем. Отсюда произошло то, что неизвестный автор (русский или, быть может, юго-славянин), желая составить последование в безведрие, воспользовался греческими молитвами в бездожде, сделав только в них указанную перефразировку.

Весьма редко в рукописных требниках встречается молитва *«егда молнія бывает страшна»* и *«егда гром гремит»*. В одном памятнике, перед такой молитвой положены особые тропарь и кондак⁹⁴⁹. Самая молитва носит апокрифический характер: *«Высокий царю, ходяй во грому, обладая молниями, проливая на лице всея земли дождь, о, владыко, страшный и грозный, сам суди врагу диаволу. Аминь»*⁹⁵⁰. По одному

памятнику, начало этой молитвы несколько распространеннее: «О, ум пресвятой, дух пречистый, Отчее произволение, Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, сидяй на херувимех, ходяй во храмах, обладая молниями...»⁹⁵¹ и т. д.

В церкви греческой были, также, молитвы «на прещение громов и молний», но другие, нежели в памятниках древнерусских⁹⁵².

5. Молебный канон о прекращении моровой язвы

В дониконовских требниках московской печати, на случай богомоления об отвращении морового поветрия, существовал, *«канон молебен к смертоносную язву покаянен и умилен ко Господу нашему, Иисусу Христу»*. Это не тот канон, что положен был на рассматриваемый случай в церкви греческой, а отсюда перешел в наш новоисправленный Никоновский требник и печатается в большом требнике доселе⁹⁵³. По всей вероятности, канон старопечатных требников позаимствован из церкви сербской⁹⁵⁴.

После канона, по старопечатным требникам, положены три молитвы: 1) – патриарха Филофея *«в страшную и смертоносную язву»*: *«Согрешихом, беззаконовахом, неправдовахом пред Тобою»*, 2) – молитва 2-я, подобна первой: *«Владыко, Господи Боже наш, иже щедрот неисчерпаемый источник»* и 3) – молитва 3-я *«Владыко, Господи Боже наш, источнике живота и бессмертия»*⁹⁵⁵. Первые две молитвы несомненно греческого происхождения⁹⁵⁶, третья – встречается в югославянских требниках⁹⁵⁷.

Из требников южнорусских, в Стрятинском, мы встречаем сперва одну молитву *«в напрасную смерть»*, вторую по счету московских старопечатных требников⁹⁵⁸, а потом и канон *«Живоначальной Троице и всем святым в препрение моровыя болезни»*⁹⁵⁹ – тот же самый, что и в современном требнике. Тот же канон и с таковым же назначением мы видим и в требнике Львовском 1645 г.⁹⁶⁰ и в Петро-Могилинском⁹⁶¹. По Львовскому требнику, по каноне, положены две молитвы *«во время мору и глада»* патр. Каллиста: *«Господи Боже, иже видимую сию тварь содетельным Твоим повелением от несущих в бытие привел»* и *«Боже чудесных, иже великая и чудная соделавый»* (л. 279 об.–281 об.)⁹⁶². Петр Могила присоединил к названному канону в честь Св. Троицы приличествующее начало, состоящее из обычных предначинательных молитв, псалма 87 и великой ектении со множеством приспособленных к случаю прошений. По ектении – тропари: *«В гневе Твоем, Боже, помяни щедроты*

Твоя, прах бо и пепел есмы", и «Заступнице христианам непостыдная». Первый тропарь, видимо, составлен самим м. Петром, так как доселе ни в греческих, ни в славянских памятниках не встречался. По третьей песни канона, положена, по обычаю, сугубая ектения, также, со специальными прошениями, видимо, тоже составленными Петром Могилей. По 6-й песни – степенны 6-го гласа, прокимен «Господи, не яростию Твоею обличи нас...», Евангелие от Луки, зач. 16, по Евангелию – стихира: «Страшен еси, Господи, и кто терпит праведный Твой гнев». По каноне, указываются шесть молитв во время губительства и напрасныя смерти – три патр. Филофея, нами уже упоминавшиеся: «Владыко Господи Боже наш, неисчерпаемый источниче щедрот», «Согрешихом, беззаконновахом» и – «Господи, едино в милости богатый, утробами благодати преклоняся»; и три молитвы патр. Каллиста: «Преплагий Господи, содетель всяческих»; «Благопременительный Господи, долготерпеливе и многомилостиве" и «Вседержителю, Владыко, долготерпеливе, многомилостиве и благоугodne». Все эти молитвы заимствованы Петром Могилей из разных литийных последований печатных греческих венецианских евхологиев⁹⁶³.

6. Молитвы и молебное пение во время землетрясения («в страх труса»)

Землетрясения, иногда очень продолжительные, причинявшие страшные бедствия, были довольно часты в древней Византии. Как при других общенародных бедствиях, так и во время землетрясений, византийцы спешили обратиться за молитвенной помощью к Богу, устраивали крестные ходы (литии) по улицам города, совершали всенародные моления на площадях и т. под. Иногда, такие землетрясения бывали настолько ужасны, по своей силе и по своим разрушительным последствиям, что память о таких стихийных бедствиях надолго оставалась в народе. В особенности памятливы были те землетрясения, во время коих покаянно-молитвенное настроение народа достигало наивысшего напряжения, и милосердие Божие прекращало «губительный трус», при обстоятельствах чудесного свойства. Чтобы закрепить навсегда в памяти народной эти чудесные проявления милости Божией, церковь установила в воспоминание некоторых землетрясений особые ежегодные крестные ходы и отметила такие дни составлением особых для них служб. В древневизантийской богослужебной практике, в воспоминание страшных землетрясений, было установлено совершать ежегодно крестные ходы 25 сентября и 5 июня, а в воспоминание продолжительного труса, бывшего в Константинополе при патриархе Прокле, и сопровождавшегося чудесным «восхищением» до облаков некоего отрока, день 26-го октября, когда произошло это чудесное событие, был отмечен составлением особой службы, каковая перешла и в наши богослужебные книги, где и содержится доселе⁹⁶⁴. На случай общественных богомолений о избавлении «от труса», византийская практика выработала особое последование, состоящее из канона и нескольких молитв. Это последование перешло и в русскую богослужебную практику⁹⁶⁵, хотя в последней и не получило особо широкого распространения, по вполне понятным причинам, ибо случаи землетрясения в

русской земле очень редки и, по своим размерам и силе, крайне незначительны.

В некоторых рукописных требниках рассматриваемого нами времени мы встречаем одну только молитву «в трус». *«Страшный, дивный и великий, препрославленный Боже»*, взятую из греческих источников⁹⁶⁶.

Из печатных требников, молитвы и молебное пение, по случаю землетрясения, мы встречаем лишь в южнорусских. Так, в Стратинском требнике помещена Филофеева молитва на указанный случай: *«Царю святой, человеколюбче Господи, Царю долготерпеливе Господи»*⁹⁶⁷. Петр Могила включил в свой требник особое *«возследование молебного пения к Господу нашему Иисусу Христу, певаемого во время труса на долге не престающего»*⁹⁶⁸. В основу этого молебна Могила положил греческий *«κανὼν εἰς φόβον σεισμοῦ»*⁹⁶⁹ и греческие же молитвы на тот случай, а, чтобы построить из этого канона и молитв молебное пение, принятого в его (Могила) требнике типа, составитель сам добавил недостающие части, могущие быть отнесенными за счет его личного творчества. Так, Петром Могилой, к означенному канону присоединено приличествующее начало, состоящее, кроме обычных предначинательных молитв, из псалма 59, великой ектении с особыми прошениями и тропарей гл. 2: *«Во гневе твоем, Господи, помяни щедроты Твоя»*, Слава: *«Призирай на землю и творяй ю трястися»*; и Ныне: *«Заступнице христианам непостыдная»*. По третьей песни канона, по обычаю, принятому Могилой, следует сугубая ектения, с несколькими специальными прошениями, по 6-й песни – особые кондак и икос⁹⁷⁰, а по 9-й – стихиры гл. 1: *«Основания всея земли подвижай Боже»*; гл. 2: *«Земли смущаемей гнева Твоего страхом»*; гл. 6: *«Ниневитяне согрешений ради...»*, *«Страшен еси, Господи...»*, Слава и Ныне, гл. 6: *«Небесный царю человеколюбче Господи...»*. Ко второй и третьей, и четвертой стихирам положены припевы: *«Призираяй на землю и творяй ю трястися»*, *«Сотрясл еси землю и смутил еси ю»*, *«Господи, не яростью Твоею обличи нас»*. По стихирах – три молитвы о избавлении от страшного труса, те же самые, что видим и в греческих евхологиях⁹⁷¹.

Со времени п. Никона, в нашем большом требнике так же печатается «канон в страх труса», представляющий из себя буквальный перевод греческого канона, с относящимся к нему стихирами, молитвами, апостольским и Евангельским чтениями⁹⁷².

Молебные пения в южнорусских печатных требниках первой пол. XVIIв., по преимуществу, в требнике м. Петра Могилы

Творческий дух м. Петра Могилы не удовлетворился описанной наличностью в русских требниках различных молитв и последований на разные случаи общенародных бедствий. Этот замечательнейший литургический деятель, своим духовным взором подмечал и еще некоторые общественные нужды, имеющие уже чисто церковный характер. Общая характеристика эпохи, в которую протекала жизнь и деятельность м. Петра Могилы, хорошо известна. Это было время борьбы православия с католичеством, и эта борьба была далеко не равной. Православная южнорусская церковь терпела постоянные притеснения и угнетения со стороны католических правительств и общества. Под давлением натиска католицизма, некоторая часть православных подпала искушению и приняла унию. Т.о., в единой, дотоле, православной югозападной церкви произошло печальное разделение. Но не со стороны только католиков испытывала притеснения многострадавшая православная югозападная церковь: скорби ее умножались и с другой стороны, со стороны «христоненавистных агарян», т.е. турок и крымских татар. Последние в ту пору еще много зла причиняли православным южноруссам и, – что было для последних всего тягостнее, – глумились и издевались над их верой, оскорбляя, часто, святость христианских храмов и издеваясь над православными пастырями. Т.о., много врагов было во дни м. Петра Могилы у исповедников «холопской веры». И больше всех скорбел о «напастех» на православную югозападную церковь, конечно, представитель ее – Киевский митрополит. Такую же скорбь испытывал, конечно, и такой ревностный поборник православия, каким был Петр Могила. И он видел, что в деле борьбы с католичеством, православная церковь первее всего должна рассчитывать на помощь свыше, ибо внешние преимущества были всецело на стороне латинян-поляков.

Не меньшую скорбь доставляли православным южноруссам и свои же, родные по национальности и бывшие собраты по вере – униаты. Желание дать духовное утешение страждущим собратям по вере, и вдохновило м. Петра Могилу к составлению особых последований о умирении церкви Христовой и о ее защите помощью Божией от ее врагов и ненавистников. Таких последований в требнике Могилы мы находим два, которые и помещены в ряду описанных нами молебных пений на различные случаи общественных бедствий. Первое последование имеет ввиду ту вражду, которая существовала между православными и отступниками униатами, а также, те беды, которые испытывала православная церковь от «сопротивных апостатов», т.е., гл. обр., католиков и от соvrащенных в католичество, которые иногда оказывались гораздо более злейшими врагами православия, чем первые. Это последование носит такое надписание: *«Молебное пение к Господу нашему Иисусу Христу, певаемое в нужде церковной, о умирении и соединении православныя веры и освобождении от бед,лежащих православным, от сопротивных апостатов»*⁹⁷³. По своему составу и строю, это последование не отличается от описанных ранее молебных пений. По обычном начале, здесь указан псалом 101-й: *«Господи, услыши молитву мою и вопль мой к Тебе да приидет»*. В, следующей за псалмом, великой ектении, видим целый ряд прошений, в которых молитвенно испрашивается умирание церкви, защита ее от «еретических ветров» и обращение отпавших чад ее на путь истинный. Довольно интересны тропари на «Бог Господь», положенные после ектении. Эти тропари обращены ко Христу Спасителю, но написаны они по образцу тропарей Богородичных: *«К Богородице прилежно ныне притецем»* и *«Не умолчим никогда, Богородице, силы Твоя глаголати»*. Вот начальныя слова этих тропарей: *«К Христу Богу ныне прилежно притецем, грешнии и смиренно припадем...»*, *«Не умолчим и не престаем николи же, Творче наш, Божество Твое воспевающе ми недостойнии; аще бо не бы Ты умилосердился снити с небес и воплотитися нас деля, кто бы нас избавил от толиких бед...»* Следующий за тропарями канон *«Ко Господу*

нашему Иисусу Христу о умирении святых восточных апостольских церквей и о соединении православных веры», всецело, очевидно, составлен Петром Могилей: в нем даже ирмосы такие, которые не встречаются в ермологии. Этот канон посвящен изображению тех бед и скорбей, какие претерпевала юго-западная православная церковь, а также, молению о небесной помощи. После каждой песни канона, две катавасии: Спасителю – «Спаси от бед церковь Твою, многомилостиве, и умири ю совершенно, яко мы усердно к Тебе прибегаем...», и Богородице – «Избави от бед церковь Сына Твоего Молитвами си, Пресвятая Богородице Дево, яко мы вси по Бозе к Тебе прибегаем...» После третьей песни – ектенія и седален. Ектенія опять содержит в себе специальные прошения о церковном умирении и о заступлении православных чад ее. По 6 песни, положены кондак и икос, прокимен: «Господь крепость людем Своим даст» и Евангелие от Матфея, зачало 20-е. После канона читалась иереем, коленопреклонно, перед святою трапезою, молитва: «Владыко Господи Иисусе Христе, Боже превечный, безначальный и присносущный свете...»⁹⁷⁴.

Другое последование, аналогичного характера, имеет такое надписание: «Молебное пение ко Господу нашему Иисусу Христу, певаемое о умирении церкви и (о) освобождении в рабстве и пленении агарянском сущих, и раздрушении тех Христоненавистных властей»⁹⁷⁵. Не описывая порядка этого последования, укажем лишь его особенности. Псалом здесь указан 93-й – «Бог отмищений, Господь Бог отмищений». Прокимен: «Да воскреснет Бог», Евангелие от Матфея, зачало 51. По каноне, молитва: «Незлобиве, безгрешне, долготерпеливе человеколюбче и благоприменителю Господи»⁹⁷⁶.

Молитвы «на разные потребности»

Описанные, или только упоминавшиеся нами чинопоследования и молитвы, далеко не исчерпывают обширного состава древнерусского требника в различных, притом, его редакциях. Кроме описанных частей требника, более или менее крупных по своему объему, в состав его входили, как и теперь входят, отдельные молитвы на разные случаи и обстоятельства жизни человека, или, выражаясь церковным языком, «молитвы на разные потребности», «молитвы потребныя». Таких молитв и в современном большом требнике около 50-ти; в древнерусских требниках, в особенности, рукописных, их гораздо более. Помимо требников, *потребные молитвы*, во множестве встречаются и в других памятниках древнерусской письменности и, в особенности, в, т. наз., богослужебных сборниках. Имея ввиду, при обозрении молитв на разные потребности, главным образом, тот материал, который заключается в *богослужебных книгах* в собственном смысле – служебниках и требниках, мы не игнорируем и материалы разных сборников на том основании, что и эти последние могли употребляться для совершения по ним разных служб, как в церкви, так, в особенности, на дому.

Молитвы этого рода представляют такую область древнерусской богослужебной практики, которая вызывала и продолжает вызывать особый интерес среди ученых исследователей. И литургисты, и историки литературы, с одинаковым интересом занимаются, как изданием текста этих молитв, так и вопросами об их происхождении, и том значении, какое имели они в религиозной жизни древнерусского человека. Эти молитвы дают богатейший материал не только для литургистов, но и для исследователей древнерусского быта, как религиозного, так и семейно-домашнего, вообще.

В силу сказанного, эта последняя часть нашего исследования, долженствующая обнять «молитвы на разные потребности», является довольно разработанной в русской ученой литературе. В этой области, из литургистов первое, по

справедливости, место должно принадлежать профессору Алмазову, который посвятил рассматриваемым молитвам целый ряд статей и, более или менее, крупных исследований⁹⁷⁷. Касаются этих молитв в различных своих трудах и другие наши профессора литургисты: А. А. Дмитриевский⁹⁷⁸, покойные И. Д. Мансветов⁹⁷⁹, и Красносельцев, и некоторые другие⁹⁸⁰. Из светских писателей, этим отделом древнерусской богослужебной письменности интересовались, и оставили значительные, по этой отрасли, труды следующие ученые: Буслаев⁹⁸¹, Порфирьев⁹⁸², Тихонравов⁹⁸³, Соколов⁹⁸⁴ и некоторые другие.

Ввиду такого обилия трудов, касательно молитв на разные potrzeby, и почти всестороннего освещения этого отдела древнерусской богослужебной письменности, мы могли бы и не касаться этих молитв. Но, с одной стороны, желание придать своей работе возможно большую полноту и исчерпать, по возможности, все содержание древнерусского частного богослужения, а с другой, возможность кое в чем добавить названных исследователей, в особенности, по вопросу о происхождении названных молитв, а также указать некоторые, еще неизвестные дотоле в русской ученой литературе молитвы, – все это побуждает и нас уделить некоторую часть своего исследования названному отделу частного богослужения русской церкви во взятый нами период времени. В зависимости от широкой наличности литературы по вопросу о потребных молитвах, при рассмотрении их, мы ставим себе такие задачи: во-1-х, указать в возможно полном количестве все молитвы на разные случаи, как встречавшиеся нам лично при обозрении старорусских требников, так и поименованные в трудах названных исследователей и, во-2-х, объяснить назначение и происхождение этих молитв и, в особенности, тех из них, происхождение которых не указано в трудах наших предшественников. При обозрении молитв на разные случаи, мы включаем в настоящий отдел, как молитвы с несомненно церковным содержанием, так и сомнительные, или, прямо апокрифические. Делаем это потому, что считаем допустимым предположение, что в древнерусской богослужебной практике

даже пастыри церкви, вследствие, конечно, своей малообразованности, не всегда полагали должное различие между истинно церковными и апокрифическими, с нашей современной точки зрения, молитвами, одинаково пользуясь в потребных случаях, как теми, так и другими. Не полагали строгого различия между апокрифическими и истинно церковными молитвами и переписчики наших богослужебных книг: очень часто в рукописных требниках, книгах, предназначенных, без сомнения, для церковного употребления, наряду с молитвами характера церковного, можно встретить и молитвы апокрифические, и даже, разного рода, заговоры и заклинания. С другой стороны, и в разных сборниках нам также часто приходилось наблюдать совместное нахождение церковных молитв с апокрифическими.

Что касается порядка рассмотрения «потребных» молитв, то мы решились, отчасти, воспользоваться тем планом, который наблюдается в упоминаемой нами книжке проф. Алмазова: «К истории молитв на разные случаи», т. е. располагать эти молитвы так, чтобы ими обнималась вся жизнь человека, от колыбели до гроба, со всеми ее разнообразными потребностями. Такой порядок изложения дает возможность видеть всю религиозность наших предков, всю их привязанность к обряду, ибо мы заранее должны сказать, что молитвы на разные потребности, содержатся в старорусских требниках в таком количестве, что предвидят каждый важнейший случай в человеческой жизни.

Прежде, чем приступить к такому *систематическому* обзору молитв на разные случаи, мы должны сказать, что будем указывать, как те памятники, которыми мы пользовались лично, так, равно, будем пользоваться и изысканиями перечисленных выше исследователей, извлекая, впрочем, из их исследований лишь те молитвы, которые приводятся здесь по памятникам взятого нами периода времени, т. е., XVI и первой половины XVII в.

Как мы уже заметили, «молитвы на разные потребности» наших древнерусских требников, обнимают собою всю жизнь человека, от колыбели до гроба, со всеми ее многообразными нуждами.

Уже при самом появлении человека на свет Божий, в особенности, если этот акт протекал неблагополучно, можно было, по желанию, обращаться с молитвою к Богу о помощи, если не словами церковной молитвы, то, по крайней мере, словами религиозного заговора, который все-таки в нашей древнерусской письменности называется молитвой. Это – *«молитва, егда учнет жена дети родити не борзо»*⁹⁸⁵. По указанию некоторых сборников XVI в., такую молитву нужно было трижды прочесть над ухом труднорождающей, а затем, написав на бумаге слова этой молитвы, обвязать этой бумагой голову роженицы⁹⁸⁶. Эта молитва – заговор, происхождения, по видимому, югославянского⁹⁸⁷. В греческой письменности можно указать лишь аналогичные заговоры на случай трудных родов⁹⁸⁸.

После рождения дитяти, над ним и над его матерью прочитывались те же самые молитвы *«жене, по внегда родит отроча»*, что и теперь; но, кроме этих, древнерусские требники добавляют и следующие молитвы: *«детя в колыбель класти»*, *«бабе детинной»* (т. е. повитухе); *«храмине, в ней же дитя родится»*, *«женам, прилучившимся при рождении»*. На этих молитвах мы не останавливаемся, так как они имеют непосредственное отношение к чинопоследованию т. крещения, и потому описаны и изъяснены проф. А. А. Дмитриевским⁹⁸⁹. Он же отметил и объяснил и молитвы при *«первом пострижении власов отроча»*.

Дальнейший, и самый важный шаг в жизни отрока – это обучение его грамоте. За это великое дело и в древнерусской церкви так же, как и теперь, принимались с молитвою и Божиим благословением. В памятниках XVI в. (весьма, впрочем, редко) встречается лишь одна молитва *«на учение грамоте детям»*: *«Господи Боже, всея твари содетелью, Своему рабу Давиду даровавый дух благодатный»*⁹⁹⁰. Она же перешла и в старопечатные требники⁹⁹¹. Эта молитва – неизвестного происхождения.

Акт вступления человека на поприще семейной жизни, благословляется церковью при совершении таинства брака. В древней Руси, самое приготовление брачующихся к этому

таинству, а также вступление новобрачных в дом, по приезде из церкви, сопровождались особыми молитвами: а) *«жениху по невесту ехати»*; б) *«над женихом и невестою»*; в) *«одеяти главу девице брачней»*; г) *«над порты»* (т.е. над одеянием невесты, изменявшей, по древнему русскому обычаю, перед бракосочетанием свой девический костюм на костюм замужней женщины)⁹⁹². На брачном пиршестве поднимали первый бокал за новобрачных также с особым возгласением молитвенного характера. Этот обряд совершался по записям *«о чашах»*, причем, в данном случае, действовали по рубрике: *«а се молвити князю младому»*⁹⁹³. В одном рукописном требнике XVII в. нам пришлось встретить нечто даже вроде особого чина, под заглавием: *«чаша за новобрачного, или за иного коего христолюбца доброго в дому его»*. Чин этой «чаши» состоял в следующем. По возгласе священника *«Благословен Бог наш»*, пели несколько тропарей (кресту, храму, святому дня, ангелу чествуемого). Священник читал молитву: *«Владыко многомилостиве»* (теперь читается на литии и при конце в. повечерия), в конце которой, по перечислении имен святых, добавлял: *«и сохрани, Господи, и помилуй, и соблюди на многа лета в дому сем раба твоего, имярек, с его женою (и с чады их), и с доброхоты, подай им, Господи, душевное спасение и телесное здравие...»* После этого, священник брал в руки чашу и *«здравствовал»* новобрачного⁹⁹⁴. Быть может, при этом же случае совершался и обряд *«чаши за мать»* (жениха или невесты). По уставу об этой чаше, священник возглашал: *«Благословен Бог наш»*, после чего пели догматик 7-го гласа: *«Мати, убо позналася еси»*, и следовала выше названная молитва: *«Владыко многомилостиве»* с выпиванием, после нее, чаши⁹⁹⁵.

В вопросе об устройении земного благополучия, немаловажное значение имеет для человека устройство жилища и, вообще, всего хозяйства. И эти действия человека, как видно из древнерусских требников, не проходили без особого благословения церкви или, вообще, освящались особыми молитвами.

Касательно домоустройства, в требниках XVI века мы встречаем несколько молитв: а) – *«хотяще храмину здати»*, или *«на основание дому»*. Кроме молитвы: *«Боже Вседержителю, сотворивый небеса разумом»*, имеющейся и в старопечатных, и в современном большом требнике, под указанным надписанием, в рукоп. требниках встречается и другая: *«На всяком месте владычества Твоего, хвалим Тя, Господи»*⁹⁹⁶. Последняя молитва, по-видимому, сербского происхождения⁹⁹⁷.

Новоотстроенный дом освящался чтением молитвы, *«егда кто имать внити в дом нов»*, той же, что и ныне положена на этот случай в большом требнике.

К разряду молитв, касающихся освящения дома, следует отнести и те молитвы, которые читались над домом, *«в нем же дух лукав жити начнет»* или *«о храмине, стужаемей от злых духов»*. Наичаще с таким назначением встречается молитва, заимствованная из греческих евхологиев: *«Господи Боже наш, иже над всякою властью и державою великий и страшный»*⁹⁹⁸. Подобные молитвы имеются и в современных богослужебных книгах, хотя, быть может, и остаются без практического применения⁹⁹⁹.

При крайне пренебрежительном отношении к собаке, древнерусский человек считал осквернением своего жилища тот случай, когда здесь разрешалось от бремени это животное. Древнерусские требники имели и на этот раз особую молитву *«храмине, в ней же сука ощенится»*: – *«Господи Боже наш, на всяком месте владычества Твоего. Тебе хвалим, сподобивый нас в храмине сей поклоняться имени Твоему»*¹⁰⁰⁰.

Весьма важное значение имеют для человека питьевые источники. Церковь приходила с благословением и на эту, столь необходимую для человека, принадлежность, освящая особыми молитвами, как самое начало копания кладезя, так и совершение, и благополучное окончание этого дела. *«На копанье кладезя и обречение воды»* в старорусских памятниках встречаем молитву, положенную на тот же случай и теперь. Над новым колодцем полагалось читать уже особую молитву, не имеющуюся в современной практике: *«Господи Боже наш*

*вседержителю и зиждителю водам»*¹⁰⁰¹, заимствованную, как надо полагать, из сербских богослужебных книг¹⁰⁰², хотя на случай освящения колодца, богаты молитвами и древнегреческие евхологии¹⁰⁰³. Сознвая весьма важное значение в жизни питьевых источников, церковь выработала не только особые молитвы на их освящение, прямо после их сооружения, но не оставила без своего особого благословения и случаи осквернения их. На случай освящения оскверненного колодца, в рукописных и старопечатных требниках мы встречаем целое Чинопоследование, ничем, впрочем, особенным не отличающееся от современного чина на тот же случай.

Из предметов домашней утвари, особой молитвой освящалось, почему-то, *сито*. В рукописных требниках приходится довольно часто встречать «молитву *ситу*»: «Господи Боже наш, един святыи, освяти сито сие»¹⁰⁰⁴. Из других предметов домашнего обихода, освящались молитвами только некоторые сосуды, предназначенные для хранения питья или пищи, и чем-либо оскверненные. Можем указать следующие, относящиеся сюда молитвы: а) – «над окверншимся сосудом»: «Господи Боже наш, рекии Петрови в сосуде плащаничном нечистому и скверному чисту быти всему»¹⁰⁰⁵; б) – «над двоеушатым и глиняным сосудом»: «Владыко Христе Боже, сердцеведче Господи, сведый неизреченныя и ведый вся прежде бытия»¹⁰⁰⁶. Обе эти молитвы – греческого происхождения¹⁰⁰⁷. Если же что-либо нечистое (мышь или жаба) попадало в сосуд, наполненный чем-либо (вином, медом, маслом и пр.), то в таком разе совершалось нечто, вроде чина. Этот «чин, бываемый, аше чесому скверному случится впасти в сосуд вина, или елея, или меда, или иного чесого» можно видеть и в современном большом требнике¹⁰⁰⁸. Особой молитвой, также имеющейся в современном требнике, освящалась, чем-либо оскверненная, пшеница¹⁰⁰⁹.

Главным хозяйственным занятием древнерусского человека было, как и теперь, земледелие. Этот вид труда, предназначенный еще первому человеку Самим Богом, и в

христианской церкви благословлялся издревле различными молитвами. Несколько таких молитв встречаем и в старорусских требниках. Располагаем их в порядке хода полевых работ: а) «молитва зачинающе орати»: «Владыко, Господи человеколюбче, повелевый земле плод творити»¹⁰¹⁰; б) «молитва над сеянием»: «Господи Боже, Вседержителю, сотворший небо и землю»¹⁰¹¹; в) «молитва начинающе зажинати»: «Тебе, Господи, совершителю всяческих и благодетелю»¹⁰¹²; г) – другая, с таким же назначением: «Господи Боже наш, иже многим Ти благоутробием, введый нас во время сие»¹⁰¹³; д) – третья с тем же назначением: «Господи Боже, человеколюбче, плод его же дал нам, иже снисходися раби Твои жати»¹⁰¹⁴. Для 2-й, 3-й и 4-й молитв этого разряда, мы можем указать и греческий оригинал¹⁰¹⁵.

К разряду земледельческих молитв следует отнести и те, кои касаются виноградоводства и виноделия. Таковы: 1) «молитва внегда садити виноград» (та же, что и теперь)¹⁰¹⁶; 2) «еже обымати виноград», или «в начале брания винного»: «Поклянемся, Спасителю наш и всех Боже, иже лозе насадитися праведному Ноеви показал еси»¹⁰¹⁷. Так как эти молитвы, перешедшие к нам из греческих и югославянских требников¹⁰¹⁸, не всегда и везде у нас на Руси могли быть применяемы к насаждению и собиранию винограда, то один из памятников придал первой молитве такое надписание: «внегда огород садити»¹⁰¹⁹, и тем самым приспособил ее к местным русским потребностям.

В практике христианской церкви до некоторой степени удержался обычай церкви ветхозаветной: посвящать Богу начатки плодов земных и, вместе с теми, испрашивать Божьего благословения на вкушение новых плодов. За это говорят, между прочим, следующие молитвы, встречающиеся по русским старым требникам, и происходящие из греческой богослужебной практики: а) «над всяким приношением»: «Господи Боже наш, повелевый комуждо волею твоя от твоих приносить»¹⁰²⁰, б) – «над приносимым плодом всякого овоща»: «Благодарим Тя, Господи Боже наш, и приносим начатки плода сего»¹⁰²¹. Иногда приношения плодов земных делались в честь того или иного

святого. В таком случае, употреблялись обваренные зерна с медом, или коливо. В настоящее время коливо «приносится» и освящается только в пятницу, на первой неделе В. поста, в честь св. Феодора Тирона, причем, над коливом читается особая молитва. Но эта молитва, помещающаяся, обычно, в совр. служебнике, не называет мученика Феодора и имеет ввиду всякого святого, в честь которого предлагается и освящается коливо. Вот надписание этой молитвы: *«Чин благословения колива, сиесть кутии, в честь и память Господских праздников или святых Божиих, во церковь приносимыя»*. И в старорусских требниках мы также встречаем молитву *«над кутию, в честь и память святых»* ту самую, что и в современном служебнике¹⁰²².

Вкушать новые плоды, а, в особенности, питье (вино) нужно было, опять-таки, по прочтении особой молитвы: *«начати вино, или мед, или всякое питие»*: *«Господи Боже наш, преложивый воду в вино»*¹⁰²³. Благословлялись молитвами в рассматриваемое нами время и другие хозяйственные занятия человека. Так, в некоторых рукописных требниках мы встречаем молитвы, относящиеся к такой отрасли хозяйства, как скотоводство. Сюда, прежде всего, нужно отнести молитву на благословение стада: *«над всяким стадом»*: *«Владыко, Господи Боже наш, Вседержителю, истинный Агнче, вземляй грех всего мира»*¹⁰²⁴. Такая же молитва удерживается в требниках и доселе¹⁰²⁵. Помимо этой молитвы, в рукописных требниках, по отношению к некоторым видам скотоводства, мы встречаем и довольно странные молитвы, и даже целый «чин». Это – *«чин, егда аще корова учнет пускати млеко с кровию»*. *«Не подобает ясти (такого молока) – читаем мы в этом своеобразном «чине», – доколе будет чисто, таже ясти. Аше ли грехом не уберегут после роду, и съест ложе свое, не ясти от нея млека 40 дней. В 10-й день измыти корова теплою водою, егда же обсохнет, таж поп покадит фимьяном спереди и созад, и со сторон крестообразно, и глаголет молитву сию: Господи Боже наш, благословивый тварь молочную, да будет на здравие и на спасение человеческому роду. Подай же, имени Твоего ради святого, всем, вкушающим*

от твари Твоея молочныя здравие и спасение Иисусом Христом, Богом нашим, Иже Тобою царствует всяка тварь. Яко Твое есть царство... Млеко же копить во един сосуд даже до 40 дней и глаголет молитву сию: Владыко Господи Боже наш, благослови дары сия, млеко, и масло, и напой рабы Своя от сего источника, еже есть Христос истина...»¹⁰²⁶.

Подобное назначение имела и другая молитва «рогу», или «млеку и молозиву», опять-таки, с наставлением, как поступать в том случае, если корова съест свой послед. Вот эти молитва и наставление: «Сосуд сей осквернившийся от сатанина дела сотвори благословена и освящена в послужение рабу Твоему, имярек. Яко Ты, благословяя, Христе Боже наш, и Тебе славу возсылаем...» Далее – наставление: «Аще место снадено будет, достоин на землю доить 12 дней, а 28 дней в сосуды класть, да егда исполнится 40 дней, глаголет иерей молитву сию: Господи Боже наш, обрете богодохновенное до крове пострадав священномученик Власие, верую очищая и молитвою освящая»¹⁰²⁷.

Наличность описанных молитв и чинов «над коровою» в древнерусских требниках показывает, что русский человек старого времени был очень требователен по отношению к чистоте, чисто внешнего характера, и боялся оскверниться вкушением молока, в котором есть присутствие крови, или «молозива». За этим следили даже наши архипастыри. В одном древнерусском святительском поучении «от правил св. отец», читаем: «да не велели бы (священники своим прихожанам) молозиво ясти от коровы, зане то молоко с кровию, погано, запрещено в правилах св. отец. А кто станет ясти после моей заповеди, и аз его не благословлю, а кто неведанием ел до сих мест, и он бы в том прощался от отца своего духовного, а впредь того не чинил»¹⁰²⁸.

Подобно тому, как церковь благословляла всякие новые произведения земли, требуя, чтобы человек приносил начатки их для освящения, точно также благословлялась в древней церкви и «жертвы скота». По крайней мере, в древнерусских требниках мы встречаем особую молитву «над жертвою скота», или «на заколение волю» – «Благословен еси, Господи Боже

отец наших и благословенно имя славы Твоея, благословивый жертву Авраама у дуба Мамврийского»¹⁰²⁹. Назначение и практическое применение этой молитвы определить довольно трудно. Для этой цели необходимо обратиться к богослужебным памятникам других православных церквей и, прежде всего, к памятникам церкви греческой. В греческой богослужебной практике существовали молитвы «над жертвами» – εὐχή ἐπὶ θυμάτων, εὐχή εἰς θυμὰ μνήμη αἱίου¹⁰³⁰, и даже была молитва «над жертвою вола» – ἐπὶ θυσίαν εἰς βοῦν¹⁰³¹. И наша русская молитва есть тоже перевод с греческого¹⁰³². Но ни из надписания таких молитв, ни, равным образом, из их содержания, не видно, при какой же обстановке приносилась эта «жертва», в особенности, жертва кровавая, состоявшая, видимо, из заклания животных. Значительные разъяснения дает, в данном случае, грузинская церковно-богослужебная практика. Здесь молитв над жертвою скота было гораздо более, чем в греческой церкви¹⁰³³. Существовали даже особые *Чины* на принесение в жертву тельца и овна¹⁰³⁴. Животные жертвы приносили в грузинской церкви и в память умерших¹⁰³⁵. По авторитетному заявлению одного из литургистов-грузин, «принесение животных в жертву и в настоящее время практикуется в грузинской церкви, а в старину оно являлось одним из главнейших средств содержания духовенства в Грузии»¹⁰³⁶.

Молитва над жертвою скота встречается и в славянском Глаголитском евхологии Гейтлера¹⁰³⁷.

После приведенных документальных данных, приходится признать тот факт, что и в христианской церкви, несмотря на отмену ветхозаветных приношений, существовало (и теперь, как видели, существует в церкви грузинской) нечто, подобное последним. Проф. Мансветов, принимая во внимание указанные нами молитвы «над жертвою скота», или «на заклание вола», полагал даже, что посвящение Богу животных соединялось в христианской церкви не только с закланием их при чтении особых молитв, но даже и с сожиганием некоторых частей такого животного¹⁰³⁸. Наблюдалось ли действительно в православно-христианской церкви такое, уж очень

напоминающее отмененную ветхозаветную обрядность, священнодействие, как принесение и сожигание кровавых жертв, сказать, за неимением других положительных данных, не беремся.

Для других деловых занятий, в древнерусских требниках также существовало несколько молитв. Так, особою молитвою благословлялось путешествие¹⁰³⁹, причем, имелось иногда ввиду и путешествие с торговой целью. Думается, что к такому виду путешествия и приурочена «молитва, в гости идущим»¹⁰⁴⁰.

Завятие рыболовством и пчеловодством, так же, как и теперь, благословлялись особыми молитвами¹⁰⁴¹.

В монастырях с особою молитвою исполняли некоторые работы и по приготовлении пищи. По крайней мере, в некоторых требниках мы встречаем еще молитву с таким назначением: *«молитва, егда месити тесто на хлебы во обители»*¹⁰⁴².

Отразились на «молитвах потребных» и некоторые социальные явления жизни древнерусского человека. Так, в одном из требников нам пришлось встретить «молитву, егда хотят простити раб»: «Тогда глаголати имярекше: он сице (онсица?) прощает своего раба, емуже праведно прощение дарова, помолимся убо за него, иже прощает, да Господь за то подаст ему небесных Своих даров. И прощенному ктому не належити нань игу работну. И вы послуши вернии, егоже пред вами во святей Божией и соборней церкви прощена да за простившаго. Рцем вси, Господи помилуй»¹⁰⁴³.

Врачевальные молитвы

В ряду молитв «на разная потребы», как мы их находим в древнерусских богослужебных памятниках, едва ли не первое, по количеству, место занимают, так называемые, врачевальные молитвы. Большое количество врачевальных молитв в древнерусских памятниках и чрезвычайное разнообразие этих молитв, красноречиво говорят о том, как широко была развита в древней Руси, т. ск., религиозная медицина; и это неудивительно, если принять во внимание весьма низкую степень тех медицинских сведений, которыми обладали наши предки. Естественно, поэтому, что в случае постигших болезней, равно как и во всяких других важных случаях своей жизни, русский человек старого времени, прежде всего, спешил обратиться за помощью к Единому истинному врачу души и тела – Богу, и к посредничеству святых Его, в особенности, тех, в житиях которых рассказываются случаи чудесного исцеления ими больных. И древнерусский требник, совместно с, так называемыми, богослужебными сборниками, вполне удовлетворял запросы древнерусского человека: в этих рукописных богослужебных памятниках, мы встречаем множество, всякого рода, врачевальных молитв, приспособленных к самым разнообразным видам заболеваний. Если будет позволено так выразиться, требник для древнерусского человека всецело заменял собою лечебник.

Все, известные нам по рукописным требникам рассматриваемого времени, молитвы, помимо принимаемого некоторыми их разделения на апокрифические и церковные¹⁰⁴⁴, согласно с проф. Алмазовым¹⁰⁴⁵, мы считаем более удобным подразделить на две главные группы; а) – молитвы общего содержания, т. е. предназначенные к исцелению больного вообще, независимо от рода и вида, поразившей его болезни и б) – молитвы со специальным назначением, приспособленные к церковному врачеванию какого-либо специального недуга. В особую группу, по нашему мнению, могут быть выделены молитвы со специальным назначением к

уврачеванию болезней психических, как, напри^м.^о, «*молитва от всякия печали человеку*», «*молитва о смеянии и глумлении*», «*молитва о плачущих*», и т. под.

а) Врачевальные молитвы общего характера

а) Врачевальные молитвы общего содержания в рукописных требниках рассматриваемого времени встречаются, обычно, целыми группами, далеко не одинаковыми, как по количеству молитв, так и по порядку их расположения. Есть требники, в которых эта молитвенная группа состоит из пяти молитв, но встречаются и такие, в которых число молитв этой группы достигает до 12. Помещаются эти молитвы, обычно, рядом, одна за другою, а перед ними дается указание, как нужно читать их. По указанию некоторых памятников, священник, возложив на себя епитрахиль, полагал начало и, по прочтении трех псалмов: 50, 24 и 83, при пении тропарей на «алилуиа»: *«Святии безсребренницы», «Иже благо приемлите и целений», «На Тя упование возложихом»,* совершал каждение, после чего, возложив руку на голову болящего, начинал читать врачевальные молитвы¹⁰⁴⁶. Кроме такого, более распространенного порядка чтения врачевальных молитв, мы встретили в одном рукописном требнике такой чин их чтения. Иерей поставлял больного перед царскими вратами и давал ему в руки зажженую свечу, а сам, облачившись в епитрахиль и фелонь, входил в алтарь и молился о том, чтобы Господь *«забыл грехи ему, болящего ради, и милости ради болящего, исцелил бы»*. Это свое ходатайство перед Богом священник выражал в особой специальной молитве: *«Во имя Единородного Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа, молю Тя и прошу, Господи Боже истинный, послы на мя Дух Твой Святой, исцеляющий всякого недуга от человека, от всякого недуга и потвора, от всякого вреда и струга и от всякого прокажения и всякия язвы, от всякия болезни, дай же ему повеления и вся целебная, якоже прообразом Духом Твоим и Богом нашим на земли, яко храмина Твоя есмь. Да моими дверьми сшед Дух Твой Святой, посланный Тобою, сила Твоя, исцелити раба Своего, имярек, преклоньшого Тебе свою волю и прославлять Тя и Сына Твоего, бывшего на земли и сам ся прославит именем Твоим. И Тебе славу возсылаем...»*¹⁰⁴⁷ И только после

этой молитвы следует врачевальная молитва: *«Отче святой, врачу душ»*, которой обычно начинается ряд молитв над больным. Из приведенных у проф. Красносельцева молитв над больным¹⁰⁴⁸, некоторые уже объяснены им. Со своей стороны, можем добавить, что молитвы, поставленные у Красносельцева под цифрами 1, 3, 8, 13, можно находить в Еύχολόγiα проф. Дмитриевского на стр. 210–211. Не отмечена также у Красносельцева такая молитва, встречающаяся в наших древнерусских требниках: *«Исцелит тя Господь Бог мой Отец всемогий, иже в тя образ в телеси. Исцелит тя Господь Бог мой, Сын Божий, иже за тя распят бысть на кресте. Исцелит тя Дух Святой, иже на тя взят бысть во святом крещении. Исцелит тя Святая Троица вышняя со всякою цельюю. Исцеляют ангели, пророцы, апостоли, мученицы, исповедницы и вси святии патриарци. Избавит тя Христос, иже с тобою живет и царствует,*

*всегда ныне и присно...»*¹⁰⁴⁹

Есть несколько молитв с перечислением различных частей тела и с мольбою, отогнать от всех этих частей и всякую болезнь, и всякий недуг. Сюда относятся, часто встречающиеся в рукописных требниках и изданные проф. Порфирьевым, две молитвы: *«Гоподи всемогий, вечный Боже, отрини недуг и болезнь от раба сего, имярек, от верху главы, от мозга, от темени, от глаз»*, – и т. д. – перечисляются почти все части тела¹⁰⁵⁰; другая: *«Господи, пресвятой Отче всесильне, вечный Боже, отжени недуг и всяку болезнь от человека сего, раба Своего, имярек, от главы и от влас, от верха, от темени»*¹⁰⁵¹. Вторая молитва приписывается требниками Иоанну Златоусту. В требнике нашей Академии есть еще одна молитва, подобная двум первым: *«Господи Боже наш, возлюбый род человек, предает Себя за ны, не пощаде телесе Своего на распятие»*¹⁰⁵². Здесь испрашивается, чтобы Бог повелел *«заложити пути недугу сему, иже ходит в нем по телу, или в утробе, или в костех, или в очию, или в мозгу, или в крови ... или от подгора (?), или от усречи (встречи), или от уроков, или от сдужения, или от врежения, или от ведеи, или от нежита, или от переполоха, или от чародеяния, ..., или от*

люта духа, или от похоти, или от перелогов, или на время навестивыя и ходя видимый и невидимый недуг разсыпая и разливая, яко вода в теле..."

б) Врачевальные молитвы на определенные виды недуга

Врачевальные молитвы второй группы, т. е. предназначенные к лечению какого-либо определенного вида болезни, не вносились в наш древнерусский требник в виде какой-либо определенной группы, как это было с молитвами общего характера. Обыкновенно, они встречаются разрозненно, иногда в весьма незначительном числе. Эти молитвы, в свою очередь, можно подразделить на два класса: 1) молитвы, предназначенные к лечению какой-либо части человеческого организма, пораженной болезнью и 2) молитвы, приспособленные к известному определенному виду самой болезни.

В первой группе, говоря вообще, наблюдается стремление иметь молитвы к лечению всех важнейших органов человеческого тела. В частности, в требниках рассматриваемого времени мы встречаем такие молитвы:

1. *«Молитва над главою болящему» – «Приклонивый главу Свою на распятии святем Своем, Христе Боже»*¹⁰⁵³. Хотя в греческих памятниках встречается аналогичная апокрифическая молитва, точнее, заговор¹⁰⁵⁴, но подлинного оригинала, для указанной молитвы, в греческих евхологиях мы не находим. В Гейтлеровском глаголитском евхологии мы встречаем молитву «главою болящему», в редакции, довольно близкой к нашей русской¹⁰⁵⁵. В одном рукописном служебнике XVII в. мы находим целый рецепт на лечение от головной болезни, чисто церковного характера: *«Есть в гречестей стране обычай, аще кому болит глава или очи, то, пред усекновением главы Иоанна Предтечи, говеют неделю, и на усекновение, мяса и млека не едят, а достоит ясти, аще не в среду, ни в пяток»*¹⁰⁵⁶.

2. *«Молитва очима болящему» – «О всем восхотевый Господи, исцеливый слепого, рожденного исперва от матери своей»*¹⁰⁵⁷, или еще другая: *«О всем сущи печальна, притекающим к Тебе утешаеши»*¹⁰⁵⁸. Молитва заимствована из

югославянских евхологиев. В глаголическом евхологии, изд. Гейтлером, помимо упомянутых двух молитв, мы находим еще две: *«Молитва над рождемся слепым и над ослепшим»* и *«Молитва аще блиск измет зрак»*¹⁰⁵⁹. Единственный раз в рукописном требнике встречаем особый *«канон молебен к Пресвятей Богородици от лица очима слепаго человека. Творение Иоанна Евхаитского, имея краегранесие сицево: Покрывавши мя всему миру покрове Откровице. Беседа Иоаннова. Наченшу иерею, глаголи трисвятое, Господи помилуй 12, приидите... Господи услыши молитву мою и канон. С сокрушенным сердцем и помыслом смиренным, к Тебе приходящему ми, чистая спасение молюся получитьи...»*¹⁰⁶⁰

3. *«Молитва над онемевшем»*: *«Молчанием Своим и терпением, пригвождаем на кресте, Боже наш, погубил еси вся глаголы нечестивых»*¹⁰⁶¹. Заимствована из требников югославянских¹⁰⁶².

4. Молитва на исцеление зубов известна в двух редакциях – краткой и более пространной. Наиболее часто встречающаяся редакция: *«Радуйся стено и корение ея, изми, Господи, болезнь от моих челюстей»*. Перед чтением молитвы, нужно было сделать 12 поклонов, сказать Господи помилуй 40 раз и *«положить челюсти на камени»*¹⁰⁶³. Как мы сказали, молитва эта известна по двум спискам; по одному – молитва приписывается мученику Аптине, по другому – в самой молитве молящийся обращается к этому же мученику. Надписание этой молитвы именем Антипы, а равно, и внесенное в нее обращение ко св. Антипе, основываются на сказании греческого пролога о св. Антипе, как целителе зубной болезни¹⁰⁶⁴. Сказание это, насколько известно, живо сохраняется в простом народе и теперь.

Не в югославянских, ни в греческих памятниках мы не наблюдали ни той, ни другой редакции трактуемой молитвы. Мы можем для этой молитвы указать только некоторую аналогию в югославянской письменности. В одном южнославянском сборнике мы встречаем такое краткое молитвенное воззвание к священномученику Антипе: *«Моление приношу тебе, помолися о мне, грешнем, ко Господу Богу об отпущении грехов моих и*

неутешимыя зубныя болезни избави мя молитвами, Святе, Твоими»¹⁰⁶⁵. В югославянской письменности известны и другие молитвы от зубной болезни: «Молитва за зуби грозящему чрову» и молитва от болезни «зубние» с призыванием св. ап. Иоанна Богослова¹⁰⁶⁶.

5. «Молитва над кровию много текущую носом и усты»: «Источи кровь язвами крестными Христе Боже наш, присушил еси вся источники неприязненные, присуши сию болезнь рабу Твоему, имяряк, устави течение крови»¹⁰⁶⁷. Насколько нам известно, эта молитва вносилась в наш требник всегда в одной редакции, которая, впрочем, допускала обилие мелких вариантов. Источник появления этой молитвы в русском требнике – югославянская богослужебная практика, где мы находим, как эту молитву¹⁰⁶⁸, так, равно, и другие молитвы на тот же случай.

6. «Молитва сердцем болящему» или просто «молитва сердечная»: «Боже великий – Господи Иисусе Христе, иже еси разрешил болезнь сердечную»¹⁰⁶⁹. Иногда предписывается при этом написать на бумажке непонятные слова: «Елам, Селам, Варгофа, Тавафи, Фивва, Расис» и «навязать» эту бумажку болящему. В таком случае, эта молитва принимает уже характер заговора. При этом, нужно заметить, что некоторые из непонятных слов этого заговора встречаются и перед молитвами от других болезней, как, напр., перед молитвой «егда запрется в человеке вода». В греческих и югославянских источниках нам не приходилось встречать этой молитвы; хотя в греческих апокрифических памятниках, иногда, и встречается заговор εἰς πόνον καρφίας, но этот заговор совершенно особого характера¹⁰⁷⁰.

7. «Молитва от рватвы ручныя»: «Простер руце Свои на распятии святем Своем»¹⁰⁷¹. Попутно можно указать и другую молитву, более общего характера: это – «молитва над всякою болею рвущею» – «Приим копие бодущее в пазуху Твою»¹⁰⁷². – Обе эти молитвы, весьма, впрочем, редкие в русских требниках, встречаются в евхологии Гейтлера¹⁰⁷³.

Второй класс врачевальных молитв, с более частным назначением, направляется к лечению каких-либо

определенных болезней, напр., горячки, лихорадки, водянки и т. под. Но, главным образом, эти молитвы предназначаются для болезненных явлений исключительных, таких, причина коих в особенности была непонятна человеку старого времени. И, так как эту причину непросвещенный старый человек полагал в действии какой-то враждебной невидимой силы, то большинство молитв, направленных к исцелению таких необъяснимых, с точки зрения старого человека, болезней, отличается, несомненно, апокрифическим характером и имеет, в большей части, характер заговоров и заклинаний. В этих молитвах человек обращается к тем, или иным невидимым злобным существам, которые имели на старом языке свои названия.

В ряду молитв на определенный вид болезни нужно поставить на первом месте:

1) *«молитву над больным огневицею или горячкою»* – такова *«молитва о еже огнем одержимых»*: *«Иже летняя и тяжкия болезни и тещу Петрову, огнем одержиму исцеливый»*¹⁰⁷⁴. Молитва эта ничего апокрифического в своем содержании не заключает и заимствована из греческого Евхология¹⁰⁷⁵.

2) *«Молитва от лихорадки или трясавиц»*. В церквах югославянских, особенно, были распространены молитвы от «трясавиц», приписываемые авторству некоего преподобного Сисиния и потому, известные часто под именем *«Сисиниевых молитв»*. В византийских и югославянских памятниках отреченной литературы встречается сказание о св. Сисинии и 12 трясавицах¹⁰⁷⁶. Все это говорит о бессилии старинной медицины в борьбе с лихорадкой, и о действительном применении на практике врачевания лихорадки именно церковными молитвами. Но в русском требнике, молитвы на исцеление трясавиц встречаются очень редко. Профессору Алмазову известна только одна молитва¹⁰⁷⁷: *«Христовы Божествении мученицы: Феонь, Рофь, Антипатр, Феостих, Артемий, Матвей, Феодор, Фавмасия, Филиконь (?), вы врачества безмездно от Христа приясте недуги исцелити, от трясавиц избавляти, избавите раба от держащая се болезни нужные во*

имя Отца, Сына, Св. Духа»¹⁰⁷⁸. Мы не знаем, когда и где такое верование в целебную помощь этих девяти мучеников получило начало. Помимо этой, отмечаемой проф. Алмазовым, молитвы от трясавиц, нам удалось в одном требнике рукописном XVI века найти еще несколько подобных молитв¹⁰⁷⁹. Вот эти молитвы: 1) *«запрещает ти именем Господним трясавице последняя, язеукоренная, слабейша всех сущих язъ»,* 2) *«Молитва над трясавым в полудне».* *«Тому ж (с этого слова начинается молитва) и слава воздаю тебе и возлагаю руку мою на раба твоего, имярек, запрещаю ти трясавице полуденная, именем Господа Бога, убойся ему же глаголаху, яко ты еси сын Божий, слези со креста».* 3) *«Молитва нас трясавым клочущим»:* *«Боже, творче благий, Моисеови из облака пророку своему пред людьми израильскими точашу бурю... Бьет тя Господь, трясавице частная...»* В конце этих молитв помещена *«молитва трясавицы, иже на себе носить: Иисус Христос, одоле, заклинаю тя, трясавице, отъиди от человека сего».* Для всех этих молитв, хотя и не находится оригиналов в точном смысле в требниках и апокрифических памятниках югославянской письменности, тем не менее, между этими молитвами, изданными, частью, Соколовым¹⁰⁸⁰, и молитвами югославянскими, можно всегда отыскать аналогию, так что вопрос о происхождении молитв от трясавицы, заключающихся в упомянутых нами русских требниках, решается легко; в данном отношении, прототипом для наших русских молитв от «трясавицы» послужили подобные же молитвы югославянских и апокрифических сборников.

К разряду молитв на известный вид болезни, нужно отнести, довольно часто встречающиеся в наших рукописных требниках, несомненно, апокрифические молитвы «от дны» и от «нежита». Выражение «дна» и «нежит», или «нежить», получили в настоящее время надлежащее истолкование в трудах ученых, занимавшихся исследованием названных молитв. Дна, или Дно, и Нежить – это какие-то темные и вредоносные, для человека, силы, причинявшие ему страшные болезни. Болезни, производимые *нежитом*, простирались, главным образом, на голову, поэтому, в молитвах от нежита испрашивается

исцеление от «главоболицы», причем, иногда среди молитв от «нежита» встречается уже упоминаемая нами молитва «главою болящему»: *«Преклонивый главу Свою на кресте, преклонил еси всяческая себе»*. Все молитвы от «нежита», безусловно, апокрифические, большинство их написано по образцу заговоров. К молитвам от нежита, уже изданным некоторыми исследователями древней письменности по русским требникам¹⁰⁸¹, мы можем прибавить еще несколько таких молитв, найденных нами в одном рукописном требнике XVI века¹⁰⁸² и еще неизданных доселе. Оне указаны нами в приложении.

Все эти молитвы, хотя и несколько в ином порядке, встречаются в югославянском требнике Императорской Публичной Библиотеки из собрания Сарафова¹⁰⁸³.

Так же разнообразны, встречающиеся в русских требниках молитвы от «дны». Каких-либо новых молитв от «дны», неизвестных по изданию проф. Порфирьева и Соколова, нам встречать в рассмотренных требниках XVI века не приходилось.

3) *«Молитва над больным водяною»*. На этот случай встречается иногда в древнерусских требниках молитва с надписанием: *«от запора воде»*, или *«егда запреться вода в человеке»*. Вот дословно эта молитва: *«Об он пол Иордана стоят три ангелы: один вяжет и второй разрешает, и третий Бога молит, и вопиет: Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея. Геон, Фисон, Тигр и Евфрат, пустите проход рабу Божию, имярек, во имя Отца и Сына и Св. Д...»*¹⁰⁸⁴ Молитва эта заимствована из памятников югославянских¹⁰⁸⁵, где кроме этой молитвы встречаются и другие, на тот же случай *запора воды в человеке*¹⁰⁸⁶. По своему содержанию, настоящая выдержка, хотя она и надписывается – «молитва», – нисколько не напоминает последнюю. Это в точном смысле заговор, не имеющий, как большинство их, определенного содержания и, по всей вероятности, заимствованный из какого-либо апокрифического лечебника.

4) *«Молитва против болезненного лишения сна»*: «молитва егда боль не спит и сну нет ему»: *«Владыко Господи Иисусе Христе, Боже наш, давай сон семи отрокам, иже во*

едесцей пещере»¹⁰⁸⁷. Молитва эта греческого происхождения¹⁰⁸⁸. У проф. Порфирьева, хотя и отмечается эта молитва, но, как оригинал ее, указывается молитва «седьми отроков», встречающаяся у Гоара¹⁰⁸⁹, и входящая в состав современного требника: тогда как древнерусская молитва егда *боль не спит*, совершенно не та, что приводится Гоаром.

5) Сравнительно часто встречаются в древнерусских требниках рассматриваемого времени молитвы от укушения змеи, носившие в надписании имя ап. Павла. Таковы: «Молитва св. ап. Павла от змеи уядену человеку», «Молитва ап. Павла, аще змея усекнет человека или скотину»¹⁰⁹⁰. В дополнение к молитве ап. Павла, в русский требник нередко вносилась еще молитва с надписанием: «молитва егда змея уяст человека или бешен пес»¹⁰⁹¹, или «молитва, егда бешен пес или волк, или змия ужалит человека»¹⁰⁹²: «Господи Боже наш, Его же имя святое и милость неизреченна». Эта молитва встречается и в югославянском Евхологии¹⁰⁹³, но с одним только надписанием: «от бесна пса». Упоминание в надписании, по русским требникам, и про укушение змеей, имеет свое объяснение в том представлении, что укушение бешеным зверем равносильно, по своим печальным последствиям, укушению змеей. – Со стороны содержания, настоящая молитва чужда апокрифического элемента. А, ввиду важности случая, для которого она предназначена, вполне вероятно, что в прежнее время ею пользовались, как действительно церковною, и не причисляли к молитвам отреченным, к коим она причисляется в трудах некоторых исследователей теперь¹⁰⁹⁴.

24

Помимо молитв, приспособленных к лечению физических болезней, требники рассматриваемого времени включают в себе несколько молитв, предназначенных к исцелению от душевных страданий. Молитвы подобного рода довольно часто встречаются в древнерусском требнике, и мы совершенно вправе предполагать, что русский человек старого времени одинаково обращался за помощью к небесному Врачу, как в тех случаях, когда немоществовало его тело, так и в тех,

когда немоществовала и душа его. Прежде всего, нужно упомянуть молитву 1) *«от всякой печали человеку»*, или *«молитву в тузе»*¹⁰⁹⁵: *«Господи Боже мой, превечный, невидимый и всевидяй, безпечальный и веселый, претихий, видеши и веси волю мою злую, и беду мою нужную, помози ми, и укрепи мя, и исхити мя от бед и нужда, занеже погибаю, и отпадаю, и изнемогаю»*¹⁰⁹⁶. Встречается и другая молитва, на тот же случай: *«Владыко пресвятый, услышав святых апостол Петра и Павла и послав им ангела избавителя изымающа от всякия напасти»*. Из содержания этих молитв видно, что они имеют ввиду ту тугу сердечную, тот дух уныния (или на современном психиатрическом языке – меланхолию), которые могут повести к весьма опасному психическому состоянию, именуемому на языке древней аскетической литературы отчаянием. В этом смысле, молитвы от «всякия печали» вполне могут быть отнесены к разряду врачевальных молитв, тем более, что и в древнерусских требниках эти молитвы имели место в ряду врачевальных молитв. В том же смысле, молитвой врачевальной можно считать и еще одну аналогичную молитву, которая в рукописном требнике надписывалась *«молитва о плачущих»*: *«Господи, Господи, иже в печаль житейскую впадающих утешая и всем, иже в малодушии сущим заступление сый»*¹⁰⁹⁷. Профессор Алмазов, приводя тексты лишь этих трех молитв, заявляет, что ему неизвестны ни греческие, ни югославянские оригиналы этих молитв. Мы, в настоящее время, можем указать греческий оригинал только для третьей молитвы¹⁰⁹⁸.

2) Но, если требовали особого духовного врачества, через специальные молитвы, лица, страдающие духом уныния, и, в особенности, плачущие, то не менее нуждались в том же духовном врачестве и лица с чрезмерно веселым настроением. Если человек был склонен к постоянному смеху и глумлению, то это считалось ненормальным, и такой человек должен был обращаться с особою молитвою к Богу об избавлении от такого порока. В одном рукописном требнике XVI века нам, по крайней мере, пришлось встретить молитву: *«о смеянии и глумлении»* – *«Господи, отыми от мене смех и дай же мне плач и*

рыдание»¹⁰⁹⁹. Эта молитва встретила в русском требнике только единственный раз, и происхождение ее для нас остается неизвестным.

3) «Молитва от всякого страха»: «Молю Тя, Господи Боже мой, пощади тварь Твою и дело руку Твоею не презри»¹¹⁰⁰, или, еще, «от ужаси и страха»: «Господи Боже наш, благий и человеколюбче, призри с высоты неизмеримыя на люди Твоя и овцы пажити Твоея... посети раба Твоего и возми от одержащаго страха нощного и дневного, и вражия шатания»¹¹⁰¹. Как видно из надписания и содержания этих молитв, они имели ввиду то болезненное психическое состояние, которое в современной медицинской науке, пожалуй, может быть подведено под разряд разновидностей мании боязни (мания преследования, боязнь пространства и т. под.). В греческих и югославянских евхологиях подобных молитв нам встречать не приходилось.

4) «Молитва над ужасающимися» и «молитва от всякия напасти, на человека находящая»: «Владыко человеколюбче, помилуй мя, благости Твоея ради и не остави мене заблудити от Твоея воля, не предай же мене, Господи, подлежащему искушению на пагубу. Сия глаголи трижды, спасешия от беды находящая»¹¹⁰². От всякого зла: – апокрифическая молитва-заговор, приписываемая св. Василию Великому.

К разряду врачевальных молитв специального назначения нужно относить молитвы и заклинания над бесноватыми. Вера в возможность воздействия на человека злых духов всегда было живо в церкви. В древнее время существовал даже особый институт экзорцистов или заклинателей. Впоследствии, хотя самый институт экзорцистов был упразднен, тем не менее, самая вера и возможность исцеления от бесов силой молитвы церковной не теряла своей интенсивности, почему в древнегреческой богослужебной практике были в широком распространении, разного рода, молитвы на прогнание злых духов и заклинания над бесноватыми. Существовали даже целые, довольно сложные, последования над бесноватыми¹¹⁰³. Отзвук этой практики древнегреческой церкви замечается еще и в современном большом требнике, где доселе остается

«последование молебное, обуреваемых и стужаемых от злых духов». В русских требниках рассматриваемого времени также встречаются молитвы и заклинания подобного рода, хотя и не в таком количестве и разнообразии, как в древнегреческих памятниках.

Предлагаем здесь краткий обзор известных нам таких молитв, с указанием, где это возможно, их греческого или югославянского оригинала.

а) *«Молитва от неприязни, егда начнет пакость творити отрочати младу».* *«Запрещает ти Господь, диаволе, да не приходиши в дом сей, ни твориши пакость младенцем сущим в нем»*¹¹⁰⁴. – Таким образом, как показывают начальные слова этой молитвы, под *неприязнью* – понимаются действия диавола. В своем существе, молитва с таким надписанием представляет краткое заклинание, причем, исцеление испрашивается ходатайством Божией Матери, Иоанна Богослова, Иосифа Праведного и мученика Феодора (разумеется Тирона). Молитва эта привнесена в наш древний требник из югославянских источников¹¹⁰⁵.

б) *«Молитва на прогнание бесом»* – *«Бесом язва и прогонительнице, Владычица чистая, милостивая Мати, приими молитву раба сего, имярек...»* Над этой молитвой мы находим такое замечание: *«аще кто носит сию молитву с собою и прочитает на койждо день и на койждо час, не прикоснется к тому человеку диавол, и ни соблазнит его ни единою лестию, ни душею его, ни телом. Аще кой человек преставится, во ад душу его не примут»*¹¹⁰⁶. Это предварительное замечание, трактующее эту молитву, как профилактическое средство, могущее избавить человека не только от действия злых духов, но и будущих адских мук, само собою говорит за апокрифическое происхождение этой молитвы. В памятниках греческих и югославянских, нам этой профилактики встречать не приходилось.

в) *«Молитва на диавола гонение»*¹¹⁰⁷: *«Да обратится болезнь твоя на главу твою и хула твоя на верх твой снидет».* В своем существе, эта молитва представляет заклинание нечистого духа, краткое, и субъективного характера,

произносимое молящимся в ограждение себя от бесовского влияния. По употребленному здесь выражению молящегося: «по вся дни и часы славословлю и покланяюсь Богу» – в этом памятнике можно видеть монашеское заклинание дьявола, при искушении им на какое-либо греховное деяние.

г) «Молитва над бесным человеком от ужасты, от нападения бесовского и на прогнание зла духа» составлена в форме заклинания: «заклинает ти Господь, вселукавый дьяволе»¹¹⁰⁸.

Только что отмеченные молитвы русского требника из цикла молитвословий заклинательных на духов нечистых не усвоятся какому-либо автору, но рядом с ними встречаются молитвы и с этой особенностью, хотя и довольно редко. Мы знаем непосредственно только две таких молитвы: молитва «над бесным», Григория Чудотворца – «*Боже великоименный и страшный, связавый дьявола словом повеления Твоего...*»¹¹⁰⁹ Подлинного оригинала для этой молитвы в памятниках греческих мы не находим; но ввиду того, что молитвы с именем св. Григория вообще часто встречаются в греческих памятниках¹¹¹⁰, можно думать, что и отмеченная нами молитва, также происхождения греческого.

Другая, известная нам в настоящем случае, молитва, усвояется священномученику Киприану, и начинается она словами псалма: «*Да воскреснет Бог и расточатся врази Его*»¹¹¹¹. Упомянутые молитвы и заклинания на дьявола, как видно, отчасти, из их надписания, а главное – из их содержания, имели ввиду те случаи, когда воздействие злого духа на человека сопровождалось какими-либо физическими страданиями последнего или даже выражалось в потере человеком рассудка. Некоторые из перечисленных молитв, как видим, носили надписание: «молитва над бесноватым» или «над бесным человеком», над «одержимым» от духов нечистых. Все эти выражения говорят за то, что молитвы этого рода предназначались для прочтения над бесноватыми, в полном смысле этого слова. Но, по воззрению церковных писателей, действие дьявола на человека может сказываться и в другом отношении: дьявол может оказывать влияние непосредственно

на духовную сторону человека, внушая ему различные греховные помышления. Некоторые древнерусские требники не упустили из виду и эти случаи, и поместили в своем составе несколько специальных молитв на избавление человека, обуреваемого, по действию дьявола, греховными помыслами. Сюда можно относить молитву *«егда стужаем будет человек злыми мыслями, лукавством сатанинским»*: *«Уповаю на Господа, и Той спасет мя»*¹¹¹², или *«Егда будет человек стужаем злыми помыслы лукавого беса»*, *«Боже и Господи, его же в руку помышления мои»*¹¹¹³. Первая молитва надписывается именем ап. Павла, вторая приписывается преподобному Памве. В некоторых рукописных требниках встречается даже целое *«последование о избавлении от блудных помыслов»*, это оригинальное восследование имеет такое заглавие и предисловие: *«Возследование о избавлении блуда и угашение плоти, и о сохранении зрака блудного и от помышления сложна. И егда врага найдет помышление скверно, или совратится ум на блуд, или разорится уд на плоть. Или, возрев на какова либо человека, помыслить блуд, или измыслить сложение, подобает рещи в той час: за молитвы святых отец наших... до Отче наш, тропари сия: гл. 5 – судии сидящу и ангелом предстоящим, трубе гласящи... Егда откроются дела твоя, душа моя, тьмам ангелом предстоящим Судии... Слава, Богород. – «Осужден есть судом совести, прежде суда». Господи помилуй 40 и молитва на помыслы скверныя: «Владыко Господи Боже мой, Его же в руках жребии мои: заступи мя по милости Твоей»*. Далее следует еще три молитвы на «злые помыслы», первая, надписываемая именем преподобного отца Нила: *«Помилуй, Господи, и не даждь погибнути ми»*, *«Помилуй мя, Господи, яко не токмо немощен есмь»*; – вторая: *«молитва, егда стужает блудный помысл»*: *«Христе мой Спасителю, Тебе послушают моря и ветры»*; наконец – молитва Иоанна Затворника Печерского: *«Господи Боже Спасе мой, вскую мя еси оставил»*. Честнейшей и отпусом *«возследование»*¹¹¹⁴ заканчивалось. Молитвы о избавлении от блуда встречаются и в практике

церквей югославянских. Так, в глаголическом евхологии Гейтлера мы находим целый ряд таких молитв¹¹¹⁵.

Современный Большой Требник также имеет в своем составе несколько молитв подобного характера. Таковы: а) молитва на брань блуда¹¹¹⁶, б) молитва на студные помыслы¹¹¹⁷. Последняя молитва: *«Владыко Господи Боже мой, Его же в руку жребии мои, заступи мя по милости Твоей...»* та самая, начало которой отмечено нами и по старорусскому требнику. Древнегреческая практика знала, как отдельные молитвы о избавлении от блудной страсти, так и целые чинопоследования на тот же случай¹¹¹⁸.

Примечания

¹ - Ср. напр. положение возгласов и молитв в чине литургии по современным служебникам и по служебникам, изданным в 60–80-х годах прошлого столетия.

² - Е. Е. Голубинский. История Русской церкви, т. 1, 2-я половина Москва. 1904, стр. 326–551.

³ - Проф. А. А. Дмитриевский. Богослужение в русской церкви в XVI в. Казань 1834 г., Введение, стр I.

⁴ - См. об этом в рецензии проф. А. А. Дмитриевского на книгу прот. М. И. Орлова, Литургия св. Василия Великого. Сборник Отчетов о премиях и наградах за 1909 г., стр. 256–257.

⁵ - Ibid., стр. 185.

⁶ - Хр. Чт. 1888, II. стр. 854 и сл.

⁷ - При цитации рукописей Синодальной библиотеки, мы везде выставляем № старого каталога, следуя, в данном случае, примеру других исследователей.

⁸ - Рукописей этой библиотеки мы, лично, не имели возможности просматривать, а пользовались ими, отчасти, по «Описанию рук. Солов. библи.»», т. III; а, главным образом, по извлечениям из этих рукописей, сделанным проф. А. А. Дмитриевским и предоставленным любезно в наше распоряжение.

⁹ - Списком этого требника нас любезно снабдил проф. А. А. Дмитриевский.

¹⁰ - Этот Потребник, по недосмотру, датируется у нас 1624 годом, так как, к сожалению, мы поздно обратили внимание на месяц выхода книги (7132 г., ноября 25).

¹¹ - Акты юридич. быта др. России, т. I, № 27.

¹² - Ркп. Требн. Синод. библи. № 900 (по Опис. № 372) л. 30; Солов. библи. № 1107 (Опис. 723). л. 24 об; Соф. б. 1062, л. 249; библи. Арх. Св. Синода № 867. л. 154, № 861, л. 262.

¹³ - Ркп. Служ. Соф. б. № 530, л. 155 об; ркп. Требн. той же библи. № 1061, л. 34, № 1063, л. 12 об; № 1070, л. 312 об; библи. Арх. Св. Син. № 868, л. 227 об; ркп. Служ. Синод. библи. 616, л.

160 об; ркп. Требн. Чудовской (ныне Синодальной) библиот. № 54, л. 386; ркп. Требн. Волоколам. (ныне М. Д. Акад.) библиот. 333. л. 334 об, и др.

¹⁴ - В древнегреческих рукописных евхологионах мы встречаемся, также, лишь с отдельными молитвами (εὐχή) «ἐπί θερελξσύ ἐκκλησίας» или «ἐπί σταυροπτηγίου». См. «Σύχολόγια» проф. А. А. Дмитриевского стр. 18, 33. 82. 123, 191 и др. Особый «чин основания храма» помещен у Гоара в его «Σύχολόγια» р. 485.

¹⁵ - Мы излагаем рассматриваемый чин на основании выше цитованных (стр. 1) рукоп. требников XVI в.

¹⁶ - По указанию некоторых требников, камни должны были иметь на себе знак креста, а, при положении их, священник должен был читать псалом 126-й. Служебн. ркп Синод. б. № 616, л. 160 об; ркп. Требн. Волокол. библиот. № 333 л. 334. Та же особенность наблюдается и в Сербском Требнике Синод. библиот. № 310, л. 118.

¹⁷ - Отсюда и выражение в надписании чина: «потчения кресту».

¹⁸ - Один рукописный требник указывает петь в этом случае тропарь «Обновления» храма (из Службы 13 сентября) и кондак «Основанию»: «Основание духа в сердцах и просвещение внутри них даруй иже верою сотворяющим священная основания храма дому Твоего, его же благоволи создати в Божественное Твое имя, един во святых прославляемый». Этот кондак тоже взят из Службы «Обновления храма», причем, слово «Обновление» заменено, соответственно случаю, словом, «основание». Требн. ркп Чуд. библиот. 54. л. 386.

¹⁹ - Служ. ркп. Син. библиот. № 616, л. 166 об; Ркп. требн. Соф. библиот. № 1001, л. 9. В последней рукописи эта молитва помещена в ряду молитв «на разныя потребы» и носит такое надписание: «молитва на основание храму и дому».

²⁰ - Требн. ркп. Чуд. б. 54, л. 387 об; Соф. библиот. № 1061, л. 33 об; № 1062, л. 250; № 1063, л. 13; № 1066, л. 314.

²¹ - См. «Σύχολόγια», стр. 18, 33, 114, 123, 181, 178, 191 и мн. др., а также, Goar. р. 485.

²² - Мы просматривали данный чин по следующим Московскими изданиям Потребника: 1624 г., 1633 г., 1639 и 1651 г. В том же виде изложен этот чин и в рукописном Потребнике 1638 г. Импер. Публ. Библ. Q. I. 51. Во всех поименованных изданиях Требника, «Чин основания церкви» помещен в 1-й главе.

²³ - Последней молитвы в данном Чинопоследовании, по рукописным требникам XVI в., нам встречать не приходилось, но в ряду отдельных молитв «на разные потребности», эта молитва имеется и в некоторых рукописных богослужебных памятниках. См. Служ. ркп. Солов. библ. № 1025 (опис. 714) л. 239; трбн. ркп. той же библ. 1086 (опис. 724) л. 322 об.

²⁴ - См. в старопеч. требниках М. 1624, 1633, 1639 и 1651 г. главу 3-ю. Изложенная здесь молитва: «Благодарим Тя, Господи» отличается от молитвы «Хвалим Тя, Господи» лишь заменой одних выражений тождественными другими.

²⁵ - См. этот «Чин» в «Σύχολόγiα» Гоара р. 490 и в «Σύχολόγiα» проф. Л. Л Дмитриевского, стр. 115, 131 и 155.

²⁶ - См., напр., Больш. Требн. патр. Филарета, 1625 г., л. 4.

²⁷ - См. «Σύχολόγiα» стр. 114, 178, 411, 416, 432, 493 и др., а также Goar р. 485. Ср. Твор. Симеона Солунского в «Творениях о.о. и учителей церкви, к изъясн. бослужения относящихся», т. II, стр. 150.

²⁸ - Требник изд М. 1895 л. 230.

²⁹ - См. Требник изд. М. 1898 ч. II, л. 26–45 об.

³⁰ - Дополн. Треб. изд. Киев, 1863 г., л. 1–13 об.

³¹ - «Σύχολόγiα» 1638 г. по изд. Гоара, р. 485.

³² - См., напр, Требники, изд. в Стрятине, 1606 г. л. 428, в Львове, 1645 г. л. 311.

³³ - Требник м. Петра Могилы, Киев, 1646 г. ч. II, стр. 52–69.

³⁴ - См. этот чин во II ч. Совр. м. Требнике, гл. 25.

³⁵ - См. об этой молитве ниже, в чинах водоосвящения.

³⁶ - Мы приводили эту молитву и указывали источник ее происхождения несколькими страницами выше.

³⁷ - Но эти две молитвы переиначены в Требнике Петра Могилы. Особенно, это нужно сказать относительно второй молитвы: «Хвалим Тя». Она только начальными строками напоминает вышеприводимую молитву Московских старопечатных требников «над св. трапезою».

³⁸ - Требн. м. П. Могилы, ч. II, стр. 62. См. также «Чин основания церкви» во 2-й части современного Малого Требника.

³⁹ - *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. jussu editum et a Benedicto XIV. an MDCCCXCV pars, 1, pag. 275–281.*

⁴⁰ - Требник м. Петра М. ч. II, стр. 52; *Rituale Rom.*, p. 275.

⁴¹ - *Rituale Rom* p. 376.

⁴² - Больш. Требн. гл. 107.

⁴³ - ч. II Малого Требника, гл. 25.

⁴⁴ - Подобные указания, в виде приписок к «чину основания церкви», нам приходилось встречать в рукописных требниках: Синод. библи. № 898, л. 11; Чудов. библи. № 54, л. 387; Волокол. библи. № 333, л. 336 об, Соф. библи. № 1061, л. 35; № 1071, л. 8; библи. Арх. Св. Синода № 868. л. 229 об.

⁴⁵ - Т. е. отверстие, в коем можно укрепить нижний конец креста.

⁴⁶ - Требн. рук. XVII в. Синод. № 308, л. 305 об. Подобный «устав» напечатан в Стрятинском требнике 1606 г. л. 495. На одном экземпляре требника этого издания, против указа о ставропигии, имеется приписка на полях: «о сем патриарх Мелетий в листе своем написал».

⁴⁷ - См. «Σύχολόγιον» Гоара, p. 487; Habert, *Ἀρχιερατικόν*, ed. Paris, an. 1643. p. 643–648.

⁴⁸ - Апост. прав. XXXI; Аитиох. соб. пр. V; Карфаг. соб. пр. X.

⁴⁹ - Великое освящение церковное «не иерейское есть дело, но самого Архиерея». Большой Требник, гл. 107.

⁵⁰ - Помещается во II части, т. н., Малого Требника (гл. 27). Издается и отдельными книжками; см. отдельное издание «Чина освящения храма, от архиер. творим». М. 1904 г.

⁵¹ - Находится в Архиерейском Чиновнике.

⁵² - Печатается в Большом Требнике (гл. 107); встречается и в отдельных книжках. См., напр., отдельное изд. этого последования» СПб 1903 г.

⁵³ - Только в конце чина иерейского освящения храма положены три молитвы, те же самые, что читаются по совершении освящения храма и архиереем.

⁵⁴ - Здесь уместно оговориться, что между последованием освящения церкви, «творимого иереем», заключающимся в Большом Требнике, и тем же последованием, издаваемым отдельно (См. выше цитов. изд этого послед. СПб 1903 г.), замечается некоторая разница в описании обрядов и священных действий. В Большом Требнике об устройении и умовении престола замечается: «Приемлют же священники дъску трапезы. Начальствуяй же кропит св. водою столпы, или единостолпие, ничтоже глаголя, и укрепляется дъска трапезы, якоже лепо, и омовается теплою водою, и отирается. И паки кропится святою водою. Внегда же устрояется трапеза, и омовается, глаголют Псалмы 144-й, 22-й и 83-й. (Приводится текст псалмов) Также кропится срачица св. водою и полагается на св. трапезу, и обвязуется (просто) вервию на то устроенную... Также кропится и индития, и одевают ея св. трапезу, глаголюще Псалом 92-й». Далее описывается украшение св. престола его священными принадлежностями (См. Больш. Требн. изд. М. 1597 г. л. 253–254). В отдельно изданной книжке эта часть чина освящения храма излагается гораздо подробнее и, притом, со введением некоторых новых обрядов и действий. В этой книжке, прежде всего, дается наставление о приготовлении воскомастиха (о каковом совсем не упоминается в Большом Требнике), более подробно описывается пригвождение престольной доски к столпам, говорится о возлиянии «на гвоздныя шляпки» кипящего воскомастиха: указывается омыwać престол не только теплой водою, но и красным вином, смешанным с розовой водою, причем, приводится и молитва «над водами и вином», взятая из архиерейского чина освящения храмов. Далее, в книжке есть указание о помазании трапезы св. миром и приводится псалом на этот случай. «Се, что добро». По «украшении» престола –

положено окропление всего храма св. водою и миропомазание его стен (в определенных местах), при пении псалма: «Суди ми, Господи». Затем, предписывается совершать обряд возжжения в новоосвященном храме первого света. В описании же крестного хода вокруг новосвященной церкви, и окончания чинопоследования, обе, рассматриваемые нами, редакции чина сходятся. (См. «Послед освящ. храма, егда творит иерей». СПб. 1903 г.). Видимо, вторая редакция дополнена на основании архиерейского чина освящения церкви. Хотя, насколько нам приходилось наблюдать, на практике соблюдаются все, описанные нами во второй редакции, обряды, и в том случае, когда освящение церкви отправляется по Большому Требнику, однако, во избежание каких-либо недоразумений, следовало бы, так или иначе, согласовать обе описанные редакции одного и того же чина.

⁵⁵ - Нам пришлось встретить этот чин в следующих рукописных требниках: Синод. библ. № 268, начин. на л. 86; Соф. библ. № 1066, л. 1–32; № 1070, л. 322–348; № 1071, л. 30–60. № 1072 л. 31 и дал. В последних двух рукописях, излагаемое чинопоследование имеет надписание: «Чин малого освящения церкви», но, излагаемое под этим надписанием чинопоследование, ничем не отличается от чина великого освящения храмов. По перечисленным рукописям мы и излагаем чин великого освящения храмов.

⁵⁶ - Иеромним = ἱερομνημων, патриарший духовный чиновник, заведовавший хиротониями и державший, при совершении рукоположений, свиток (τον κοντάκιον τῆς χειροτονίας). «Σύχολόγιον» Гоара. 236–237. De officialibus ecclesiae constantinor» р. 25. В нашей русской церкви, можно полагать, обязанности иеромнимона, при совершении освящения храмов, исполнялись ключарями кафедральных соборов.

⁵⁷ - Т. е. ковчежец, напоминающий гробницу или ладанницу.

⁵⁸ - Рук. требн. Синод. б. № 268, л. 86, Соф. б. № 1070, л. 322, № 1071, л. 30. – О порядке всенощного бдения см. ниже. Рассматриваемые нами рукописные требники в чине архиерейского освящения храмов, порядка всенощного бдения, или «службы обновлению» не указывают.

⁵⁹ - Тапита – от греческого – ταπίτα. Под возглавием (προσκεφάλιον), можно разуместь подушку, которая в прежнее время употреблялась для совершения земных поклонов. В русской церкви это «возглавие» носило название «подручника». Подручники и теперь еще употребляются у наших старообрядцев.

⁶⁰ - Т. е. горшок, в котором можно было бы сварить воскомастих.

⁶¹ - В некоторых рукописях упоминается «мыло грецкое, рекше сапунь». (Рук. требн. Синод. б. № 308, л. 31 об). Одно из определений Стоглавого собора говорит, что у нас употреблялась при основании престола и обыкновенное мыло, которое приносили миряне. После освящения церкви, это мыло лежало в течение 6 недель на престоле. Собор, под страхом отлучения, запретил священникам «приимати от мирян мыло» и полагать его на престоле. Стоглав, изд. Казань 1862 г. гл. XLI. вопр. 3, стр 166–167.

⁶² - Трбн. ркп: Синод. б. № 268, л. 87: Соф. б. № 1070, л. 322. В ркп. трбн. Соф. б. № 1071, указаны здесь еще и предметы церковной утвари: потир, дискос, сень (звезда?), лжица и пр.

⁶³ - Трбн. ркп.: Синод. б. № 268, л. 87 об.; Соф. б. № 1070, л. 323 об., № 1071, л. 31.

⁶⁴ - Вот дословное описание этих действий по вышепоименованным рукописным требникам: (святитель) «входит со восследующими во алтарь. И тому повелевающу, хартию бумажную приемлют, иже суть художайшии, яко разделенни тех довлеющими, объяти коегождо трапезного столпа (т. е., «художайшие», должны разделиться так, чтобы каждый мог придерживать верхушку столпа, обвитую хартией). Раздирающе убо елико довольно есть, горняя убо хартии часть, еже к главе достоит столпу быти, сугубо творят теснейшее согнутие, внутрь закрывающе, нижнюю же просто, сверху бо возливатися имать горящ, иже с мастикою, воск, и достоит хартии быти сугубо, яко да возможет укрыти; по изяществовати и паче меры столпные толстоты округ елико на перст великой,

во еже да не воскомастиху пролиться. Тако убо, яко же речеся, возливающе на кийждо столп, хартиєю стяжут извну вервymi трижды убо горе обвивающе и доле трижды, и тако горнему и дольному связанию концы, на том самом совокуплена, на среду приводят и пременяюще образ и спреди свершают посреде горняго и дольняго связания, и тогда обращают созади и связуют. По сих же, возлагают мрамор стерт горним концем столпным на лишнеа хартии согнутия, да не некоею малою скважиною воскомастиху истечи. Горнцу принесену, возливается на столпцы воскомастих, донележе исполнятся бумажная харатейная усты. И оставить то устынути мало, кипяще бо есть». Рук. требн. Синод. б. № 268, л. 89, подобное описание находим и в требн. ркп. Соф. б. № 1070, л. 324 об.; № 1071, 31–32.

⁶⁵ - И современное чинопоследование освящения храмов «от архиерея творимого», также не имеет начального возгласа, а открывается, следующей за возлиянием на престольные столпцы воскомастиха, молитвой: «Господи Боже Спасителю наш». Эта особенность – начинать некоторые службы прямо чтением молитвы, без предварительного возгласа, была свойственна уставу Великой Константинопольской Церкви. Такое начало (прямо с молитвы) имел Чин литии Вел. Константинопольской Церкви. См. «Σύχολόγια», стр. 1009.

⁶⁶ - Возливание кипящего воскомастиха на престольные столпцы удержано и в современном чине освящения храмов. Но теперь это действие не имеет никакого практического значения: на престольные столпцы возливается кипящий воскомастих «против меры», но престольная доска прикрепляется к деревянным подставкам не посредством этого воскомастиха, а обыкновенными железными гвоздями. Т. о., в настоящее время, при деревянных, в особенности, престолах, обряд возливания воскомастиха может иметь лишь то или иное символическое значение.

⁶⁷ - В некоторых рукописях, после этого псалма приводится такое рассуждение: «сие бывает трапезе на столпах стоящи, рекши на ногах, или на едином столпе, требищу же сущу на четыре углы. Есть же подлежащи на ней трапеза на четыре

границы и будет на четырех углах возлияно мастихию с воском. И тако свершается утверждение. Аще ли различными сложена будет мраморы, другая убо сложена будет хитрецом. Посреде же угл (вариант: среднее же четвероугольное) утверждается (вариант: водружается) мастихию и воском, ни ином же последующим (вариант: ниже хартию увязуему, ниже иных коему последующу)». Требн. рукоп. Соф. Библ. № 1071, л. 36; Синод. б. № 263, л. 91.

⁶⁸ - На практике, насколько нам известно, и теперь, при омовении престола, употребляется мыло (Прот. Никольский, Пособие к изъяснению Устава богослужения Правосл. Церкви, СПб. 1907 г., стр. 803), но в современном Требнике о мыле при омовении престола не упоминается.

⁶⁹ - Как и в настоящее время, в древней Руси, при совершении освящения престола архиереем, могли быть освящаемы антиминсы для других церквей. Поэтому, в рассматриваемом чине, как и в современном, об антиминсах говорится во множественном числе.

⁷⁰ - Требн. рукоп. Синод. б. № 268, л. 96. Соф. библ. № 1070, л. 332; № 1071, л. 42 об.

⁷¹ - Требн. рукоп. Соф. б. № 1071, л. 43.

⁷² - Некоторые рукописные требники (Синод. б. № 268, л. 98), Соф. б. № 1070, л. 333 об.) об индитии выражаются так: «и берет покрывало, сиречь одеяние трапезное, не вем како обыкоша идитею то звати».

⁷³ - В одном рукописном требнике (Соф. б. № 1071, л. 41), после омовения престола, замечено: «также и жертвенник помывают». В других требниках об омовении жертвенника ничего не сказано. В том же Требнике № 1071, после облачения престола в индитию, замечено: «и после, покрывают св. жертвенник и поставляют на нем вся сосуды, аще ли новы будут, кропят вся священою водою» (л. 45 об.).

⁷⁴ - Тр. рукоп. Соф. б. № 1071, л. 45 об.

⁷⁵ - Требн. рукоп. Синод. б. № 268, л. 101; Соф. б. № 1070, л. 337 об.; № 1071, л. 51.

⁷⁶ - «Творящу диакону начало молитв совокуплению Трисвятому» = «ποισῶντος διάκονου αὐχὴν συναπτήν» – Это выражение означает эктению и возглашения перед пением Трисвятого.

⁷⁷ - Тр. рукоп. Синод. б. № 268, л. 101 об.; Соф. б. № 1070, л. 338.

⁷⁸ - Требн. рукоп. Соф. б. № 1071, л. 51.

⁷⁹ - Соврем. Мал. Треб. изд. М. 1898 г. ч. II, л. 74–78 об.

⁸⁰ - Требн. рукоп. Синод. б. № 268. л. 103, об; Соф. б. № 1070, л. 343; № 1071, л. 59.

⁸¹ - Незначительная вставка в этом возгласе: «и на святых, по Тебе пострадавших, честных мученицах почиваеши» не изменяет характера и значения этого возгласа, как, именно, возгласа Трисвятого.

⁸² - См. ниже «чин обновления храмов».

⁸³ - Курсив наш.

⁸⁴ - Проф. А. П. Голубцов. Соборные чиновники, и особенности службы по ним. М. 1907, стр. 178.

⁸⁵ - Трбн. ркп Синод. б. № 268, л. 104 об, Соф. б. № 1070, л. 343. В одном из рассматриваемых требников замечено, что и антиминс, предназначенный в освященную церковь, лежал с прочими антиминсами в течение 7 дней под литоном на св. трапезе. По истечении 7 дней, «полагается антиминс под индитией и тако пребывает недвижим никак же». Требн. рукоп. Соф. б. № 1071, л. 60.

⁸⁶ - Требники Московской печати: 1624 г. л. 8; 1625 г. л. 5; 1633, 1636, 1639 г. л. 5; 1651 г. л. 4.

⁸⁷ - Потребники: 1624 г. л. 12, 1025, 1623, 1633, 1636, 1639 г. л. 7, 1651 г. л. 4.

⁸⁸ - Ближе всего к нашему древнерусскому чину освящения церкви архиереем подходят те греческие чины, которые изложены у Гоара по венецианскому Евхологию 1638 г. (Goar. Euxol. р. 655 – 664) и по рукоп. Евхологию Барбериновой библиотеки (ibid., р. 664 – 666). Отмеченная нами особенность в конце рассмотренного чина, касающаяся разделения последования освящения в случае нужды на два дня,

оправдывается греческим рукописным евхологионом Пантел. библи на Афоне, № 162, XI в. Здесь, после «Чина на освящ. храма и еже в нем св. трапезы» (Чин ошибочно называли εὐχή), оканчивающегося молитвою главопреклонения «Благодарим тя, Господи Боже сил», помещен: Τάξις γινόμενῃ ἐπὶ τῶν ἐγκαίνιων τοῦ ἡδὴ καθιερωθέντος ναοῦ, представляющий из себя ничто иное, как окончание рассмотренного нами чина освящения храмов. (См. Ευχολογία проф. А. А. Дмитриевского, стр. 60 – 62). Одной лишь только особенности древнерусского чина мы не могли отыскать в древнегреческих чинах. Это, отмеченное нами по Требнику Соф. библи. № 1071 указание на то, что на углах престола полагались бумажные хартии с изображением на них евангелистов (см. выше). Но и эта особенность, несомненно, была выработана практикой восточной церкви, хотя в записях чинов освящения храма, по дошедшим до нас греческим Евхологиям, о ней ничего и не говорится. Об этой особенности говорит бл. Симеон Солунский и считает ее общецерковным обычаем (Творения отцов и учит. церкви, относящ. к изъяснению богослуж. т. II, стр. 160; см. стр. 187). Этот обычай и доселе соблюдается греческой церковью. (См. Τυπικὸν Μεγάλης ἐκκλησίας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει. 1888, σελ. 438). Быть может, на основе этого обычая и создан современный вид антиминса с изображениями евангелистов по углам.

⁸⁹ - Рукоп. требн. Синод. б. № 808, л. 13; Чуд. б. № 54, л. 398; Волокол. мон. № 333, л. 338; библи. Киев. дух. Акад. № 103, стр. 1; Солов. библи. № 1085, л. 7; № 1088, л. 170; Соф. библи. № 1061, л. 35 об.; Ар. Св. Синод. № 808, л. 229 об; Импер. Публ. Библи. Q. I, № 51, л. 5 об; № 294, л. 118; библи. Акад. Наук. № 16. 15. 1., л. 162.

⁹⁰ - Требники Московские. 1624 г., л. 12, 1625, 1633, 1630, 1639 г.г. л. 8, 1651 г. л. 6 об.

⁹¹ - В XVI и XVII вв., у нас на Руси право освящать церкви, кроме епископа, принадлежало соборному духовенству. От этого времени до нас дошло несколько грамот, выданных епархиальными архиереями причтам соборных церквей на право совершения в известном районе освящения храмов. (См. Акты юридические, т. I, стр. 65; Русск. Истор. Библи. т. XII, № 1

LXII и др.; Акты Историч., т. II, № 106). За освящение церкви соборным полагалась особая плата, размеры которой были предметом обсуждения на Стоглавом соборе (Стоглав, гл. XLII, XLIV, XLV Казань 1862 г., стр. 210–211, 217–219, 221) Если бы кто из приходских священников стал освящать церковь, не приглашая соборного протопopa или кого-либо из других соборных священников, то, в таком случае, соборные приносили жалобу епархиальному архиерею, и последний всегда стоял на стороне соборных (Русск. Истор. Библ. т. XII, № VIII). Даже в XVIII в., в Москве, право освящения приходских храмов, кроме епископа, принадлежало исключительно протопopу Большого Успенского собора с братией. Н. Розанов. История Московского Епархиального Управления со времени учреждения Св. Синода. Москва, 1869 г., ч. I, стр. 72, ч. II, стр. 31, 71 и 72.

⁹² - См. «Последование, како освященный антиминс положить в новосозданном храме», в Требнике, изд. М. 1897 г. л. 273 об.

⁹³ - Старопечатные Требники и большинство рукописных XVII в.

⁹⁴ - Требн. рукоп. Синод. б. № 898, л. 13 об.; библ. Киев. дух. Акад. № 193, стр. 1, Соф. б. № 1061, л. 36.

⁹⁵ - «Εὐχολόγια» проф Дмитриевского, стр. 884. Против наших русских требников, здесь указана еще одна лишняя стихира: «Обновление совершающе всечестнаго храма воскресения».

⁹⁶ - См. Больш. Требн. 1893, л. 252.

⁹⁷ - То же и в греческих, и юго-славянских требниках. См. «Εὐχολόγια» проф. Дмитриевского, стр. 385; Сырку. К истории исправления книг в Болгарии, т. I, вып. II, СПб. 1890, стр. 138.

⁹⁸ - Сырку, стр. 138.

⁹⁹ - Чтение на утрени двух евангелий было обычным явлением в древнерусской богослужебной практике. По древнему уставу Большого Успенского собора, на воскресной утрени полагалось два евангелия: перед канонem читалось евангелие храму, а по великом славословии – евангелие воскресное, рядовое. Рукоп. СПб. дух. Акад. № 127. л. 118 об. –

120, Чиновник Больш. Моск. Усп. Соб. в изд. проф. А. П. Голубцова, стр. 141–142. Проф. А. П. Голубцов. Соборные чиновники и служба по ним, стр. 129 – 130 Два евангелия на воскресной утрени полагались также в том случае, когда в неделю случался святой с полиелеем. Тогда евангелие святому читалось перед канонем, а воскресное – после великого славословия. Чин. Больш. Усп. Собора, стр. 81 – 83; 87, 90. 95 и мн. др. Русск. Истор. библиот. т. III, стр. 139. Проф. Голубцов, Соборные чиновники и службы по ним, стр. 130.

¹⁰⁰ - Совершителем чина малого освящения церкви называется то «первосвященник», то «священник», то, наконец, «святитель». В старопечатных требниках, в рассматриваемом чине, употребляются все эти три термина безразлично: перед одной молитвой стоит: «священник читает», перед другою – «святитель молится». Точно также и совершителем священных действий называется то священник, то святитель.

¹⁰¹ - В некоторых рукописных требниках, это замечание о положении св. мощей находится несколько ниже, и излагается после указаний о положении антиминса. Тр. рукоп. Син. б. № 898, л. 41 об.; Чуд б. № 54, л. 404: Киев. дух. Акад. № 193, стр. 41; Соф. б. № 1061, л. 40. В древнее время, старые антиминсы не отбирались из церквей, а оставались при них. Иногда, они полагались и не в одном из престольных столпцов, но под новым антиминсом. См. Прот. Никольского. Об антиминсах православной церкви, СПб. 1872 г, стр. 100–105.

¹⁰² - Родостагма, родостама, гуляфная водка – розовая вода.

¹⁰³ - Некоторые рукописные требники ничего не говорят о помазании стен освященной церкви св. миром. Треб. рукоп. Чуд. б. № 54: Киев. дух. Акад. № 193.

¹⁰⁴ - Теперь, как известно, это осенение крестом «на четыре страны» бывает уже после крестного хода и является заключительным актом чина освящения храма, как при архиерейском, так и при иерейском совершении этого освящения.

¹⁰⁵ - В древнее время у нас на Руси, почти в каждой церкви старались иметь части св. мощей. В большом распространении были кресты со св. мощами. Этими крестами освящали воду. (См. ниже «Чин омыти мощи святых»). Иногда прихожане той или иной церкви обращались с слезными молениями к самому царю и просили его прислать им «животворящий крест с мощами». Прот. Никольский. О службах, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб. 1865 г, стр. 289.

¹⁰⁶ - Впрочем, есть рукописные требники, которые говорят и обратное: «и идут около церкви противу солнца». Требн. рукоп. Соф. б. № 1071, л. 51 об.

¹⁰⁷ - Вот перечень этих стихир с (нашим) указанием, откуда они взяты – Начиналось обхождение храма при пении тропаря обновления, «Иже на камени веры». Потом следовали стихиры самогласны из службы обновлению гл. 1 – «Обновляйся, обновляйся» (вторая хвалитная стихира по современному Требнику и первая стиховная вечерняя стихира по требникам старопечатным); гл. 2., – «Обновление празднующе» (славник вечерних стиховных стихир по староп. требн.); гл 3., – «К себе обращайся, человече» (из утренних хвалитн. стихир); гл. 4, – «Обновляется днесь, яже от язык церковь» (из вечерних стиховных стих.); гл. 5. – «Иже в недрах Отеческих» (оттуда же); гл. 6, – «Поновления чтутся». Далее пели мученичны, взятые, как оказывается по проверке, из различных служб октоиха, гл. 1, – «Страстотерпцы Христовы приидите, людие, вси почтим» (из стих. стих. утренн. в понедел. 1 гл.); «Прехвальнии мученицы» (стиховн. в среду вечера того же гл.); гл. 2, – «Иже земная сладосте не возлюбльше» (стиховн. вечерн. четверг 2-го гл.), «По Христе пострадавшие» (стиховн. утрен. понед. того же гл.); гл. 3, – «Велия Креста твоего, Господи, сила» (стиховн. вечера, четверг.), «Велия мученик Твоих, Христе, сила» (стиховн. веч. понед) гл. 4, – «Кто не ужасается, зря» (стихов. утр. понед.); «Како вашим не удивимся подвигам» (стих. утр. сред.); гл. 5 – «О земных всех небрегше» (стих. вечер. четверг.); «Благословенно воинство Царя небесного» (стихов. понед.); гл. 6, – «Господи, аще не быхом святые твоя имели молитвенники» (6 гл. стихов. утр. вторн.); «Крест твой, Господи» (того же гл.

стиховн. сред. веч.); гл. 7-й – «Слава тебе, Христе Боже, апостолом похвало» (стиховн. 7 гл. четв. веч.); «Святии мученицы» (оттуда же); гл. 3, – «Мученицы Господи, всяко место освящаете» (8 гл. стихов. веч. четверг.); «Что вы наречем, святии» (того же гл. стиховн. понед. утр.); «Слава. – «Память обновления совершающе, Господи» (Славник на Господи воззвах, службы освящению); «И ныне. «Владычице, приими молитвы раб».

¹⁰⁸ - После отпуста рассматриваемого чинопоследования в старопечатных требниках находим характерное замечание: «Потреба есть ведати, да никто же убо дерзнет последи церковного священства, от священнического чина взяти что в своя потребы, плат или убрус, или пояс, иже бывый во украшении иереове, но вся оставляти в потребы церковныя, повеже бо вся сия молитвою иерейскою освятишася».

¹⁰⁹ - Современный требник указывает на освящение церкви иные апостол и евангелие, а именно: ап. Евр., зач. 320; еванг. от Иоанна зач. 37. Апостол и Евангелие, положенные по старорусским требникам, теперь читаются 13 сентября, в день воспоминания обновления храма Воскресения в Иерусалиме. Но и в современном служебном Евангелии под 67-м зачалом ев. Матфея замечено: «сие и на освящение церкви» (см. служ. еванг. изд. Киево-Печерск. Лав. 1898 г. л. 56), хотя в «Указателе» евангельских чтений, в отделе «евангелия на всяку потребу», на освящение церкви указано евангелие от Иоанна, зач. 37.

¹¹⁰ - Leunclavius. Jus graeco-romanum. Francofurti 1569 an., p. 29. Цит. по сочин. прот. Никольского: Об антиминсах прав. церкви, стр.6.

¹¹¹ - Σύνταγμα τῶν υείων καί ἱερῶν κανόνων, 1852, т. II. σελ. 372. «Правила св. вселенских соборов с толкованиями, изд. общ. любит. дух. просв. М 1877 г., ч. II, стр.379 – 381.– изд. 1900 г., вып. III. 128.

¹¹² - Σύνταγμα τῶν υείων καί ἱερῶν κανόνων, 1852, т. II. σελ. 581 – 582. «Правила св. вселенских соборов с толкованиями, изд. общ. любит. дух. просв. изд. 1900 г., вып. III. 433.

¹¹³ - Σύνταγμα V, σελ. 403.

¹¹⁴ - Правда, в одном греческом рукописном Евхологионе XII в. встречается особое последование на водружение престола двумя или тремя пресвитерами (рук. Евхол. Синайск. библи. № 973, Ευχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 114), но в этом кратком последовании, состоящем из ектении, двух молитв, возлияния на престол воскомастиха, заключительной ектении и отпуста, ничего не говорится об антиминсе. Мы склонны относить данное последование, скорее, к разряду чинов «о поколебавшейся св. трапезе» (см. об этих чинах ниже).

¹¹⁵ - Рукоп. требн.: Синод. б., № 898, л. 13; Чуд. б. № 54, л. 388; Волокол. б. № 333, л. 338; К. Д. А. Аа 193. стр. 1, Солов. б. № 1085, л. 7; № 1088, л. 1796 (этими требниками мы пользовались по рукописным выдержкам из них, предоставленным нам проф. А. А. Дмитриевским). Соф. б. № 1061, л. 350 об., Арх. Св. Син. № 868, л. 220 об, Имп. пуб. библи. Q. I, № 51, л. 5 об.; № 294, л. 118, библи. Акад. Н., № 16. 15. 1, л. 162.

¹¹⁶ - Разумею издания этих требников – Москва 1624 г., 1625, 1636, 1639 гг. и 1651 г.

¹¹⁷ - Л. 110 – 118.

¹¹⁸ - Авторы «Описания слав. рукоп. Синод. библи.» об этом требнике замечают: «Правописание Русское, но с юсами и, часто, неправильно; довольно часто встречаются следы южного произношения, напр., ливой, вместо левой. Горский и Невоструев, III. стр. 226.

¹¹⁹ - Изложенный, например, в этом требнике чин погребения умерших (л. 197–208), представляет такие особенности, которые не встречаются ни в одном из просмотренных нами русских рукописных и старопечатных требников. Но все эти особенности объясняются на основании того же чинопоследования, изложенного в Сербском требнике Синод. библи. № 307, л. 104 об. То же следует сказать относительно чинов пострижения и некоторых других последований

¹²⁰ - Это увещание печатается и в современном Большом Требнике, в конце чина освящения храма. Тирада со слов «аще ли дерзнет священник» – только в Никоновском требнике 1658 г.

¹²¹ - Дополн. к актам историч. т V, № 102, стр. 449.

¹²² - См. Деяния Моск. Соб 1666–1667 г. в изд. Братства св. Петра митропол. М 1881 г. л. 63–65. Здесь положены два чина иерейского освящения церкви. Один, тот самый, что теперь излагается в Большом Требнике (или, лучше, в отдельно изданной СПб С. тип книжице. «Последование освящения храма, егда творит иерей». СПб. 1903), а другой – в сокращенной редакции. По этому последнему чину, омовение и облачение престола бывает перед литургией, а положение антиминос на престол – на литургии, на малом входе. Крестного хода вокруг храма уже не положено, почему, относительно этого чина в соборных Деяниях, замечено: «Сей чин бывает в пределах, и в церкви, идеже Архиерею невозможно самому ити ради благословных вин». (Деяния..., лист 126, по изданию братства св. Петра, л. 66). Но этот краткий чин в требниках, если не ошибаемся, не печатался.

¹²³ - В виду полного сходства данного чинопоследования в обеих, названных рукописях, мы, при указании особенностей этого чина, будем цитировать по листам лишь рукопись № 271.

¹²⁴ - Рук № 271, л. 151; то же и в рук. № 77.

¹²⁵ - Следовательно, деревянные престолы устраивались в южнорусской церкви не только на «столпах», т. е., на четырех ножках, но и на деревянных «изрубках», или срубках.

¹²⁶ - Рукоп. № 221. л. 154; то же и в рукописи № 77.

¹²⁷ - Ркп. № 77; ркп. Синод. б. № 271, л. 150 об. Выше, по этому случаю, в рассматриваемом чине делается такое замечание: «место велит (святитель) приготовить извляти на вложение святых мученик мощей в досце престольной». – Ркп. 77.

¹²⁸ - Ркп. № 77; ркп. Синод. б. № 271, л. 160 об.

¹²⁹ - Вот полностью это надписание по рукоп. № 77. «Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Освятися олтарь Великаго Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и храм имя рек или в граде,

или в селе. Преосвященным Архиепископом имярек: нарцы градов тых. При великом Короли имя рек. Въ лето от создания миру ꙗзѣр от воплощения Господа и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа ꙗахъ месяца, индикта».— Чтение надписания антимины вслух, также составляет особенность южнорусской практики освящения храмов.

¹³⁰ - Рукоп. № 271, л. 160 об; то же и в № 77.

¹³¹ - № 271, л. 163; то же и в № 77.

¹³² - № 271, л. 163 об; то же и в № 77.

¹³³ - № 271, л. 160 – 170 об.; то же и в № 77.

¹³⁴ - В рук. № 77 – иерей. Думается, что это – описка, ибо далее, как и раньше, говорится о святителе: «тут святитель, прекрещая, благословляет люди».

¹³⁵ - Молтву и грамоту см. в Приложениях.

¹³⁶ - Pontificale Romanum, edit 1903 an. pag 167. См. также *ibid.*, pag. 223 или из Pontificale Rom., ed. Venet., an 1561, fol. 132, – где излагается конец римского Чина освящения храмов. По отпущении литургии, совершенной в новоосвященном храме, Епископ дает торжественное благословение «et Indulgentias supra declaratos»...

¹³⁷ - Goar., p. 655–664.

¹³⁸ - *ibid.*, pag. 664–666.

¹³⁹ - Так понимали и истолковывали отмечаемую особенность южнорусского чина освящения храмов и составители Описания славян. рукописей Московской Синодальной библиотеки. См. т. III этого описания, стр. 121.

¹⁴⁰ - См. ниже «Устав на обновление храма».

¹⁴¹ - Pontificale Rom. p. 167.

¹⁴² - Pontificale Rom. p. 167.

¹⁴³ - Там же. Среди предметов, нужных к освящению храма, Римский Понтификал указывает, между прочим, *vas cum sale, medulla panis*. А, относительно крестов и свечей перед ними, здесь читаем *Item depingantur in parietibus Ecclesiae intrinsecus per circuitum duodecim cruces* (далее указывается водружать пальмы, а затем –). *Et ad caput cuiuslibet crucis figatur unus*

clavus, cui affigatur una candela unius unciae. Лестница тоже упоминается в латинском чине.

¹⁴⁴ - Мы здесь уклоняемся от этого сличения и производим его в приложении, при издании текста южнорусского чина освящения храмов.

¹⁴⁵ - Требн. П. Мог., ч. II, стр. 76.

¹⁴⁶ - См. Предисловие к рассматр. чину в Требн. П. Могилы, ч. II, стран. 74.

¹⁴⁷ - Требн. П. Мог., ч. II, стр. 80.

¹⁴⁸ - Требн. П. Мог., ч. II, стр. 78.

¹⁴⁹ - Требн. П. Мог., ч. II, стр. 75.

¹⁵⁰ - Ср. Требн. П. М. II, стр. 75 и *Rituale Rom. tit VIII, cap. 27, p. 381.*

¹⁵¹ - Требн. П. М. II, стр. 75–76 и *Rituale Rom. tit VIII, cap. 27, p. 282–283.*

¹⁵² - Требн. П. М. II, стр. 76 и *Rituale Rom. tit VIII, cap. 27, p. 284, 286.*

¹⁵³ - Требн. П. М. II, стр. 68, 80 и *Rituale Rom. tit VIII, cap. 27, p. 381.*

¹⁵⁴ - Требн. П. М. II, стр. 77, 78 и *Rituale Rom. tit VIII, cap. 27, p. 284, 285.*

¹⁵⁵ - Вот это место из молитвы могилинского чина с параллельным текстом латинской молитвы: Ты бо иереом твоим сицевую благодать над иными даровал еси, яко да все, еже в Имя Твое достойно и совершенно воспросят, примут, и еже сотворят от Тебе сие быти сотворенно веруется: Прилежно убо и смиренно молимся, и Твоему благоутробию милися деем, яко да все, ныне нами посещаемое, посетиши и благословляемое благословиши...Тр. П. М., стр. 75–76. *Omnipotens et misericors Deus qui Sacerdotibus tuis tantam prae ceteris gratiam contulisti, ut quid quid in tuo nomine digne, perfecteque ad ets agitur a te fieri credatur quaesumus immensam clementiam tuam ut quidquid modo v sitaturi sumus, visites, et quidquid benedicturi sumus, benedicas...*Rit. Rom., p. 284.

¹⁵⁶ - См. Греческие чины освящ. храма по Евхологию Гоара, р. 655– 664 по «Σύχολόγiα» проф. Дмитриевского – стр. 1054–1057.

¹⁵⁷ - Древнейший Чин освящения антиминсов находится в Алляцианском Евхологии XIII в. (Goar р. 518–521) и в рукоп. Евхологии Александр. Патр. библи. № 149 – 104, XIV в (Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 348).

¹⁵⁸ - Мы пользуемся списками этого чина, находящимися в рукоп. требниках: Синод. библи. № 310, л. 117; Соф. библи. № 1071, л. 95–122; в рукоп. Тр. Серг. Лавры № 740, л. 1; а также печатным чином (свящ. антиминсов XVII в. (без точной даты), находящимся в Хлуд. библи. под № 137.

¹⁵⁹ - По печатному чину освящ. антим., приготовлением антиминсов занимался ключарь кафедрального собора, а, если он не был искусен на это дело, то поручал кроение и шитье антиминсов «мастеру портному, единобрачну сущу, а не двоеженцу».

¹⁶⁰ - В древности, антиминсы были небольших размеров, так как они не разворачивались во время литургии, но лежали неподвижно на сорочке престола, под индитией.

¹⁶¹ - Рукоп. требн. Соф. библи. № 1071, л. 99; рукоп. Тр.-Серг. Лавры № 740, л. 1; печатный чин л. 1.

¹⁶² - В рукоп. требн. Соф. библи. № 1071, где излагается «Чин антиминсы свящати митрополиту», местом положения мощей и антиминсов, накануне их освящения, называется церковь Рождества Пр. Богородицы или Иоакима и Анны, т. е. южный придел св. Софии Новгородской.

¹⁶³ - Впрочем, по рукоп. требн. Соф. б. № 1071, во время освящения антиминсов полагается «развладать» св. трапезу и действовать над нею почти так же, как и в чине освящения храмов. По крайней мере, св. трапеза, при освящении на ней антиминсов, должна была окропляться св. водою, помазываться св. миром и проч. Указ. требн., л. 96 об. и далее.

¹⁶⁴ - Page 518–521

¹⁶⁵ - Ευχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 379 и 898.

¹⁶⁶ - Писания о.о. и учит. церкви, относящ. к истолков. правосл. богослуж. т. II, стр. 177–178.

¹⁶⁷ - Мы описываем этот чин по следующим рукописям XVII в. – Киево-Соф. Собора арх. чинов. № 77, № 75, л. 13 об. – 14 об., Служ. арх. № 647, л. 391–395, арх. чинов., № 76, л. 13–15: Синод. б. арх. требн. № 271, л. 109–111.

¹⁶⁸ - См. греч. печатн. Εὐχολογίων, Enet. 1720 ετ. Тот же чин излож. в Евхологионе Гоара. стр. 517–518; в Εὐχολογίων 1684 г. σελ. 284 – 287. Современ. греческий Евхологион содержит тот же Чин освящения антиминов. См. Εὐχολογίων Μέγα, 1902, σελ. 344 –347.

¹⁶⁹ - См. протоиерея Никольского «Пособие к изъяснению устава Богослужения прав. Церкви», СПб. 1907 г, стр. 825.

¹⁷⁰ - Большой Требник, изд. М. 1897, гл. 93, л. 237. Нам, впрочем, думается, что молитва современного требника «Во обновление Божия Храма» должна иметь иное назначение, о чем будет речь ниже.

¹⁷¹ - Больш. Требн. гл. 93.

¹⁷² - Ibid, гл. 40.

¹⁷³ - Ibid, гл. 41.

¹⁷⁴ - Ibid, гл. 42. Эта же молитва, по замечанию требника, глаголется и «на отвержение храма, в нем же животнo безсловесное, по закону ветхому, нечистое и нежертвенное, или умре, или роди». В таком случае, некоторые выражения молитвы подвергаются соответственным изменениям. См. Больш. Требник, изд. М. 1897 г. л. 157 об.–158.

¹⁷⁵ - По Указу св. Синода от 13-го августа 1753 г. «и священно- и церковнослужители без дозволения епархиального Архиепископа не должны делать таких починок и поправок внутри алтаря, кои соединены с повреждением или поколебанием престола, по коим без освящения храма обойтись не можно. Должно об исправлении их испрашивать у преосвященных Архиепископов благословения» (Указ 1774 г. мая 5 дня), см. прот. Никольского. Пособие к изъяснению Устава Богослужения» стр. 825.

¹⁷⁶ - Εὐχολογίων. Goar, notae, p. 493.

¹⁷⁷ - См. Εύχολογία. проф. А. А. Дмитриевского, стр. 912, 994, 1057. Εύχολογιον Goar, р. 490 и 492.

¹⁷⁸ - Требн. ркп. Синод. биб. № 268, л. 110 и 112, Солов. библ. № 1085, л. 26–28 (Опис., стр. 102), № 1105, л. 224 и 226 (Опис., стр. 142): Соф. библ. № 1070, л. 343 об. и 345 об.; библ. Киев. дух. Акад. Аа. 193, стр. 61 и 65.

¹⁷⁹ - См. Εύχολογία. проф. А. А. Дмитриевского, стр. 994, 1057. Εύχολογιον Goar, р. 490 и 492.

¹⁸⁰ - Требн. ркп. Киев. Дух. Акад. Аа. 193, стр. 61 – 62.

¹⁸¹ - Очевидно, в русской церкви более строго соблюдалось 69-ое правило VI Вселенск. собора, не позволяющее мирянам входить в алтарь; поэтому, в наших требниках, работы над престолом в алтаре и предписывается производить «искус имущему» священнику, тогда как, по греческим требникам, эти работы мог производить и ремесленник: каменосечец (λιθοξόος) или златолиятель (χρυσοχόος).

¹⁸² - Замечаемая в этом прошении тавтология, «еже в нем жертвеннику и поколебавшейся трапезе» (два обозначения для одного и того же предмета (престола), соединенные союзом и) – русское творчество.

¹⁸³ - При полном освящении храма, эта молитва читалась тайно, как главопреклонная. У Гоара, и в рассматриваемом чине, положено читать эту молитву μυστικῶς (р. 491), хотя приводятся и такие варианты, где, согласно с русской практикой, указано читать означенную молитву εἰς ἐπήκοον.

¹⁸⁴ - Приятие времени, т.е., напоминание первостоятелю о наступлении времени для совершения службы, выраженное (напоминание) в формуле: «время сотворити Господеви; владыко, благослови», в настоящее время удержано лишь в чине литургии.

¹⁸⁵ - Объяснение этой подробности см. у проф. Голубцова, Соб. чиновн., стр. 178 и сл.

¹⁸⁶ - Требн. рукоп. Синод. б. № 268, л. 112, Солов. б. № 1085, л. 28, № 1105, л. 229; Соф. б., № 1070, л. 375 об., Библ. Киев. Д. Ак. Аа. 193 стр. 65.

¹⁸⁷ - Goar. р. 490.

¹⁸⁸ - Филаретовские: 1624 и 1633 г. Иоасафовский 1639 г. и Иосифовский 1651 г.

¹⁸⁹ - Рук. требн. XVII в. Соф. библи. № 1071, л. 62 и дал., № 1072, л. 731; Импер. публ. библи. Q I 51. л. 35 об.–37 об.

¹⁹⁰ - Требн. печ. 1624 г., л. 74 об; 1633, 1636, 1639 гг. л. 47 об; 1651 г. л. 43. Рукоп. требн. Соф. библи. № 1071, л. 62, № 1072, л. 73. Изложенное добавление поименованных требников, не согласное, по существу, с древнегреческой богослужебной практикой (Гоар называет обычай совершать, в случае нарушения целостности престола, полное освящение церкви – латинским). (См. Εύχολογιον. Goar. p. 493, notae), и послужило, очевидно, основанием для современной практики: освящать церковь великим освящением во всех тех случаях, когда будет сдвинут с места престол.

¹⁹¹ - В вопросах и ответах на разные случаи пастырской практики XV в., дается такое указание о перемене обветшалых на престольных одежд: Вопрос: «на престол одежда нова положить, а ветшалая где дети?» Отв: «А либо новая на ту положить, или сняв, положить под престол, не рухом». Русск. Истор. Библи. т. VI, стр. 870.

¹⁹² - См. Εύχολογία. проф. А. А. Дмитриевского, стр. 319, 631, 787.

¹⁹³ - Требн. ркп. Синод. библи. № 308, л. 312 об.

¹⁹⁴ - Архиер. рукоп. чиновник Киево-Соф. б. № 647, стр. 396 – 400; ркп. арх. чиновн. той же библи. № 76. л. 14 об. и 15: ркп. архиер. Служебн. Синод. б. № 271, л. 175.

¹⁹⁵ - Правило 6-е Лаодик. Собора гласит: «не попускати еретикам, коснеющим в ереси, входить в дом Божий».

¹⁹⁶ - Если еще по закону Моисееву, говорит блаж. Иероним, всякий, приступающий в нечистоте к святыне, а также, приносящий в жертву животное хромое, изуродованное и запятнанное какою-либо нечистотою, виновен в святотатстве (Лев. 22), то, тем более, в глазах церкви и перед Богом являются святотатцами те, которые, завладев насильно святым храмом, своими нечистыми руками приносят недостойные

жертвы на св. престоле. *Ad laetam. Epist. CVII. Migne Patr. Curs Compl. ser. Lat. t. XXII, col. 874.*

¹⁹⁷ - Так, Опат Милевийский, обличивши донатистов в том, что они разламывали св. престолы и церковные сосуды, и оскверняли их своими нечистыми руками, говорит, что все, оскверненные ими, священные предметы, церковь очищает и освящает молитвами и призыванием Господа – *De Schismat Donatist. lib стр. III, Patrol. Migne. ser. Lat. t. XI. col. 1071–1072.* Бароний, в своих «*Annales*» (под 536 г.) рассказывает, что римский папа Агапит, прибывши в Рим, освятил православными молитвами священные облачения престола и епископского седалища, а также, и все постройки храма, оскверненные, низложенным перед этим, епископом Анфимом. (*Baronii Annales ecclesiastici, t. VII. an. 536. n LVII, col. 313*). Епаонский собор (617 г.) называет осквернение еретиками православных храмов «легко очищаемым» (*purgabilis*), разумея, очевидно, применяемое в этих случаях неполное освящение храма. *Collectio canonum. Hisidoro Hispalense... Patrol. Migne. ser. lat, t. LXXXIV, col. 290. Сн. Habert Ἀρχιεπιστολὸν, pag. 674.*

¹⁹⁸ - См. *Εὐχολογία*. проф. А. А. Дмитриевского, стр. 124, 196 и др.

¹⁹⁹ - Все три молитвы встречаются в следующих рукописных требниках: Солов. библи. № 1035 (опис. № 720) л. 31 об., № 405 (опис. № 730, стр. 142), № 1090 (опис. № 132, стр. 145), № 1104 (опис. № 738. стр. 156); Синод. Б. № 688, л. 63–67, библи. Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 76–90. Две первые молитвы – в ркп. требн. Синод. библи. № 288, л. 156 –168. Одна вторая молитва – в рук. требн. Синод. библи. № 310, л. 67 об; ркп. служ. той же библи. № 616, л. 163; ркп. Тр. Серг. Лавры № 227 л. 47 (в этих рукописях данная молитва надписывается: «во отвержение церкви от еретик осквернившееся, или егда пес вскочит»).

²⁰⁰ - Первая молитва встречается в *Εὐχολογία* проф. Дмитриевского стр. 663, 708, вторая молитва – у Гоара, pag. 618 (эта же молитва помещается и в современном Большом Требнике, гл. 40); третья молитва, так же, у Гоара, р. 620 (и в совр. требнике, гл. 41). Все эти три молитвы встречаются рядом в греческ. ркп. евхологионе Парижской национ. библи. № 213, с

таким надписанием: Σίς άνοιξία έκκλησίας βεβηλωθείσης αίρετικων εύχαι. См. Εύχολογία проф. Дмитриевского, стр. 1023.

²⁰¹ - В Потребниках 1633, 1636, 1639 и 1651 гг., этот чин занимает 4-ю главу.

²⁰² - В некоторых требниках южнорусской печати, на случай освящения церкви, осквернившейся от еретиков, помещается одна молитва, «Владыко, Господи Боже наш, молим Тя Милостивого...» См. Требн. Страт. изд. 1606 г., л. 214 об., Львов, изд. 1645 г., л. 311 об.

²⁰³ - Требн. Петра Могилы, ч. II, стр. 143–152.

²⁰⁴ - Вот эти прошения: «О еже услышати гласу нас, грешных и недостойных раб Своих, и посетити храм сей и жертвенник, и, окрест, сущую его ограду, силою, действием и благодатию святого Духа, Господу помолимся», «О еже очистити его от лежащего ему осквернения», «О еже первую, освящения ради, данную храму жертвеннику сему благодать обновити», «О еже сподобити нас неосужденно в храме и жертвеннице сем приносить Ему бескровную жертву», «О еже услышанным быти в храме сем мольбам нашим и благоприятным», «О еже очистити и нас всех от всякия скверны плоти и духа и исполнити нас Своего Духа и благодати».

²⁰⁵ - Требн. ркп. Синод библи. № 268, л. 158; № 848, л. 68; Солов. библи. № 1085, л. 34; библи. Киев. Дух. акад. Аа 193. стр. 83.

²⁰⁶ - В данном случае, только переменены некоторые выражения этой молитвы. В «чине освящения церкви, осквернившейся от еретиков», эта молитва имеет, между прочим, такое выражение: «попустил еси тому и пренепорочному ти нечисту быти жертвеннику от смутивших и разделивших Твою церковь, во отступление и досаду пречистых евангелий и апостольских, и отеческих правильных преданий». В приспособленной на случай освящения храма, оскверненного язычниками, той же молитве, сделано соответствующее применение приведенной цитаты, таким образом: «попустил еси нечисту быти жертвеннику от безбожных язычник, им же многопетое и велелепое имя Твое неведомо есть славити».

²⁰⁷ - Большой Требник, гл. 42.

²⁰⁸ - Εύχολογία. проф. А. А. Дмитриевского, стр. 267, 380, 417, 138 и др. На стр. 370, в надписании этой молитвы указан, между прочим, такой случай осквернения храма: «ἡ γυναίκα ἐγύνησεν ἢ ἐθάνεν». Русская практика такого случая не предвидела. Гадательно можно полагать, что молитва: «Владыко, Господи Боже наш» перенесена из греческой (или югославянской) письменности в наши богослужебные книги митрополитом Киприаном. В некоторых рукописных памятниках XVI в., эта молитва носит такое надписание: «Благословение и послание митрополита Киприана». См. рукоп. Синод. библи. № 612, л. 95 об; ркп. требн. Соф. библи. № 2061, л. 32: ркп. библи. Тр.-Серг. Лвр. № 227, л. 49 об.

²⁰⁹ - См. Требник Петра Могилы, ч. II, стр. 156 – 157.

²¹⁰ - Вот особенности этого Чина, сравнительно с вышеизложенным «чином отвержения церкви, осквернившейся от безбожных языков, еще же и еретиков». В предисловии указывается, как нужно очищать кровь от убийства в самой церкви или на цминтаре. В самом чинопоследовании, по входе в храм, во время его окропления, положен псалом 78 («аще от язык поганых или в насилии еретическом убийство в церкви или на цминтари бысть») или – псалом 142 («аще инем коим случаем убийству случится быти»). Молитва во всем чинопоследовании – одна: «Владыко, Господи Боже наш...»

²¹¹ - «Чин на очищение церкви егда пес вскочит в церковь» обследован в труде прот. Никольского «О службах, бывших в прежних печатных богослужебных книгах», СПб. 1885. Мы, в своем исследовании, даем место означенному чинопоследованию, отчасти, в надежде сделать несколько добавлений к сказанному почтенным протоиереем литургистом, отчасти же, для полноты обозрения старорусских чинов малого освящения храма.

²¹² - Такие требования засвидетельствованы некоторыми древнерусскими памятниками канонического характера. Так, в ответах м. Киприана к игумену Афанасию, читаем: «собака, аще по грехом в церковь вскочит, святити воду, священием

августовым и церковь покропити и потом служить; аще ли же небрежением се поповым учинится, показнити попа годится, яко да брежет о церкви». (Русск. Истор. Библ. т. VI, столб. 257). В XV в. вхождение в храм собаки почиталось таким осквернением его, что некоторые сомневались, не следует ли, в таком случае, снова святить церковь полным освящением. В «вопросах и ответах» о разных случаях пастырской практики XV ст., вхождение в храм собаки сравнивается с вхождением туда «татя», и, по поводу этих случаев, задается вопрос: «аще собака вскочит в церковь, или тать...», и ответ дается такой: «ино свящати священием месяца августа, антиминос старый положить на св. трапезе». (Русск. Ист. Библ. т. VI, стр. 869). Возникло, следовательно, сомнение, не следует ли полагать новый антиминос, т. е., совершать полное освящение храма.

²¹³ - Самая старая русская рукопись, заключающая в себе рассматриваемую молитву, это служ. XIV в. Син. биб № 601 (т. н. Киприановский), л. 122 об.

²¹⁴ - С таким надписанием (или подобным) эта молитва встречается в следующих рукописях XV–XVI в: Ркп. служ. Солов. библ. № 1019, л. 95 об.; служ. Синод. б. № 612, л. 94 об.; требн. Синод. библ. № 895, л. 549 об.; требн. Кир.-Белоз. мон. (библ. СПб. д. Акад.) № 528 (723); ркп. требн. Соф. б. № 1063, л. 12.

²¹⁵ - Ркп. треб. Синод. библ. № 898, л. 549; ркп. служ. той же библ. № 624, л. 94 об.; ркп. требн. Кирил.-Бел. мон. (библ. СПб дух. Акад.) № 528 (785), л. 287.

²¹⁶ - Иногда, вместо совершения августовского освящения воды, предписывалось окроплять храм св. богоявленской водою. Требн. ркп. Солов. библ. № 1107, л. 33 об.; Синод. библ. № 898. л. 549; Кир.-Бел. мон. (библ. СПб Дух. Акад.) № 528 (785), л. 287.

²¹⁷ - См. ркп. Синод. библ. № 616, л. 197; требн. ркп. Кир.-Бел. м. (библ. СПб Дух. Акад.) № 528 (785), л. 286 об.

²¹⁸ - Русск. Истор. Библ., т. VI, стр. 922. Случаи закрытия оскверненного храма и даже на большее количество времени известны нам и из древнегреческой богослужебной практики.

Так, если в церкви умирал человек, или рожала женщина, или животное, то таковая церковь пребывала закрытою, и в ней нельзя было совершать литургии в течении 40 дней.

²¹⁹ - Служ. ркп. Синод. б. № 616, л. 167; Требн. ркп. Кир.-Белоз. м. № 528 (785) л. 286 об.

²²⁰ - Рук. требн. Синод. библи. № 898, л. 58 об., Соф. библи. № 1061, л. 57.

²²¹ - Это предположение подтверждается одним рукописным требником XVI в, где означенная молитва надписывается так: «на истертие церкви от пожара». Требн. рукоп. Соф. библи. № 1062, л. 251 об.

²²² - Отсутствие рассматриваемой молитвы в южнорусских богослужебных памятниках о. прот. Никольский объясняет тем, что южнорусцы более терпимо относились к иноверцам и инославным. В подтверждение этого, автор ссылается на отзывы путешественников по России XVI-XVII в. С мнением о. протоиерея вполне можно согласиться. См. его «О службах, бывших...», стр. 304.

²²³ - Русское происхождение этой молитвы может быть подтверждено еще и следующим аналогичным фактом: в наших требниках существовала еще особая молитва «егда сука ощенится в храме» (См. ниже). Та собака почиталась нечистым животным и для обыкновенных жилищ.

²²⁴ - Об этом можно читать в книге г. Рущинского: «Религиозный быт русских в XVI и XVII вв. по изображению иностранцев». М. 1871 г.

²²⁵ - 1Мак. 4:59; 2Мак. 1:18; Ин. 10:22.

²²⁶ - Peregrinatio ad Loca Sancta, в переводе проф. И. В. Помяловского. Издание Правосл. Палест. Общества. СПб 1839 г. стр. 171–172. (латинский текст на стр. 70 – 71).

²²⁷ - Созомен, Церковная История, кн. 2, гл. XXVI (В русск. перев. изд. V, стр. 142–143). Замечание о иерусалимском празднике обновления храма находится и в житии преп. Саввы Освященного. Палестинский Патерик, Изд. Прав. Пал. общ. Вып. I, СПб. 1885 г. стр. 48.

²²⁸ - См. в современном Типиконе последование под 13-м сентября.

²²⁹ - День обновления св. Софии Константинопольской праздновался 22–23 декабря. Под этим числом (23 декабря) в Типиконе великой Церкви и записана особая служба «обновления святейших великих церкви». Типикон Вел. Конст. Церкви IX–X в рукоп. Патм. библи. № 266, л. 60. Тутлика проф. А. А. Дмитриевского, стр. 34–35. См. также Дюканка Constantion christ, III, 10, архиеп. Сергия Полный месяцеслов Востока, т. II, стр. 391 – 392. Владим. в/к., 1901 г. и проф. Голубцова «Соборные Чиновники и особенности службы по ним» (по Чтениям в Импер. Общ. Ист. и Древн. кн. 222, стр. 23–24 и кн. 223, стр. 182–183).

²³⁰ - О существовании празднования обновления храмов в Западной Церкви говорит Григорий Великий в своем послании к Мелиту, первому Саксонскому Епископу. Venerabilis Beda Histor. ecclesiast. gentis Anglorum. Lib. I, cap. XXX. Migne Patrol., Ser. Lat. t. XCV, col. 70–71. О существовании в др.-христ. церкви обычая ежегодно праздновать день обновления храмов можно еще заключить из следующих слов Исидора Севильского: «Festivitates annuas dedicationis ecclesiarum ex more veterum celebrari in Evangelio legimus, ubi dicitur. «Facta sunt autem encaenia Hierosolymis» (Ioan. X. 22). Encaenia quippe festivitas erat dedicationis templi, Graece enim, caenon dicitur novum. Quandocunque enim aliquid nomen fuerit dedicatum, encaeneia vocatur. Illum enim diem, quo templum dedicatum est. Judaei solemner celebrabant, et ipse dies apud eos festus agebatur, quilibet usus in illis exolavit, quia et cultu et templo coluerunt, tamen Christiani servant morem illam patrum, in quos gloria translata videtur». Migne, Patrolog., ser. lat, t. LXXXIII, col. 771.

²³¹ - Писания о.о. и учителей церкви, к изъясн. богослуж. относящиеся. т. II, стр. 169.

²³² - Писания о.о. и учителей церкви, к изъясн. богослуж. относящиеся. т. II, стр. 168.

²³³ - Т.е. обычай не совершать обновления.

²³⁴ - Т. е. праздника обновления Иерусалимского храма Воскресения, 13 сент., каковой праздник, как мы сказали, и доселе остается общим праздником всей православной церкви.

²³⁵ - Писания о.о. и учителей церкви, к изъясн. богослуж. относящиеся. т. II, стр. 170 – 171.

²³⁶ - Мы затрудняемся сказать что-либо определенное по поводу этого заявления бл. Симеона о времени прекращения на востоке обычая праздновать обновления храмов. Как ревнитель православия и ненавистник латинства, блаж. отец нередко в своих исторических экскурсах считает латинян виновниками прекращения в греческой церкви тех или иных обычаев. В таком роде он объясняет, например, причину прекращения на востоке песенного последования. См. Твор. бл. Сим. ч. II, стр 474.

²³⁷ - Писания о.о. и учителей церкви, к изъясн. богослуж. относящиеся. т. II, стр. 171.

²³⁸ - Пергаменный пролог XII в. указывает 11 мая (См. Чт. в Моск. Истор. Общ за 1846 г., отд. I, стр, 22); а по месяцеслову XIII в. – 12 мая.

²³⁹ - В рукописном «Студийском Уставе» 1389 г, хранящемся в Синод. библ. под № 381, под 4 ноября отмечено «священие св. Софьи, иже в Киеве». (См. описание этой библиотеки сост. Горским и Невоструевым, отд. III. ч I, стр. 271).

²⁴⁰ - Рукоп. студ устав 1389 г. Моск. Синод. библ. № 381, л. 82 (Опис., стр. 272–273); такой же Устав, той же библ. № 382, л. 144, 124. 125. (Опис., стр 275).

²⁴¹ - Peregrinatio ad loca sancta... по цитов. изданию, стр. 171–172.

²⁴² - Созомен, Церк. ист. II. 26, стр. 142–143.

²⁴³ - «В эти дни обновлений украшение всех церквей бывает то же, какое бывает на Пасху и Богоявление...», Peregrinatio, стр. 172. По Созомену, в день обновления Иерусалимского храма преподавалось также крещение оглашенным, что в древнее время соединялось с праздниками Пасхи и Богоявления. Созомен, Церк истор., 1. cit.

²⁴⁴ - На Западе, по свидетельству Григория Великого, во дни празднования обновления храма, устраивались около такового

кущи из зелени. Venerabilis Beda. Histor. Eccles. gentis Anglorum. lib. I. cap XXX. Migne. ser. lat t. XCV. col. 70–71.

²⁴⁵ - Εύχολογία. проф. А. А. Дмитриевского, стр. 62, 1011; упомин. на стр. 356 и 357. См. также Τυπικά, его же, стр. 34; проф. Мансветова, Церковный Устав, стр. 160 и 239.

²⁴⁶ - В русских богослужебных памятниках рассматриваемый устав начинает встречаться с конца XIV в. и нач. XV-го. Требн. пергам. конца XIV в. Синод. библи. № 900, л. 63; ркп. архиер. Чиновн. XV в. Соф. библи. № 1056, л. 80 об.

²⁴⁷ - Требн: рукоп. Синод. библи. № 268, л. 112; Соф. библи. № 1071, л. 348; Солов. библи. № 1085. л. 29 об. (Опись стр. 145); Библи. Киевск. дух. Акад. Аа. 193, стр. 63; библи. Владим. братства св. Алекс. Невск. № 88, л. 468.

²⁴⁸ - Т. е. храма, празднующего свое обновление.

²⁴⁹ - Эта молитва взята из чина великого освящения храма. Здесь она читается перед входом в церковь после крестного хода с мощами. Только концы этих молитв несколько разнятся между собою.

²⁵⁰ - И эта молитва заимствована из чина великого освящения церкви. Здесь она читается также при входе в церковь. Называется обычной молитвой входа, потому что читается всегда на малом входе в чине литургии. См. Служебник.

²⁵¹ - Блаж. Симеон не говорит о том, какая служба совершалась вечером. Можно предполагать, что вечером отправлялось всенощное бдение святому храму, в соединении со службой обновления, которая заключается в Требнике.

²⁵² - Цит. сочин. Солун., стр. 171–172.

²⁵³ - Выражение: «литии такового храма достигше» (дательный самостоятельный пад.), соответствующее греческому τῆς λητῆς τὸν τοιοῦτον ναὸν λαμβανούσης (родит. самост.) должно быть переведено так: когда лития достигнет такового храма, т. е., когда лития (крестный ход) подойдет к празднующему свое обновление храму.

²⁵⁴ - См. Чин великого освящения храма.

²⁵⁵ - Рукоп. устав Синод. биб. № 331 (л. 82 об.) и № 382 (л. 144). См. Описание Синод. биб. т. III. стр. 272 и 275. Здесь приведены выдержки из указанных уставов с описанием чина обновления Моск. Успенского Собора.

²⁵⁶ - Хотя указания на существование обычая праздновать ежегодно день храмового освящения, встречаются в западнорусских богослуж. памятниках.

²⁵⁷ - Например, в Рязани совершается всегда крестный ход из собора в семинарский храм 26 авг. – в день престольного праздника семинарской церкви.

²⁵⁸ - Общее елеосвящение совершается в великий четверг в Большом Московском Успенском соборе. См. «Чин священнослужения и обрядов, наблюдаемый в Больш. Успенском Соборе». л. 8 об.

²⁵⁹ - В настоящее время чин омовения св. престола в Великий Четверг совершается в одном лишь Успенском соборе в Москвзе. «Чин священнослуж. Больш. Усп. Соб.», л. 9.

²⁶⁰ - De eccles. officiis. Lib. I, с. 28. Patrolog. Migne, Ser. lat., t. 83, с. 764. См. проф. Красносельцева: «К истории правосл. богослужения», Казань, 1889, стр. 68.

²⁶¹ - Εὐχολόγιον, Goar, notae. p. 499.

²⁶² - Патриарший Евхологий Кристоферр. Виссариона, цит. в Εὐχολόγιον, Goar, notae. p. 499.

²⁶³ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 319, 324, 631, 787, 994.

²⁶⁴ - Служ. пергам XIIв. в Синод. библи. № 604, л. 27 об; (Опис. № 341, стр. 10). См Одинцова, Богослуж. в русск церкви до XVI в., стр. 89; прот. Лисицына, Первоначальный славянорусский типикон, СПб. 1911 г., стр. 97–99.

²⁶⁵ - Требн. ркп. Синод. биб. № 268, л. 113; № 897, л. 525; Служ. ркп. той же библи. № 612, л. 105, рукоп. требники Соф. библи. № 1036, л 351; № 1061, л 17; № 1070, л. 450; № 1090, л 105; Кирил.-Бел. мон. (СЙБ. дух Акад.) № 320 (777), л. 150 об., № 518 (785), л 285; Соф. библи. № 1085 (725), л. 30; № 1090 (опис. № 732, стр 145), № 1104 (733, л. 231); библи. Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 72; Владим. Александро-Невск. Братства. №

88, л. 555–538; Импер. Публ. библ Q. I. № 595, л. 135 об.; Q. I, № 51, л. 48.

²⁶⁶ - Старопечат. Требники 1624 г. л. 90–92 об.; 1625, 1633, 1638 гг. л. 58 – 67, Иноч. потр. 1639 г. 58–61.

²⁶⁷ - Ркп. Требн. Син. биб. № 896, л. 528 об., Соф. биб. № 1066, л. 353, Кирил.–Бел. мон. № 520 (777), л. 19.

²⁶⁸ - 1624, 1625, 1633, 1636, и 1639 гг.

²⁶⁹ - Рукописный требник XVII в. Синод. библ. № 308, л. 310. Как мы упоминали, этот требник, по мнению составителей «Описания рукописей Синодальной библиотеки», послужил оригиналом, с коего печатался Никоновский Требник 1658 г. (Сн. Опис. Синод. библ. III, стр. 237). Но нужно заметить, что некоторые чинопоследования этого требника не вошли в Никоновский печатный.

²⁷⁰ - Чин священнослужения, наблюд. в Большом Усп. Соборе, л. 9. Здесь самого чинопоследования нет, а только замечается под великим четвергом: «К вечерни и к литургии благовест 6 часов дни, и, пришед архиерей в церковь, входное поют по чину, и, целовав св. иконы, облачается среди церкви по чину во все облачение постное, и, облачась, возьм посох, идет в олтарь и оmyвает святыи престол по требнику». (Очевидно, по старому требнику).

²⁷¹ - Красносельцев, К истории богослуж., стр. 66, 78

²⁷² - «Таже (по облачении престола в индитию) полагает (священник) литон и святое евангелие, и аще будут нова, то покропит та, и покрывают святой престол. И по сем, оmyвают жертвенник теплою водою и покропит св. водою, и одевают плащаницею, и полагают литон, на нем же поставляют св. сосуды по обычаю, и, аще будут новы, то покропляют св. водою». Чин «Малого освящения церкви», по рукописным и старопечатным требникам.

²⁷³ - Тр. рукоп. Синод. б. № 308, л. 312 об.

²⁷⁴ - Сочинение Кассиана Саковича: *Sobor Kijowski schizmatycku*, 1740. Цит. по статье Крыжановского. «О требнике Киевского митрополита Петра Могилы». Е. Крыжановский. Собр. Сочин. т. I. стр. 103.

²⁷⁵ - Там же. М. Петр Могила. Крыжановский Соб. сочин. т. I. стр. 107.

²⁷⁶ - Ibidem.

²⁷⁷ - Ркп. Киево-Соф. Соб, № 648 (68). В заключающемся здесь «чине и уставе, певаемом на освящение новосозданныя церкви», после описания обрядов омовения и облачения престола, положена «молитва священия церковных и священнических одежд, и прочих украшений», а после изложения порядка освящения жертвенника, приводятся молитвы: а) «над дискосом, или многими дискосами новыми»[№], и б) «над потиром, или многими потирами новыми».

²⁷⁸ - Эту мысль, между прочим, проводил и покойный исследователь Требника П. Могила, Е. М. Крыжановский. Его Собр. соч., т. I. стр. 101–103.

²⁷⁹ - Требн. м. Петра М., ч. II, стр. 82–88. Ср. Соврем. Требн. ч. II, гл. 28.

²⁸⁰ - Впервые молитвы на освящение дискоса и потира (две особые молитвы) встречаются в греч. рукоп. евхол. XIV в. Алекс. патр. библи. Νρμύ – 104, л. 55. Ευχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 348–349. См. также стр. 348, 427, 616, 666 (εύχή ἐπὶ δίσκου καινού), стр. 427, 617 (εύχή ἐπὶ ποτήριον καινού); стр. 380.

²⁸¹ - Ευχολόγιον, Goar, notae. p. 672.

²⁸² - Требн. Петр. М., ч. II, стр. 88 – 90. ср. Совр. Требн. ч. II, гл. 34.

²⁸³ - Тр. Петра М., II. 90–92; Совр. Требн. II, гл. 35.

²⁸⁴ - В вышерассмотренных чинах, в молитве главопреклонения – личная форма. Здесь употреблено «нас», очевидно, потому, что при протопопе, посланном от архиерея, могли быть и сослужащие священники.

²⁸⁵ - Тр. Петра М., II. 92–93; Совр. Требн. II, гл. 36.

²⁸⁶ - Вполне возможно, что у Петра М. не было под руками греческих списков чина освящения церковных облачений. Этот чин доселе известен лишь по одному греч. рукоп. Евхологию. См. Ευχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 380.

²⁸⁷ - Е. М. Крыжановский, относительно молитв на освящение священнических одежд Могилинского Требника говорит, что они составлены из трех молитв на тот же случай Римского Требника. Крыжановский, Собр. Соч. I, стр. 139. Но, по сличении молитв Могилинских с молитвами чина Римского, между теми и другими замечается только некоторое сходство. Так, первая молитва Могилинского Требника, «Господи Боже Вседержителю.... и рабом Твоим Моисеом одеяния архиерейская же, и левитская, и иная различная украшения в благолепие и красоту святилища и олтаря Твоего быти повелевый...» только отчасти напоминает некоторые выражения одной из молитв на рассматриваемый случай латинского Требника: *Omnipotens Sempiternus Deus, qui per Moysen famulum tuum, pontificalia et sacerdotalia, seu levitica vestimenta ad explendum in conspectu tuo ministerium eorum ad honorem et decorem nominis tui fieri decrevist...* (Pontificale Romanum. an. 1908, pag. 283).

²⁸⁸ - В греч. практике существовал только чин одеяния престола в новые одежды: «περί τῆς ἁγίας τραπέζης, ἥ τα ἄμφια παλαιωθέντα διεφθάρησαν». Εὐχολόγια, проф. Дмитриевского, стр. 314, 631, 787.

²⁸⁹ - *Rituale Romanum*, p. 268, или *Pontificale Rom.* p. 283.

²⁹⁰ - См. Последование мирования честного креста в Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 123, 882.

²⁹¹ - *Pontificale Rom.* pag. 585, 231; *Rituale Rom.*, pag. 84 – 95.

²⁹² - Тр. П. М. ч. II, стр. 104; Совр. Тр. ч. II, гл. 40.

²⁹³ - Тр. П. М., стр. 109; Совр. Тр. гл. 41.

²⁹⁴ - Тр. П. М., стр. 116; Совр. Тр. гл. 42.

²⁹⁵ - Εὐχολόγια, проф. Дмитриевского, стр. 639; *Goar. Εὐχολ.*, p. 672. Петр М., видимо, не руководствовался этой молитвой греческих евхологиев.

²⁹⁶ - Тр. П. М. II, стр. 119; Совр. Требн. II, гл. 43. В современном Требнике, вместо «виноводных» сосудов, под которыми, очевидно, разумеются сосуды, в коих смешивается

вино с водою, как для вливания в потир, так и для запивания причастникам, поставлено: «водоносных» сосудов.

²⁹⁷ - Тр. П. М., II, гл. 44.

²⁹⁸ - См. проф. Дмитриевского. Современное богослужение на правосл. востоке, Киев. 1891, вып. 1, стр. 141–142. Известный путешественник по Афону Григорович-Барский так описывает диаконское каждение на Афоне «егда же диакон кадит, носит на левом рамени, рукою подержай, ковчег большой, златокованный, наподобие гробницы или церкви, с главами и крестами». Григоровича-Барского, Путешествие по св. местам в Изд. Прав. Палест. Общ. стр. 559. Употребление подобных ладаниц имело место и у нас в России. Голубинский, Истор. русск. церкви, т. I, вторая половина, стр. 243, примеч. 2.

²⁹⁹ - Εύχολόγ. Goar, p 667, notae. 5.

³⁰⁰ - Pontificale Rom., p. 298.

³⁰¹ - Тр. П. М., стр. 126 – 128; Совр. Тр. гл. 45.

³⁰² - См. в Римск. Понтификале «de benedictione crucis pectoralis» (p. 291) и «De benedictione et impositione crucis proficiscentibus in subsidium et defensionem fidei Christianae, seu recuperationem terrae sanctae» – p. 310.

³⁰³ - Тр. П. М. ч. II, стр. 128 – 135; Совр. Тр. ч. II, гл. 46.

³⁰⁴ - Голубинский, Истор. русской Церкви, т. I, вторая половина, стр. 172 и след. Филимонов, Археологические исследования по памятникам, стр. 21.

³⁰⁵ - Тр. П. М. ч. II, стр. 136 – 142; Совр. Тр. ч. II, гл. 48.

³⁰⁶ - Серединский. О богослужении Западной церкви. СПб. 1849 г. Ст. I, стр. 44.

³⁰⁷ - Ср. кр. предисловие к чину благословения колокола по Требнику П. Могилы (ч. II, стр. 136) с таким же предисловием в Pontificale Romanum, pag. 299.

³⁰⁸ - Pontificale Rom., p. 299.

³⁰⁹ - В латинском чине взято от Луки зачало 54 (наше Богородичное евангелие). Pontificale Rom., p. 308. Петр М. выбрал ветхозаветное чтение, гораздо более подходящее к случаю (Чис. 10, 1–10).

³¹⁰ - См. в латинск. чине молитву первую: «Deus qui per beatum Moysen». Pontif. Rom., p. 307.

³¹¹ - Ibid.

³¹² - Первая молитва нашего чина.

³¹³ - Главопреклонная молитва нашего чина.

³¹⁴ - Pontificale Rom., p. 310.

³¹⁵ - Через каждый год.

³¹⁶ - Через три или четыре года.

³¹⁷ - Георгиевский, Праздничные службы и церковные торжества в Москве. М. 1806 г., стр. 58.

³¹⁸ - Два списка этого Устава мы отыскиали в рукописных требниках: Соф. библ. № 1071, л. 68 об.; библ. Владимирск. Алекс.-Невск. Братства № 88 (в последнем Требнике – по указанию проф. А. А. Дмитриевского); кроме того, нами использованы две рукописи Синод. библ., заключающие в себе Чин и устав, како свящати святого и великого мира – № 698 (писана полууставом XVI в.) и № 692 (полуустав XVII в., очевидно, копия с первой).

³¹⁹ - Описание самого процесса мироварения в древней Москве, в свое время, было сделано г. Георгиевским (цитованн. соч, стр. 46 – 63), но это описание, рассчитанное, более, на широкую публику, не передает всех специфических особенностей древнерусского устава мироварения.

³²⁰ - Но не указывается определенно место мироварения, как это делается в современных чинах мироварения. В древнее время, у нас можно было готовить и освящать мир в каждой епархии особо. Так было до 1675 г., когда Московский собор епископов сделал такое распоряжение: «Мира святого никому же из архиереев дерзати составлять за неудобовозможное, еже собирати довольно пристоящая вещи на таковое составление, кроме благочестивейшего царя апофеки». В силу того, что в древнее время мироварение производилось в каждой епархии, во многих рукописных Требниках мы находим молитвы на освящение мира, хотя без чина самого освящения. Напр., Трб. ркп. Синод. биб. № 268, л.

120–122: К. д. Ак. Аа 193, стр. 1198; Сол. б. № 1085, л. 464 (Опис. стр. 125).

321 - У Гоара, в перечне веществ, нужных для мироварения не упоминается. См. у Гоара, р. 513 – 516.

322 - У Гоара не встречается.

323 - У Гоара нет.

324 - Ζιγγίβερις (у Гоара – Τζινζιβερις), турецкое – τζεντζεφίλιπτερόριζα – корень душистого перца.

325 - Испорченное греч. πέπερι.

326 - άσαρ или άσαρον – копытник, подлесник.

327 - Цветок ириса.

328 - Варианты: «Облечется архиерей и другие святители, архидиаконы иные, были бы верны: таинство бы нигде не поведено было». Ркп. Синод. б. № 692, л. 1; № 693. л. 1.

329 - В рукописи Соф. библи. № 1071, каноны Богоматери (в вел. пон.), Предтечи (вторн.) и елеосвящения (среда) – отсутствуют.

330 - Канон Предтечи тот же, каковой помещается в современном Правиле ко Св. Причащению.

331 - Ркп. Синод. библи. № 692 и 693. Во Владим. требнике, это прошение опущено.

332 - Первая молитва («молитва елея») в чине елеосвящения.

333 - 3-я молитва в чине елеосвящения по современному требнику.

334 - В современном чине елеосвящения, этой молитвы нет, но она была в этом чине в наших старых требниках. См. «Чин священия маслу» по Потребн. 1625 г., л. 236 об. В книге проф. Дмитриевского – «Богослужение в Русской Церкви в XVI в.» стр. 410, эта молитва начин. словами: «Благодетелю Господи, един милостив и человеколюбец».

335 - Молитва 4-го помазания в совр. чине елеосвящения.

336 - По рук. № 692. л. 56 – «в корчаги».

337 - Первая молитва: «Боже отец наших», встречается в древнем чине освящения церкви и читалась после положения

антиминса на престол, почему и надписывалась так: «молитва вторая, по положению св. мощей»; вторая молитва: «Владыко, Господи, Боже наш», была третьей, по положению св. мощей, в чине освящения церкви.

³³⁸ - См. Чин мироварения, прилож. к «Чину священнослужения, наблюд. в Больш. Усп. Соборе», л. 6.

³³⁹ - В Требн. Владим. Братства № 88 сказано неопределенно: «Потом поставляют его в сосудохранительнице»; в Синод., № 693, сказано так: «и относят в сосудохранительницу святых Софья», л. 80 об.; в № 692 к этому еще добавлено: «или же во олтарь в пределе похвалы». Этот придел – в Больш. Усп. Соборе.

³⁴⁰ - Хотя, возможно и другое предположение: под св. Софией в данном чинопоследовании можно разумеать св. Софию Новгородскую. Быть может, описанный русский чин был написан для Новгородской Митрополии.

³⁴¹ - См. прот. Лисицына, Первоначальный славяно-русс. типикон, стр. 145–146.

³⁴² - Требн. Стрят. 1606 г., л. 623 об. – 626.

³⁴³ - Излагаем особенности южнорусского чина мироосвящения по следующим рукописным архиерейским служебникам. Ркп. Киево-Соф. библи. № 647, л. 255–263; № 76, л. 12–13; № 77; ркп. Син. б. № 271, л. 106–190.

³⁴⁴ - Ркп. Киево-Соф. библи. № 647, л. 255; № 76, л. 12; № 77.

³⁴⁵ - В данном случае, исключение составляет рукописный служебник синод. б. № 271, в коем говорится и о варении мира. Это варение совершалось близ жертвенника, на углях, в присутствии епископа.

³⁴⁶ - Чин великого Богоявленского водосвятия есть, собственно говоря, богослужение общественное. Но мы включаем трактат о нем в свое исследование, во-первых, потому, что этот чин издревле входил в состав Требника, или евхология, а во-вторых, потому, что, в связи с последованием Богоявленского водоосвящения, нам придется рассматривать некоторые чинопоследования, несомненно, относящиеся уже к

частному богослужению, как, например, «Чин причащения св. Богоявленской водой».

³⁴⁷ - Чтения в Обществ. любит. духовного просвещ. 1865 г. и 1874 г. кн. 3. Правосл. Собеседн. 1862 г., кн. II.

³⁴⁸ - Сохраняющееся, в данном случае, и в современном Требнике выражение «ко крестильнице» – буквальный перевод греческих: «ἐν τῷ λουτρῇ», или «ἐν τῷ φιάλῃ» (См. Εὐχολογία проф. Дмитриевского, стр. 86, 166). В XVI и XVII в., как и теперь, при наших храмах не существовало особых крестильниц, наподобие древних φιάλη или Cantgarus. Как видно из Типиконов этого времени и, т. н., Соборных Чиновников, богоявленское водоосвящение совершалось в наших русских храмах посередине храма, на особо благоукрашенном столе. Ркп. Уставы – Моск. Синод. библи. № 814, л. 67 об., Моск. Епарх. библи. № 304. л. 94; Чиновник Новгор. Соф. собора в изд. проф. Голубцова в Чтен. в Общ. истории и древностей, 1899 г., кн. II, стр. 85; Чиновник Холмогорского Собора, там же, стр. 85, 211.

³⁴⁹ - Ркп. Требн. Хлуд. библи. № 109, л. 75. Этот обычай заимствован из практики сербской церкви – Печатн. Сербск. Требник 1545 г. (листы не размечены) слав. требн. из рукоп. собр. архим. Антонина. Импер. Публ. Библи. Q. I. № 60, Трб. Гильферд. Собр. (Имп. Публ. Библи.), № 22, л. 10 об. По свидетельству проф. А. А. Дмитриевского, этот обычай имел широкое распространение на Руси за первые пять веков христианства. Прав. Соб. 1882 г., декабрь, стр. 419.

³⁵⁰ - Рукоп. обиход. Троиц.-Серг. Лав., № 739, л. 10 об. Старопеч. Требн. М. 1624 г., л. 96. Сербск. рукоп. Требн. Синод. библи. № 310, л. 36.

³⁵¹ - 1 – «О освятитися водам сим силою и действием св. Духа»; 2 – «О ниспослати им благодати избавления» и 3 – «О еже быти им струи исцеления всем приемлющим и причащающимся от нея». Служ. ркп. Синод. б. № 615, л. 119 – 120 об. Ср. Сербск. Рук. Требник той же библи. № 310, л. 36.

³⁵² - Ркп. Требн. Моск. Синод. библи. (Чуд.) № 54, л. 122 об., № 898, л. 210–212; библи. Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 172 и все старопечатные Требники с 1625 г.

³⁵³ - Только двух прошений не находим мы здесь: «о погрузитися силе душетленного господства в водах сих» и «о просветитися нам, приемлющим воды сия, благодатию Христовою». См. эти прошения в Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 330, 178 (первое) и стр. 167 (второе).

³⁵⁴ - Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 40, 71, 89, 150, 106, 179, 330, 364, 454, 500, 572, 735, 859, 932, 947, 212 и 44, 80, 328.

³⁵⁵ - Так, в рукоп. Требн. Чудов. (Синод.) библи. № 54, л. 123, читаем, между прочим, такое прошение: «0 воскропити на вы маслорадование и явление Святого Духа».

³⁵⁶ - Рукоп. Служ. Румянц. муз. (собр. Ундольского) № 58, л. 280 об; Печатн. служ. патр Иова 1602 г. л. 216 (См. «Опыт сличения старопечатных книг иеромонаха Филарета», Москва 1875 г., стр. 72).

³⁵⁷ - Рукоп. Волоколам. библи. № 85, л. 145; ркп. Требн. Троиц.-Серг. Лав. № 225, л. 87 об. В древнейших греческих евхологионах, этой молитвы, приписываемой патриарху Герману, мы также не встречаем. См. Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 40, 150.

³⁵⁸ - Требн. Печ. Моск. Изд. 1624 г. л. 389 и 1639 г. Л. 66.

³⁵⁹ - Южнорусск. рукоп. Требн. библи. Киево-Соф. соб. № 98, л. 150 об. Печатн. Требн. – Стрят. 1606 г. л. 380; Вилен 1644 г. л. 203, Киевск. 1652 г., л. 26, Требн. Петра Могилы ч. II, стр. 43.

³⁶⁰ - У Гоара сделано, как раз, обратное замечание (см. его Εύχολόγy p. 369). Но у того же Гоара, в его «*Variae lectiones*», к чину великого водоосвящения, сделано замечание о весьма слабом распространении данной молитвы на православном востоке. Εύχολόγy, *Variae Lectiones* p. 373. Наша русская приписка встречает для себя прямое подтверждение в греческих евхологиях. Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 932.

³⁶¹ - Вот текст этой молитвы: «Троице пресуществсвая, преблагая, пребожественная, всесильная, вся пресецающая, невидимая, непостижимая, содетельная умных существ и словесных естеств; преестественная благодати, свете неприступный, просвещающая всякого человека, грядущего в мир,

просияй и во мне, недостойнем рабе Твоем; просвети ми мысленныя очи, яко да дерзну воспети безмерное благодеяние Твое и силу; и благоприятна да будет мольба яже от мене за предстоящия люди, и да не возбудят прегрешения моя zde приити Святому Твоему Духу. Но прости ми неосужденно вопити Тебе и глаголати преблагая: Славим Тя, человеколюбче, вседержителю, превечный Царю...», и т. д. Как видим, эта молиива имеет чисто субъективный характер, в ней совершитель водоосвящения молится о себе, дабы он мог достойно совершить обряд. Интересно отметить, что подобное же моление о себе и о своем недостоинстве воссылает священник перед освящением воды и в чинопоследовании таинства Крещения. (См. в Чине Крещения тайную молитву по великой ектении: «Благоутробный и милостивый Боже, истязуяй сердца и утробы».)

³⁶² - Рукоп. Требн. Синод. б. № 898, л. 175 об.; ркп. Служ. той же библ. № 616, л. 118; Рукоп. Требн. Чудов. библ. № 54. л. 125; ркп. Служ. Типогр. библ. № 214, л. 317; Хлуд. библ. № 119, л. 80 об. Та же молитва и в Старопеч. Требн. 1624 г. л. 103 об; 1626, 1633, 1636 и 1639 гг., л. 66, и во многих старопечат. служебниках. См. Опыт сличения старопечатных книг иеромонаха Филарета; ст. 73.

³⁶³ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 157, 572 и др.

³⁶⁴ - Сербский Печатный Требник 1545 г.

³⁶⁵ - Требн. рукоп. Кирил. Белоз. мон. № 517/774, л. 502 об. и Большие старопечатные Потребники. В греческих евхологионах такой заметки мы не встречали.

³⁶⁶ - Быть может, не находили удобным читать эту молитву накануне праздника Богоявления потому, что в ней постоянно повторяется слово «днесь». – «Днесь составы водныя плещами подъемлют стопы владычния», «Днесь безначальный своему рабу главу преклоняет» и т. д. Очевидно, считали приличными эти выражения только в самый день Богоявления, хотя это совершенно неосновательно.

³⁶⁷ - Ркп. Требн. Синод б. № 268, л. 344 об.; ркп. Служ. Типогр. Библ. № 215, л. 202 об.; ркп. служ. Румянц. Муз.

(Собран. Ундольского) № 38, л. 283 об., того же музея рукоп. № 402 (Описание Викторова л. 192); ркп. Требн. Троице-Серг. Лав. № 225, л. 90; Импер. Публ. библ. Q. I. № 595 л. 90 об. Эта же особенность перешла и в старопечатные Требники.

³⁶⁸ - Ркп. Требн. Моск. дух. Акад. № 79, л. 38; рукоп. служ. Рум. муз. № 302, л. 193, ркп. Требн. Троиц.-Серг. Лав. № 224, л. 183; ркп. Требн. Синод. б. № 268, л. 344; Чудов. библ. № 54, л. 127; Киев. Дух. Акад. Аа 193, стр. 179.

³⁶⁹ - Рукоп. служ. Синод. б. № 615, л. 125 об., № 619, л. 193 об., типограф. библ. № 214, л. 319; № 215, л. 102; рукоп. Хлуд библ. № 119, л. 84; рукоп. Служ. Рум. муз. № 38, л. 283 об.; Тр.-Серг. Лав. № 225, л. 90.

³⁷⁰ - Рукоп. Требн. Син. б. № 893, л. 180 (здесь в тексте написано: «и перекрестит (поп) воду трижды», а сверху, над словом «воду», другим почерком приписано: «свещею»); рукоп. Типогр. библ. № 214 л. 320 об.; Хлудов. Библ. рук № 279 об.; Импер. Пуб. библ. Q. I, № 529, л. 10 («перекрестит воду ꙗ светом»). Обряд этот перешел и в старопечатные служебники и требники.

³⁷¹ - Рукоп. Волокол. библ № 84, л. 149; рукоп. Соф. библ. № 1063, л. 239 («свещею переплетеною»).

³⁷² - В чиновнике Успенского Собора (XVII в.) читаем в описании чина богоявленского водоосвящения: «и, как крест погружати, и приидет патриарх с места к столу, и станет на колодке, и освятит воду крестом, да погружает свечи государевы и мирские». Голубцев. Соборные Чиновники. Чт. в Общ. Истор. и Древн. 1907, кн. 4, стр. 175. Здесь, т. о., погружение свечей перенесено на конец чинопоследования освящения воды. Такую же практику устанавливает и Собор 1666/7 г., запретивший погружать свечи до освящения воды. «Еще же повелеваем, – читаем в деяниях этого собора, – и заповедуем, яко в праздник святых Богоявлений, в действо освящения вод никтоже да погружает свещ в воде прежде погружения честного креста, зане сие есть безчинно, а не по уставу и преданию святых восточных церкви. А аще кто хочет свечи или ино что от вещей погружати во святой воде

освящения ради, да погружает по погружении честного креста (якоже обычая есть в некоторых восточных странах), а егда погружати будут, ничесоже да глаголет. Зане погружаются свечи, или ино что, еже освятитися от святых вод, а не освятити воды». Деян. Собор. 1667 г. II, статья 10, л. 21 об. Обычай благословлять освящаемую воду соблюдался в русской церкви и при совершении таинства крещения. См. Богослуж. в русск. церкви в XVI в. проф. Дмитриевского, стр. 295. Тот же собор 1666/7 г. отменил и эту практику: «Такожде повелевати, чтобы не погружати в купели свечи в начале действия святого крещения: зане сие предание и чин, не есть во святой восточной Церкви». Деян. Статья 9, л. 21.

³⁷³ - Одинцов: Богослуж. в русск. церкви до XVI в., стр. 178.

³⁷⁴ - Требн. юго-слав. рукоп. Гильферд. собр. № 22, л. 22. Здесь предписывается во время произнесения слов: «Ты убо человеколюбче Царю...», троекратно благословлять воду кадилом и свечами. См., также, статью А. А. Дмитриевского: Богослуж. в русск. церкви за первые V веков, Прав. Собеседн. 1882 г., декабрь. 479. В греческих евхологиях указаний на данный обычай нам встречать не приходилось.

³⁷⁵ - См. об этом в Правосл. Собеседн. за 1862 г., кн. II; в «Чтениях в Обществе Истории и Древн.» за 1848г., № 8 и в «Чтен. в Общ. любит. духов, просвещ.» за 1865 и 1874 гг., а также в книжице Казанского «Исправление церк.-богослуж. книг при патр. Филарете», М. 1848 г.

³⁷⁶ - Нам пришлось встретить прибавку «и огнем» в следующих рукоп. памятниках: Хлуд. библи. № 115, л. 278; Служ. Рук. Синод. б. № 618, л. 196, Кирил.-Бел. № 520/777, л. 32 об.; 545/862, л. 266. Да и то, в первых двух рукописях слово «и огнем» приписано позднейшей рукою, а в рукоп. Кир.-Бел. м., № 520/777, оно вымарано чернилами.

³⁷⁷ - У нас в руках был экземпляр печатного иовлевского служебника 1602 г, в котором слово «и огнем» уже затерто типографской краской. Экземпляр Служебника типограф. Библи. под № 831.

³⁷⁸ - Нам пришлось видеть в Синодальной библиотеке два рукописных тома (скоропись XVII в.), посвященных пресловутому слову «и огнем». Некто Антоний Подольский, по поводу слова «и огнем» также написал целую книгу, где говорил о догматическом значении этого слова. Казанский, «Исправление церк. богослужебных книг при патр. Филарете». Стр. 15

³⁷⁹ - Требн. 1624 г. л. 108; Требн 1625 г. л. 68.

³⁸⁰ - Патриарх Филарет обращался по этому поводу к иерусалимскому патр. Феофану и говорил, «чтобы ему, приехав в греческую землю, со всей братией, со вселенскими патриархи посоветовав о том, выписать из греческих книг древних переводов о освящении Богоявленной воды, как у них писано, и, выписав, прислать к нам, к Москве, за своими руками». Андрей Иоаннов. Полное историческое известие. См. статью проф. И Громогласова: «О сущности и причинах русского раскола старообрядства», Богосл. Вестн. 1895 г., № 5, стр. 253.

³⁸¹ - Для Богоявленной воды в некоторых храмах употреблялись особые чаши, или кратиры. Два таких кратира сохраняются в ризнице Новгород. Соф. собора. На них имеется надпись: «Пиите от нея вси, сие есть кровь Моя, нового завета, изливаемая за вы за многи, в оставление грехов».

³⁸² - Чиновник Новгородского Соф. собора, в изд. проф. Голубцова. Чт. в Общ. Истор. и Древн. за 1899 год. Кн. II, стр. 86–87.

³⁸³ - Требн. изд. 1668 г., л. 218 об.

³⁸⁴ - Рукоп. Моск. Епарх. библ. № 377, л. 210. Выражение «не сохраняют и не спасают» означает, что не поют катавасию из песнопения молебна: «Спаси от бед», «сохрани от бед рабы Твоя, многомилостиве». См. ниже Последование молебных пеней.

³⁸⁵ - Указ о выходе «на ердань» находится в следующих рукописных служебниках и требниках: Типограф библ. № 214, л. 325; № 216, л. 104, Румянц. муз. (собр. Ундольск.) № 58, л. 287; Хлуд. библ. № 215, л. 281 об. Рукоп. Требн. Архива Св. Синода № 67, л. 98 об. (здесь, во время хода, положено петь тропари

«Глас Господень», «Днесь вод...» и проч.). Из печатных Московских служебников и Требников указ о выходе на ердань есть в Иовлевском Служебнике 1602 г.

³⁸⁶ - Рукоп. Моск. Епарх. Библ. № 337, л. 71 об., Соф. библ. № 1063 л. 241.

³⁸⁷ - Рук. Служ. Типогр. библ. № 215, л. 104; Румянц. муз. (собр. Ундол.) № 58, л. 287. Ср. Сербский печатный Требник 1545 г.

³⁸⁸ - См. Чиновник Архиерейского Священнослужения.

³⁸⁹ - Рукоп. Киевск. дух. Акад. Аа 192, л. 127 об., Моск. епарх. библ. № 413, л. 57. См. ркп. Устав. Синод. библ. № 831, л. 142.

³⁹⁰ - Сочинения преп. Максима Грека. Казань. 1862 г., ч. III, стр. 118.

³⁹¹ - На этом соборе присутствовали: два митрополита – ростовский Иона и крутицкий Питирим, Тверской архиепископ Лаврентий, епископ Коломенский Александр и девятнадцать архимандритов, игуменов и московских протопопов. Митр. Макарий. Патриарх Никон в деле исправления церковных обрядов и книг. Прибавл. к Твор. Свв. о. 1882, кн. I, стр. 91–92.

³⁹² - Ibidem.

³⁹³ - Одна такая «память», посланная в Кирилло-Белозерский монастырь, издана в Чтениях в Общ. Ист. и Древн. 1884, кн. I, смесь, стр. 21–22.

³⁹⁴ - Нет никаких указаний по этому поводу и в современных богослужебных книгах.

³⁹⁵ - Деяния Собора 1666/7 г. сл. II, ст. 23.

³⁹⁶ - Тактикон Никона Черногорца, Слово I, отдел «О святых Богоявлениях».

³⁹⁷ - О нем, как видим, свидетельствует Никон Черногорец (XI в). Проф. Мансветов относит происхождение обычая двукратного водоосвящения к церкви Иерусалимской. Церковный Устав, стр. 157.

³⁹⁸ - Из древнейших типиконов, имеющих запись о двукратном водоосвящении, можем указать на греч. типиконы

XIII в. Севастьяновского собрания в Рум. Муз. и на тип. № 456 Синод. библиотеки. См. Мансветова. Церковный Устав, стр. 68.

³⁹⁹ - Автор Проскинитария – Арсений Суханов спрашивал Александрийского патриарха Арсения: «Можно ли воду святить великим освящением крещенским в навечерии в церкви и на самый праздник в другой?», и получил ответ: «Можно! и zde, во Египте, егда христианство было, хаживали на реку Нил на утро пред службою и там, в другой святили Богоявленским же водоосвящением». Проскинитарий Арс. Сух. Изд. в Прав. Пал. Сборн., т. VII, в. 3, Спб. 1889, стр. 48.

⁴⁰⁰ - В «Чине священнослужения, наблюдаем. в Больш. Усп. Соборе», об этом записано: «Во 190 г. великий господин Святейший Иоаким патриарх Московский и всея России, указал сему действу (т. е., вторичному освящению воды) быть после литургии, а литургию служить порану, посоветовав с сыны своими, с преосвященными митрополиты, архиепископы и епископы» (л 5).

⁴⁰¹ - Рукоп. Служебн. Киево-Соф. б. № 47, л. 440: рук. Треб. той же биб. № 98, л. 1056 об.; Требн. Печатн. Стрят. 1606 г. л. 389; Вильн. 1624 г., л. 203; Львов 1645, л. 208, м. Петра Могилы. ч. II, стр. 43.

⁴⁰² - Требн. Стрят. 1606, л. 389; Тр. ркп. Киево-Соф. б, № 98, л. 105 об.

⁴⁰³ - Требн м. Петра Могилы.

⁴⁰⁴ - Требн. Стрят. 1606 г., л. 392 об. Требн. ркп. № 98, л. 107; Служебн. Киево-Соф. Соб. № 647 л. 445.

⁴⁰⁵ - Требн. м. Петра М.

⁴⁰⁶ - Требн. Стрят. 1606 г., требн. рк. Киево-Ссф. б. № 98, л. 107 об., Служебн. № 647 л. 446.

⁴⁰⁷ - Требн. Львов. 1645 г.

⁴⁰⁸ - Требн. м. Петра М.

⁴⁰⁹ - Стрят. Требн., № 98. и Служебн. № 647.

⁴¹⁰ - Львов. 1645 г.

⁴¹¹ - Киевск. Требн. 1652 г. и Требн. Петра М.

⁴¹² - Стрят. 1606 г., Львов 1643 г., Требн. рkp. № 98, л. 108 об.

⁴¹³ - Требн. м. Петра Могилы.

⁴¹⁴ - Настоящее «Последование» уже служило предметом научных исследований о. прот. Никольского. См его книгу «О службах, бывших...» стр. 287–296) и проф. Алмазова (Тайная исповедь, Одесса, 1594 г. т. II, стр. 138–152). Представившаяся возможность кое в чем дополнить названных почтенных исследователей, побуждает и нас уделить в своей работе, хотя бы скромное место, данному чинопоследованию.

⁴¹⁵ - Рkp. служ. Синод. библ. № 615, л. 135; № 616, л. 125 об.: рkp. Молитвослов XVI в. Солов. библ. № 580 (751), л. 60 об.; рkp. Моск. Епарх. библ. № 337, л. 205.

⁴¹⁶ - Рkp. Типограф. библ. № 215, л. 203; № 214, л. 324 и в старопечатных Требниках. Если же навечерие Богоявления приходилось в субботу или неделю, когда литургия полагается в свое время, «пост не бывлет», и великое водоосвящение совершается на вечерне, то, в таком случае, накануне праздника св. воду уже не пили, а пили после обедни (прежде «доры»), в самый праздник. Рkp. служ. Синод. библ. № 616, л. 126 об.; рkp. Моск. Епарх. библ. № 90, л. 264 об.

⁴¹⁷ - Полное собр. Русск. Летоп. Ч. VI, стр. 234. Прот. Никольский. О службах, бывших..., стр. 290–291.

⁴¹⁸ - «А коли воду богоявленскую пьют в навечерии, или на самый праздник, ино священника не целовати в руку». Рукоп. Служ. Соф. б. № 901, л. 191.

⁴¹⁹ - «А после воды (богоявленной) на землю не плевати, доколе заснеши». Тайная Исповедь, проф. Алмазова, т. II, стр. 148, примеч. 116.

⁴²⁰ - В своем слове на Богоявление, Иоанн Златоуст говорит о богоявленной воде, что, «почерпнутая сегодня, она целый год, а, часто, два и три года остается неповрежденною и свежую, и после столь долгого времени не уступает водам, только что взятым из источников». Твор. св. Иоанна Злат. в русск. пер. изд СПб. дух. Акад т. II, стр. 407.

⁴²¹ - По предписанию Большого Требника, св. богоявленская вода употребляется при освящении некоторых осквернившихся сосудов. Больш. Требн., гл. 34 См. выше «Чин, егда пес вскочит в церковь».

⁴²² - Εὐχολόγιον Goar. p. 377, notae, 1.

⁴²³ - Потребник, изд. М. 1651 г, л. 138 об. См. прот. Никольского «О службах, бывших...» стр. 289–290. Подобное наставление дается и в современном Требнике. См. в Чине исповедания о «канонах противу согрешения» кающихся. Больш. Требн. Изд. М. 1897 г., л. 24.

⁴²⁴ - Подобной епитимье подвергся Иоанн Грозный за свой четвертый (запрещенный церковными правилами) брак. Проф. А. А. Дмитриевский, Богослуж. в Русской церкви в XVI в. Каз. 1884 г., стр. 349.

⁴²⁵ - В рукоп. Требн. Синод. библи. № 310 (л. 166) начальный возглас другой: Господи, Иисусе Христе, молитв ради Пречистыя...». Очевидно, такое начало было приновлено к тому случаю, если рассматриваемое Чинопоследование совершал один мирянин.

⁴²⁶ - Нет положительных данных признать эти молитвы действительно творением св. Иоанна Златоустого. Вполне допустимо предположение, что имя св. отца поставлено в надписавш этих молитв потому, что от него мы имеем свидетельство о чудесных свойствах Богоявленной воды. А, быть может, это сделано по аналогии с «последованием ко святому причащению», в коем некоторые молитвы также надписываются именем Св. Иоанна Златоуста.

⁴²⁷ - Служ. ркп. Синод библи. № 612, л. 102–105 об.; № 615, л. 113–115 об.; № 616, л. 122–125, Требн. ркп. той же библи. № 848, л. 202–205, Чудов. библи. № 54, л. 146–148; Типогр. библи. № 214, л. 358 об.–360 об.; библи. Киев. дух. Акад. Аа 193. стр 1171–1175; Троиц.-Серг. Лав. № 225, л. 109 об.; Солов. библи. № 1025 (714), л. 260–263; 1085 (825), л. 455–456 об. и мн. друг. Печатные: Служ. Моск. 1602 и 1616 гг., Потребники – изд. М. 1625, 1636, 1639 (мирской) и 1651 гг.

⁴²⁸ - Проф. А. Алмазов. Тайная исповедь, т. II, стр. 142.

⁴²⁹ - Ibidem, стр 143.

⁴³⁰ - Ibidem, стр 142.

⁴³¹ - Нам удалось встретить Чинопоследование причащения богоявленской водой в одном югославянском рукописном Требнике Хиландарской библиот. № 183, л. 448 об. Кроме того, означенное Чинопоследование находится в одной Следованной Псалтири югославянского издания. «Псалтирь Со Возследованием», изд. Петинье, 1495 г, тетр. 19. л. 4–5. См. Каратаева «Описание Славяно-русских книг, напечатанных Кирилловскими буквами», т. 1. № 8-й.

⁴³² - В греческих венецианских печатных богослужебных книгах этого чина нет. См. также проф. Алмазова. «Тайная Исповедь» т. II, стр. 144.

⁴³³ - Л. 620 об.–621. В этом же Требнике, в отделе «Заповеди Святых Отец», о «сущих под запрещением», говорится, что они на Рождество Христово, на Богоявление, в великий четверг, в великую субботу и на Пасху, на Петров день и на Успение могут приобщаться агиазмою «Таковой, – замечается далее, – в сих днех да ясть целу неделю мяса, аще ли есть мних, да ясть сыр и рыбу». Требник Стрят. л. 638 и об. В южнорусской церкви агиазмою приобщали еще тех из больных, которые находились пред смертью в онемении, но не теряли сознания и знаками выражали свое желание причаститься Св.Таин. (Акты Зап. Росс. т. IV, № 232, прав. 16. Цит. по статье Крыжановского: «Повреждение церк. обрядности в южнорусск. Митрополии». Полн. собр. сочин. т I, стр. 44. примечание).

⁴³⁴ - Требник Петра Могилы. «Предмова до Требника», стр. 7–8.

⁴³⁵ - Когда впервые появился в наших бсгослужебных книгах чин малого водоосвящения, сказать трудно. В русских памятниках этот чин дошел до нас от XIV в. (Одинцов, Богослуж в русск. церкви до XVI в., стр. 177. Правосл. Собеседн. 1882 г., дек. стр. 478. Статья проф. А. А. Дмитриевского: «Богослужение в Русск. Ц. за первые пять веков»). Как раз к этому времени относится жизнь и деятельность ростовского епископа Феодора, которому некоторые памятники приписывают перевод

чинопоследования малого водоосвящения с греческого языка на славянский (Рукоп. Типогр. библи. № 120). Мысль о принадлежности названного перевода еп. Феодору заслуживает вероятия, так как последний несколько раз бывал в Константинополе и, без сомнения, хорошо знал греческий и славянский языки (проф. Мансветов, М. Киприан, стр. 52). Но едва ли можно согласиться с тем, что, до указанного еп. Феодора (XIV в.), в русской церкви не было перевода столь необходимого чинопоследования. Скорее, можно полагать, что означенным Феодором был сделан новый перевод этого чина.

⁴³⁶ - Проф. А. А. Дмитриевским (Прав. Собеседн. за 1882 г.) и г. Одинцовым, в его, цит. нами, книге: «Богослуж. в русск. церкви до XVI в.».

⁴³⁷ - Служ. ркп.: – Синод б. № 618, л. 201; № 615, л. 125; рукоп. Требники: Синод библи. № 898, л. 181 об; Солов. библи. № 1090, л. 198, № 1165, л. 269, № 1091, л. 101 об.

⁴³⁸ - Служ. рукоп. Синод. б. № 1602, л. 270; Требн. рукоп. Солов. б. № 1086, л. 31, № 1085, л. 47.

⁴³⁹ - Староп. Требники 1624 г. л. 111, 1625 г. л. 71; 1633, 1636, и 1639 г. л. 71. В одном рукоп. Служебн. XVI в. – такое надписание над чином малого водоосвящения «Последование священия вод еже освящаем месяца августа в 1 день, сие же свящаем и во иныя дни, егда есть потребно, по уставу царяграда и священных патриарх и митрополит». Служ. Синод. библи. № 616, л. 104.

⁴⁴⁰ - В греческих евхологионах малое водоосвящение также надписывается августовским, Εὐχολόγιον проф. Дмитриевского, стр. 165. Решение вопроса о происхождении обычая совершать малое освящение и крестный ход 1 августа см. в «Полном месяцеслове Прав. Востока» арх. Сергия, М. 1875, ч. 1, прилож. стр. 17, а также – в Христ. Чтении за 1862 г. ч. 1, стр. 506; у Дебольского. Дни Богослужения, 1, стр. 100–101, СПб. 1866, в статье г. Шлякова «Почему перв. августа бывает крестный ход на воду», (в «Извест. Отдел. русск. яз. и словесе. Импер. Акад. Наук», за 1904 г. т. XI, к. 2. стр. 24–43), в Церк. Ведомостях за 1894 г. № 39. стр. 1419. См. также «De caeremoniis aulae

Byzantinae», lib. II, cap. 8 (Migne. Patrol. ser. graec. t. CXII, col. 1005–1009) и Codmi Cuiropal. de officiis Constantinopol. cap. XIV, n. 26 (по Дебольскому, Дни богосл., I, стр. 101, примеч. I).

⁴⁴¹ - По крайней мере, такой обычай имел место на юге России. См. путеш. патр. Макария, опис. Павлом Аленским, перев. Муркоса. т II, стр. 167. Обычай совершать водоосвящение в первый день каждого месяца ведет свое начало с глубокой древности. Вальсамон свидетельствует, что он был установлен отцами Трульского собора, которые, заметив среди христиан остатки языческого обычая праздновать новомесечия зажиганием костров и прыганьем через них, постановили истребить сие и уничтожить. Чтобы скорее уничтожить эти языческие обычаи, церковь и установила, как бы, взамен их, совершать в начале каждого месяца освящение воды. Goar. Eύχολόγ. р. 364. notae, I. В греческих требниках чин малого водоосвящения носит, поэтому, такие надписания: Ακολούθια τοῦ αἱγιασματος κατὰ πᾶσαν ἀρχὴν μηνος. (Eύχολόγια проф. Дмитриевского, стр 184), Ακολούθια τοῦ αἱγιασμου κατὰ μῆνα γινομένου (ibid, 914, 931); Ακολούθια τοῦ αἱγιασμου νεαμενιας; (ibid, 747). Такое же надписание чина – « Служба на освящение воде на новы месяца» имеется в некоторых югославянских Требниках Рукоп. Рум. Муз. № 3172, л. 75 об.; Требн. Слав. печатн. Венец 1570 г, л. 177.

⁴⁴² - О водоосвящении в храмах во дни престольных праздников сохранилось немало записей «Соборных чиновниках». См Чиновник Больш. Успенск. Собора, изд. проф. Голубцовым, в Чт. в Общ. Истор. и древностей, за 1907 г. Кн. 4, стр. 5, 11, 12, 16, 23, 24, 198 и др. Чиновник Новгор. Соф. Собора, в изд. того же профессора. См. Чт. в Общ. Истор. и др. 1899 г. кн. II стр. 193. Сочин. Павла Аленск. стр. 287. Совершение освящения воды в день храмового праздника можно выводить из древнего обычая совершать в этот день Чин обновления храма. См. выше.

⁴⁴³ - «В Москве, в старину, пишет проф. Голубцов, были самым обычным явлением выходы и пришествия великих князей, а потом царей и членов их семьи к празднику (храмовому) в дворцовые, кремлевские, городские и

подгородные церкви и монастыри» (Чт. в Общ. Истор. и Древн. 1907, кн. II, стр 107). Нам удалось встретить в одном рукописном Требн. XVII в. (Импер. Публ Биб. Q. I, № 51) особую формулу приглашения царя на праздник: «На праздник звание царю от игумена Сам, или кого посылает знати почину, пред царя став, глаголет пред ним косно и разумно, якоже от уст его царю внять любезно «О царю и великий княже, государю наш, пастырю и отец всея русийския земли! Просветися лице Твое на раба Твоего и не возбрани ми рещи посланное нами от отца нашего игумена и от святой братии к тебе, царю. Дому пречистыя Богородица и Чудотворца Кирила (или имярек) пищей и особой Твой Государев Богомолец Отец наш игумен (или архимандрит) (имярек), со священницы и о Христе со святою братиею соборне и келейне, и с больничными Бога молят, смея и не смея, прощения прося и челом бьют. Царь говорит. И потом глаголет (посланный). Светило русское, повели ми, своему богомольцу и нищему чернецу, вопросити о Твоем Царском многолетнем здравии, как Тебя, Государя, Христос сохраняет и протчих, и на все христолюбивое воинство благодать и осенение святого Духа сходит». Далее, очевидно, следовало самое «звание», или приглашение пожаловать на храмовый праздник. В случае, если Государь не бывал в обители на празднике, ему привозили оттуда святую воду, освященную в этот праздник. См. Прот. Никольского, «О службах, бывших...» стр. 287–288. Св. вода, в таком случае, вручалась Государю, опять-таки, с особою речью. В той же рукописи, где находится приведенное «звание», читаем: «А се, отдаючи воду, говори Царю: Божию милостию Царь, Самодержавный Государь, Светлейший Стилъ (Святитель?) и великий князь, имярек, имярек, всея России. Мы, нищие, со священницы молим всесильного, иже в Троице Славимого Бога и Пречистую его Богоматерь, и великих Чудотворцев Петра, Алексия, Ионы, Филиппа, и всех святых о благостоянии святых Божиих церквах и о совокуплении и о твоём, государя нашего, здравии... на праздник великого чудотворца, имярек, в храме вечернюю и всенощное пев, и молебная совершив, воду свята соборне, святую и божественную литургию совершив, Бога

молим и челом бием с братиею: О Царю, приими в дар приношение се просфору и воду за тя, нашими грешными и непотребными устами молившихся, ко Господу Богу и ко пречистой Его Матери, и ко всем святым Его, еже Господу Богу вашему услышати глас моления нашего и помиловати тя Своею милостию и благодатию. И, посем, Царю вопрошание о здравии его. И от братии челом биет. И поклоны по чину царскому, якоже есть». Рук. Требн. Имп. Публ. библи. Q. I, № 51.

⁴⁴⁴ - В некоторых рукописях возглас: Благословенно Царство. Рукоп. Служ. Синод. б. № 615, л. 125 об.; рукоп. требн. Хлуд б. № 119, л. 66 об.; Волокол. библи. № 85, л. 124 об. То же и в Сербск. Требниках: Милешевский печ. 1545 г. Слав. Венец Печ. Служ. 1570 г., л. 177; рукоп. Служ. Севастьян. собр. Рум. муз. № 1449, л. 98 об. См. также Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 165.

⁴⁴⁵ - Некоторые опускают 50-й псалом. Ркп. Требн. Волок. библи. № 85, л. 124 об. То же в юго-слав. памятн. См. Сырку, Литургические Труды патриарха Евфимия Терновского, вып. II. СПб. 1890 г. 98 стр. Серб. ркп. Требн. Севаст. Собр. Румянц. муз. № 1449, л. 98 об.; Печатн. серб. Милишев. Требн. 1645 г.

⁴⁴⁶ - Присутствие в данном месте современного чинопоследования малого водоосвящения возгласов: «Господу помолимся» и «Яко свят еси Боже наш» может быть объяснено одним из наиболее древних, сохранившихся до нас, чином водосвятия. По этому чину (в рукописи XI в), малое водоосвящение соединялось с литургией. Алфавитные тропари «Еже радуйся», присоединялись к литургийным антифонам. Далее следовал, нужно полагать, вход; возгласение же «Господу помолимся» и возглас: «Яко свят еси Боже» относились к молитве Трисвятого. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 1051 – 1052.

⁴⁴⁷ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 242; нет возгласений на стр. 524, 573 и др. Ср. сербск. Требник Севаст. собр. Рум. муз. № 1449 л. 100 об.

⁴⁴⁸ - Рукоп. Требн. Синод. б. № 265. л. 347 об.; № 310, л. 39; № 893 л. 134 об.; Чудов. б. № 64. л. 732; рук. служ. Типогр.

библ. № 214, л. 330; № 215, л. 106, Старопечатные требники.

⁴⁴⁹ - И тот и другой тропари начинаются с 19-й буквы греческого алфавита Т: «Ταίς πρεσβείαις ἐλεήμων τῆς Μητρός σου...», «Τίς προστρέχων τῷ ναφ σου...». Порядок, сходный в этом случае с порядком рукописных и старопечатных требников. См в Εὐχολόγιᾳ проф. Дмитриевского. Стр. 410.

⁴⁵⁰ - Такой порядок нам кажется наиболее правильным, ибо, когда Трисвятое поется, оно повторяется трижды полностью, на Слава и ныне – конец его, и еще раз – заключительное Святый Боже. Современная практика, благодаря неопределенному указанию нашего Требника в этом случае различна. Одни поют Трисвятое однажды, другие трижды и, наконец, третьи поют Трисвятую песнь, как на Литургии. В современном Чине водоосвящения не показано, сколько раз петь Трисвятое. Здесь, после тропаря: «Пресвятая Богородице Дево», «Святый Боже» напечатано полностью однажды, а затем сказано: «Отпевше же по обычаю, и по Трисвятом, диакон глаголет: Вонмем"... и т.д. Это «по обычаю» и понимается у нас различно.

⁴⁵¹ - Рукоп. Требн. Синод. б. № 268. л. 350; № 310, л. 40; Типограф. библ. № 214, л. 333 об., № 15, л. 108, рукоп. Румянц. муз. № 402, л. 209 об.; ркп. Требн. библ. Киев. дух. Акад. Аа 103, стр. 127; Импер. Публ. б. Q. I, № 54, л. 15; Кирил.-Бел. м. № 520/777, л. 41 об. и Старопечатные требники. В старопечатном требнике 1625 г., в конце этой молитвы, когда, при словах: «И сохрани, Господи», поминаются царствующий дом, духовное чиноначалие и т. д., после имени патриарха прибавлено: «Спаси, Господи, и помилуй государыню нашу и великую старицу иноку, (имярек), даруй же ей души спасение», и т. д. Очевидно, здесь разумеется инокиня Марфа, бывшая супруга Филарета Никитича, мать царя Михаила.

⁴⁵² - Рук. Требн. Синод. библ. № 898, л. 187 об.; рук. Служ. той же библ. № 616, л. 108; ркп. требн. Хлуд. библ. № 119, л. 71; Румянц. муз. (Собр. Ундольск.) № 57, л. 224; Волокол. библ. № 85, л. 130 об. Старопечатный мирской Потребник 1639 г. указывает обе названные молитвы, причем – «Боже, великий и вышний» положена для тайного чтения во время пения водосвятных тропарей.

⁴⁵³ - Основание для чтения молитвы: «Господи, Боже наш, великий в совете», представляют греческие чины водоосвящения, находящиеся в Εὐχολόγiα проф. Дмитриевского на стр. 339, 375, 529, 597. Молитву «Боже великий и вышний» можно видеть там же, на стр. 410, 708, 737. Та же молитва в югославянских требниках: Синод. библи. № 307, л. 136; № 324, л. 16 об.; Севастьян. собр. № 1449, л. 102; Печатн. Сербск. Требн. 1545 г. Служебник патр. Евфимия Тырновского, (См. Сырку, стр. 100).

⁴⁵⁴ - Рукоп. служ. Синод. библи. № 618, л. 211; № 814, л. 15. Рукоп. требники: Синод. б. № 268, л. 34; Типогр. б. № 215, л. 108 об.; рукоп. Рум. Муз. № 402, л. 210 об.; Волокол. б. № 333, л. 365; Моск. дух. Акад. № 78, л. 41 об.; Соф. б. № 1070, л. 242.

⁴⁵⁵ - Рукоп. Служ. Синод. б. № 616. л. 112, рук. требн. Синод. библи. № 596, л. 191; Чуд. б. № 54, л. 139, Типогр. б. № 214, л. 340 об.; Румянц. муз. № 57, л. 229; Волокол. б. № 85, л. 134 об.; Кир.-Бел. м. л. 450; Импер. Публ. Библи. Q. I, № 595, л. 17 и Требники старопечатные.

⁴⁵⁶ - Погружение креста с пением «Спаси Господи», см. в Εὐχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 166, 736; с пением «Твоих даров», в рукоп. Τακτικόν'е Синод. библи. № 279, л. 37; в рук. Εὐχολόγiόν'е той же библи. № 280, л. 54. Вообще, нужно заметить, в греческой церкви погружение креста при обряде малого водоосвящения сопровождалось различными возгласениями. Так, по одним спискам евхология, оно сопровождалось произнесением возгласа: «Яко Ты еси источник исцелений», после чего пели тропарь: «Твоих даров» (Εὐχολόγiα, стр. 339), по другим – священник, при погружении креста, произносил: «Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Слава святей и единосущней...» (там же, стр. 376, 411). Наконец, по некоторым спискам, погружение креста сопровождалось таким возгласением священника: «Свет Отец, Свет Сын, Свет Дух Святой. Слава святей и единосущней...», после чего пели тропарь «Твоих даров» (там же, стр. 651) В русских памятниках таких вариантов нам встречать не приходилось.

⁴⁵⁷ - И современный наш Типикон говорит о практике совершать малое водоосвящение первого августа после утрени.

Устав малого водоосвящения здесь излагается под первым числом августа после первого часа, но тут же добавлено: «А идеже чин освящения воды совершается на утрени, поем сице: По славословии, и по Трисвятом, и по тропарь: Спаси Господи, поются тропари: Еже радуйся и прочее, порядку освящения воды, яко обычай. По освящении же воды и по стихирах: Источник исцелений: Призри на моления: и Владычице, приими, творим поклонение честному кресту, яко предписася» (См. Современный Типикон, служба под 1 авг., второе «Зри»). В Большом Успенском Соборе и теперь водосвятие в день первого августа совершается не после литургии, как это принято почти повсеместно, а в конце утрени: «Месяца августа в 1 день всенощного не бывает; архиерей перед литургией ходит на иордань. Егда приидет в церковь, по чину облачается... (далее описывается вынос креста) и полагает крест на налои (аналой?) среди церкви, и трижды покадит, и властей, тяже начинают молебен, и идет на иордань..., по погружении, идет паки архиерей в соборную церковь, и, пришед, став среди церкви, поет со властью Кресту Твоему..., таж стихиры, а в то время архиерей целует крест и власти, по целовании же, начинают часы, и литургию служит по чину». Чин священнослужения и обрядов Больш. Усп. соб., л. 17– об –18.

⁴⁵⁸ - Вот эти стихиры, кроме стихир, указываемых и старопечатными требниками: – «Насажденное на краниевом месте»; «Божественное сокровище, на земли сокрываемое»; «Ты ми покров державен еси»; «Господи Боже наш, иже вольности спяние в общее воскресение», «Пророчестии гласы древо святое провозвестиша»; «Крест Христов христианом упоование»; «Днесь происходит крест Господень». Рукоп. требники. Синод. б. № 898, л. 189; Типогр. б. № 214. л. 343–348; № 215, л. 290; Волокол. б. № 85, л. 135; Соф. б. № 1070, л. 243. Кир.–Бел. м. № 520 (777), л. 46 об.

⁴⁵⁹ - Требн. Рукоп. Сербск. Синод. биб. № 307, л. 138–140; № 324, л. 20–23 об.; Печатный Сербск. Требн. 1545.

⁴⁶⁰ - Требники: Стрят. 1636 г. 362–363; Вильн. 1624, л. 1–2; Долгоп. 1635, л. 161–162; Льв. 1645, л. 177; Петра М. II, стр. 5.

И только в Требник. Острожск. 1606 г. начало такое же, как и в старопечатн. Моск. Потребниках.

⁴⁶¹ - Т.о. после алфавитных тропарей помещают тропари Святым. Но в этих же Требниках прибавлен один лишний, сравнительно с современным состоянием чина, тропарь: «С небесе послѣ благодать, Жизнодавче, воды освяти и всем сквернам яви очищение».

⁴⁶² - Требн. Острож. 1606 г., Льв. 1645 г., Могиллинский. В Страт. Требн. 1606 г. сделано лишь указание о пении крестных стихир.

⁴⁶³ - См. Сочин. Павла Алеппск., стр. 167.

⁴⁶⁴ - Апост. Постановл. , русск. перев. Казань 1864, стр. 259. См. Εὐχολόγ. Goar p. 556, notae. 4 «Новая Скрижаль», архиеп. Вениамина, Нов. Русск. перев., прилож. к Русск. Паломн. за 1909 г., стр. 446–447.

⁴⁶⁵ - В чине богоявленского водоосвящения церковь молится о даровании освящаемой воде дара исцеления недугов, очищения душ и телес, дабы все, мажущиеся ею, получили освящение и здравие. В чине малого водоосвящения содержится моление: «О, еже быти воде сей целительной душ и телес»; самая водоосвятительная молитва содержит, главным образом, моления об исцелении недугов.

⁴⁶⁶ - В рук. Εὐχολ. Синайск. библи. XIII в. встречается молитва над водою, приемлемой в исцелении недужного: «Боже великий и вышний»– Εὐχολ. проф. Дмитр. 241. То же на стр. 948.

⁴⁶⁷ - Рукоп. требники. Синод. б. № 268, л. 169; библи. Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 309–312; Солов. б. 1085 (725). Л. 116.

⁴⁶⁸ - В Εὐχολόγ. Goar'a. Эта молитва надписывается: «Εὐχή τοῦ κολυμβίου τῶν Βλαχερνῶν» (р 364); в рук. Εὐχολόγ. Париж. Нац. библи. № 213, XI в., эта же молитва встречается в «Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου λούσματος τῶν Βλαχερνῶν», Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 1048.

⁴⁶⁹ - Из севернорусских требников нам пришлось встретить проследование вкратце освятить воду лишь в одном рукописном требнике XVII в. (Импер. Публ. Библи. Q. I. № 298). Здесь начало последования такое: «Благословен Бог наш.

Трисвятое... по Отче наш – тропарь и кондак Богоявлению. Затем следует молитва: «Боже великий и великоименный». (Цит. рукоп. л. 174 об.–175).

⁴⁷⁰ - Л. 530 об.

⁴⁷¹ - Требн. Вилен. 1644, л. 313 об.; Киев 1652 г. л. 267 об.

⁴⁷² - Требник П. Могилы, ч. II, стр. 24.

⁴⁷³ - Почаевский Служебн. 1755 г. Цит. по сочин. прот. Никольского: «О службах, бывших», стр. 246.

⁴⁷⁴ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 241. Здесь эта молитва надписывается так: Εὐχή ἐπὶ ὕδατος μεταλαμβάνορ ἐνοῦ ἐπὶ θεραπείας ἀρρώστου καὶ φυλακῆς οἴκου.

⁴⁷⁵ - Последнее надписанис чина можно видеть в рукоп. Требн. Синод. б. № 898, л. 197; Чуд. б. № 54. л. 141; Типогр. б. № 214, л. 350, № 215, л. 126.

⁴⁷⁶ - См. его книгу: «О службах, бывших в русских староп. богосл. Книгах», стр. 257–286.

⁴⁷⁷ - Εὐχολόγ. Goar p. 377. Variae lectiones по рукоп. Sec. Barber.

⁴⁷⁸ - Ibidem , notae, p. 378.

⁴⁷⁹ - Павел Алеппский. Путешествие антиох. патр. Макария в Россию, в половине XVII в, перев. Муркоса, М. 1897, вып. II, стр. 155.

⁴⁸⁰ - Прот. Никольский, цит. соч. стр. 280–281.

⁴⁸¹ - Ркп. требн. Хиланд. библи. № 158, л. 74, № 185, л. 165 об; рукоп. сербск. требн. Синод. б. № 324, л. 30; № 307, л. 192.

⁴⁸² - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 241, 252. В греческих евхологиях эта молитва употреблялась в тех же случаях, в коих иногда употреблялся и наш «чин омыти мощи святых», а именно— в случае болезни кого-либо. Это видно из надписания рассматриваемой молитвы: Εὐχή ἐπὶ ὕδατος μεταλαμβάνορ ἐνοῦ ἐπὶ θεραπείας ἀρρώστου καὶ φυλακῆς οἴκου.

⁴⁸³ - На этом основании, прот. Никольский делает такое замечание: «В сущности, «Последование краткого освящения воды» есть тот же Чин, «иже омыти мощи святых и крест мочити», но еще более сокращенный (Цит. соч., стр. 275). Но

между обоими чинами сходство лишь в одинаковой молитве. Сличая эти чины, чин «вкратце освятити воду» никоим образом нельзя признать сокращением чина «омыти мощи святых». Чин «вкратце освятити воду» – вполне самостоятельное Последование.

⁴⁸⁴ - Чин священ.-служ. и обрядов, наблюдав. в Больш. Успен. Соб., л. 11 на об. Церковно-историч. Месяцеслов Троице-Серг. Лавры, 1854 г., стр. 23. (Последняя цитата – по соч. прот. Никольского. О службах, бывших..., стр. 257).

⁴⁸⁵ - Прот. К. Никольский. О службах, бывших в прежних богослужебных книгах, стр. 389.

⁴⁸⁶ - Кроме отмечаемой у прот. Никольского рукописи XIV в. Синод. библиот. № 675, л. 140 (опис. III, стр. 145), Чин этот находится: в рук. трбн. той же библиот. № 268, л. 204 об., в рук. трбн. Солов. библиот. № 1085, л. 146 (опис. № 725, стр. 114); в рук. трбн. XVII в. Кирил.-Белоз. м. № 520 (777), л. 391 и в трбн. Арх. Св. Син. № 879, л. 315 об.–319.

⁴⁸⁷ - Кроме отмеченных у прот. Никольского печатных требников 1623, 1625, 1636 и 1651 гг. чин этот имеется в треб. 1633 г., л. 342.

⁴⁸⁸ - Прот. Никольский, стр. 391

⁴⁸⁹ - Ркп. греч. Εὐχολόγιον Афоно-Кутлумушского мон. № 491, л. 343. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 357–358.

⁴⁹⁰ - О состоянии рассматриваемого чинопоследования за время до XVI в. мы почерпаем сведения из книги г. Одинцова: Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в. СПб. 1881, стр. 288–287, из исследования проф. А. А. Дмитриевского: Богослужение в русск. ц. за первые пять веков, Прав. Соб. 1883 г. декабрь, стр. 470–471 и из вышеуказанной книги преосв. Иннокентия, стр. 193; ср. стр. 199–200.

⁴⁹¹ - В данном случае мы разумеем Чин на одевание рясы и камилавки, изложенный в современном Большом Требнике (См. Требн. 4897 г. л. 65 об.). Ноу нас теперь употребляется еще и отдельная книга «Чинов пострижения». (Издается Типографией Киево-Печерской. Лавры и СПб-ской Синодальной). В этой

последней, «Чин приятия рясы и камилавки» во многом приближается к древнерусскому, такому же, Чину.

⁴⁹² - Здесь мы имеем в виду, опять-таки, «чин на одеяние рясы» по совр., т. н., Большому требнику. Что касается книги «чинов пострижения», то здесь рассматриваемое чинопоследование предваряется указанием на те вопросы, которые должен предлагать игумен хотящему прияти рясу. В числе этих вопросов есть и вопрос об искренности намерения постригающегося в рясу. См. отд. изд. Книгу чинов пострижения, Киев, 1895 г., л. 1.

⁴⁹³ - Рукоп. Требн.: Синод. б. № 898, л. 293 об.–299; библиот. Чудов. м. № 54, л. 284 об.; Типогр. библиот. № 215, л. 287; Хлуд. библиот. № 114, л. 126; Соф. б. № 1070, л. 89 об.; № 1061, л. 277–278; № 1063, л. 293; № 1068, л. 195; Кирил.-Белоз м. № 520 (777), л. 291–293 об., Импер. Публ. Библиот. Q. I, № 293, л. 68–70; Рукоп. Сборн. Синод. библиот. № 816, л. 38.

⁴⁹⁴ - Староп. Требн. Моск. Изд. 1624 г. 412–417, 1625 г., 1634 г., 1636 г., л. 268–271; Иноч. Потр. 1639 г., л. 1–4.

⁴⁹⁵ - Рукоп. иноч. Требн. XVII в. Румянц. муз. (Собр. Ундольского) № 62. л. 15 об.; рукописные Требники Соловецк. библиот., отмеченные у архиеп. Иннокентия на стр. 201, в примечании 1-м. Кроме перечисленных особенностей, архиеп. Иннокентий указывает, в качестве таковой, для Требников XVII в. двукратное пение тропаря «Боже отец наших» (стр. 201). Но в некоторых старопечатных требниках (1624 и 1633 гг.), этой особенности не наблюдаем. Автор полагает, что двукратное пение тропаря «Боже отец наших» – плод чисто русской ревности о благолепии церковной службы (стр. 202). Мы можем добавить, что та же особенность встречается и в Сербских Требниках. Требн. рукоп. Сербск. Хиланд. библиот. № 138, л. 293 об.; такие же Требн. Синод. б. № 307, л. 21 об.; № 324, л. 112.

⁴⁹⁶ - Одинаковое с нашим русским чином начало пострижения см. в Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 427. Присутствие 26 псалма подтверждается также греческой практикой. См. Εύχολόγiα, стр. 557. О братском лобзании новопостриженного см. в Εύχολόγiα, стр. 505. Добавочная, по

Старопечатным и некоторым рукописным Требникам XVII в., молитва: «Господи святыи и благий, иже благаго Отца Сын» встречается в чине пострижения в рясу в Εύχολόγια, на стр. 427; но по Кристоферратскому списку евхология, эта молитва читалась при пострижении женщин. Goar. Εύχολόγ. pag. 391.

⁴⁹⁷ - Требн. Сербск. рукоп. Синод. б. № 307, л. 21, № 324, л. 100 об.: Хиландар. библи. № 158, л. 293 об.–294 об.

⁴⁹⁸ - Требн. рукоп. библи. Киево-Соф. Соб. № 98, 38; Печ. Страт. Требн. 1609 г., л. 288.

⁴⁹⁹ - Тр. П. Могилы, ч. III, стр. 891–897.

⁵⁰⁰ - Эту Книгу впервые стала печатать типография Киево-Печерской Лавры; а мы знаем, что напечатанный в той же Лавре, т. н., дополнительный требник есть ни что иное, как сборник чинопоследований, перепечатанных из Требника Петра Могилы. См. книгу А. Ф. Хойнацкого Западно-русская церк. уния в ее богослужении и обрядах. Киев. 1871 г., стр. 215, примеч. 1.

⁵⁰¹ - «Пострижение в монашество», стр. 215.

⁵⁰² - Требн. рук. Синод. библи. № 310, л. 146 –148 об.; № 893, л. 299–310; Чуд. библи. № 54, л. 387 об. 295, Типогр библи. № 215, л. 288–291, Волокол. библи. № 333, л. 52–61 об.; Киевск. Дух Ак. Аа 193, стр. 847–861; Соб. библи. № 1061, л. 278–287; № 1063, л. 294–301; № 1070, л. 92; Кир.-Бел. М. № 520 (777), л. 297–306.

⁵⁰³ - Православный Собеседник 1883 г. Декабрь, стр. 473.

⁵⁰⁴ - Стр. 220–238.

⁵⁰⁵ - Постриж. в монашество, стр. 220 и далее.

⁵⁰⁶ - Т.е. малая ектения и возглашения: «Господи, спаси Благочестивыя... и во веки веков», предшествующие на литургии пению Трисвятого.

⁵⁰⁷ - Т.е., в левую ланиту.

⁵⁰⁸ - Иноч. Потребн. 1639 г., л. 22 на об.

⁵⁰⁹ - Иноч. Потребн. 1639 г., л. 23 на об.

⁵¹⁰ - См. «Постриж. в монашество», стр. 228–236

⁵¹¹ - Т.е. после благовеста в «древо» к литургии.

⁵¹² - Выписано из рукоп требн. наш. Акад. стр. 847–848.

⁵¹³ - Изъ рукоп. Εύχολόγιον Афоно-Ватопед. биб. № 133, XIVв. См. Εύχολ. стр. 276. Такой же чин пострижения находится и в других рукоп. Требниках Афонских, по преимуществу, библиотек, см. Εύχολ. стр. 415, 770; тот же чин в евхолог. XV века. Солун. Чаушской биб. Εύχολόγια стр. 646.

⁵¹⁴ - Рукоп. Тр. Хиландар. библ. № 194.

⁵¹⁵ - Εύχολ., стр. 277.

⁵¹⁶ - Быть может, это обстоятельство зависело от того, что в наших, русских Требниках, как в рукописных, так и старопечатных, чаще встречается особый Чин женского пострижения, тогда как в греческих евхологиях этот Чин встречается чрезвычайно редко. См. ниже о Чине женского пострижения.

⁵¹⁷ - Εύχολόγια, стр. 178, 647.

⁵¹⁸ - Ibid., стр. 416.

⁵¹⁹ - Тр. рук. Синод. библ. № 301, л. 147 об.; Чудов. библ. № 54, л. 694 об. Тр. рук. Типогр. библ. № 215, л. 294. Типогр. библ. № 114, л. 131. К. Д. Ак., стр. 59–60. Рук Сбор. Синод. библ. № 816, л. 43 об.

⁵²⁰ - Тр. 1624 г., л. 429 и об.; 1625 г., л. 429; 1636 г., л. 279 и об. Иноч. Потр. 1639 г., л. 13 об. Такой же порядок и в рукопис. иноч. потребн. XVII в. Румянц. Муз № 62, л. 35; Кир.-Белоз. м. № 520 (777), л. 305.

⁵²¹ - Рук. Хиланд. библ. № 193; Рук. Сербск. Требн. Син. библ. № 307, л. 26, № 334, л. 119.

⁵²² - Εύχολ., стр. 935 и 945. В первом случае, при надевании параманда, указывается произносить такую формулу: «брат наш, имярек, облачает мантию (τό πάλλιον) – обручение великого и ангельского образа"... Во второй цитате о паллионе замечено «и, взяв параманд (καί λαβών παραμάντιον λεγόμενον πάλλιον) глаголет: брат наш, имярек, приемлет паллий великого образа во имя Отца и Сына и Святого Духа». Таким образом, параманд, как бы, отождествляется с мантией, паллионом. Нечто подобное приходилось наблюдать и в наших рукописных требниках. Так, в треб. рукоп. Синод. библ. № 310, читаем: «Посем (после облачения в одежду), полагает ему параманд,

глаголя: «брат наш, имярек, приемлет мантию обручение великого ангельского образа»... (То же и в син. рук. сб. № 816, л. 43 об.; в рук. Требн. библи. Моск. Д. Ак. № 79, л. 81, обор.)

⁵²³ - См. Требн. Страт. изд. 1606 г., л. 293–307. Только некоторые рукописные южнорусские Требники добавляют в конце пострижения в малую схиму обряд вручения новопостриженному креста и свечи. См., напр., Тр. рук. библи. Киево-Соф. Соб., № 98, л. 45.

⁵²⁴ - Рассматриваемый Чин нами исследован по следующим рукописным Требникам XVI в.: Синод. б. № 898. л. 311–356; библи. Чуд. м. № 54, л. 296–325; Типограф. б. № 215. л. 295–328; Хлуд. б. № 114, л. 132–158; Волокол. библи. № 333 л. 62–101; Соф. библи. № 1061 л. 287; № 1068. л. 203; № 1070 л. 99–129; Импер. Публ. библи. Q. I, № 595. л. 151 – 176, Q. I, № 29, л. 83–127, библи. Киев. Дух. Акад. Аа 193, стр. 861–909.

⁵²⁵ - Разумею состояние этого чина по Старопечатным Требникам.

⁵²⁶ - См. Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 278–282; 279 и 416. Изложенные здесь чинопоследования великой схимы вполне можно признать тождественными с редакцией того же чинопоследования, заключающейся в наших рукописных XVI в. и старопечатных Требниках.

⁵²⁷ - Стр. 241.

⁵²⁸ - Стр. 241.

⁵²⁹ - Εύχολόγiα стр. 278.

⁵³⁰ - Такой же указ о вечерне содержится и в современном последовании великого ангельского образа.

⁵³¹ - Стр. 241.

⁵³² - Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 278.

⁵³³ - Вообще, нужно заметить, что церковный Устав никогда не употребляет выражение «образа» или «образу», вместо слов: «святого», «святому». В уставе мы находим постоянно такие термины, как «стихиры святому минеи», «стихиры святому дня», «стихиры храму», «святому храма», и т. п. Но нет выражений: «стихиры образу» или «кондак образу». Даже в службах на дни празднования в честь чудотворных икон Божией Матери (напр.,

Казанской, Владимирской и др.), мы не встречаем подобных выражений. И только единственный раз Типикон употребляет слово «образ», в качестве определительного слова к названиям церковных песнопений: именно, 16 августа, когда празднуется воспоминание перенесения Нерукотворного «Образа» Господа Иисуса Христа. Здесь действительно мы видим стихиры «Образу».

⁵³⁴ - По некоторым рукописным, и во всех известных нам старопечатных Требниках, здесь добавлено: «сиречь до среди церкви». Тр. рук. Синод. № 310, л. 152; № 898, л. 324: Волокол. библи. № 333, л. 74.

⁵³⁵ - В старопечатных: «право».

⁵³⁶ - Стр. 247.

⁵³⁷ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 280.

⁵³⁸ - Ibidem.

⁵³⁹ - Ibidem, примечание.

⁵⁴⁰ - Стр. 258.

⁵⁴¹ - Такой порядок принят только в печатных греческих требниках. Goar., р. 412–413.

⁵⁴² - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 281, 416, 429, 815.

⁵⁴³ - Подчеркнуто нами.

⁵⁴⁴ - Стр 252.

⁵⁴⁵ - Т.е., из диаконика, или нарфикса, паперти, где великосхимнику выстригали «гуменцо».

⁵⁴⁶ - См. напр. требн. Старопеч 1633 г., л. 304–306; рукоп. Требн. К. Д.А., стр. 895–899. Соф. библи. № 1070, л. 123; Кир.-Бел. м. № 520 (777), л. 333.

⁵⁴⁷ - βασιλική πύλη – это входные средние двери, назыв. так потому, что через них вступали в храм цари. Du Cange, Gloss. Gr. πύλαι, I, 1272–4.

⁵⁴⁸ - См. Εὐχολ., стр. 815.

⁵⁴⁹ - Ibid., стр 816.

⁵⁵⁰ - Тр. рукоп. Синод. библи. № 310, л. 156, Чуд. № 54, л. 320 об.. Тр. типограф. библи. № 215, л. 308; Соф. библи. № 1070,

л. 122 об.; Кир.-Белоз. М. № 518 (775), л. 902; Киев. Дух. Ак , стр. 899– 900.

⁵⁵¹ - Тр. 1624 г., л. 472 об.; 1625, 1638, 1636 г., л. 306 об.; иноч. потр. 1639 г, л. 42 об., рkp. требн. Синод. библ. № 898, л 346; Кир.-Белоз. м. № 517 (774), л. 19 об., № 520 (777), л. 333 об. Среди великосхимнических одежд, после аналава (пояс плоск, на нем же святъцы) указана мантия в Сербск. Требн. Гульферд. собр. № 21, л. 34.

⁵⁵² - Εύχολ., стр. 229.

⁵⁵³ - Goar. p. 411, Εύχολόγ. Стр. 281, 816.

⁵⁵⁴ - Ср описание этого обряда у арх. Иннокентия на стр. 254–255 с изложением того же обряда в Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр 281–282.

⁵⁵⁵ - См. Εύχολ., стр. 282 и 516.

⁵⁵⁶ - См. Εύχολ., стр. 231.

⁵⁵⁷ - См. Εύχολ., стр. 231 и 876.

⁵⁵⁸ - См. Εύχολ., стр. 231.

⁵⁵⁹ - Семипоклонный начал состоял из трех малых поклонов при произнесении молитвенных воззваний: «Боже, буди милостив мне грешному», «Создавый мя, Господи, помилуй мя», «Без числа согреших, Господи, прости ми»; одного великого поклона на конце читаемой после этих возгласов песни: «Достойно есть...» и еще трех малых, при тpоекpатном повторении «Боже, очисти мя грешного».

⁵⁶⁰ - См. Εύχολ., стр. 512 и 795.

⁵⁶¹ - Л. 53–53 об., рук. тр. XVII в. Арх. Св. Син. № 877, л. 20.

⁵⁶² - № 756, л. 39–47 и № 758, л. 96.

⁵⁶³ - Стр. 280–293.

⁵⁶⁴ - Это извещ. находится в требн. иноч. 1639 г. на добав. листах 53, об.–53, об. Тр. рк. Кир.-Бел. м. № 537 (794), л. 71–73; Арх. Св. Син. № 877, л. 22 об.

⁵⁶⁵ - Ibid. л. 53, об.

⁵⁶⁶ - Εύχολ., стр. 325, 382, 606, 869.

⁵⁶⁷ - Εύχολ., стр. 382, 666, 868.

⁵⁶⁸ - Требн. Сербск. рук. Син. Библ. № 307, л. 43 об.

⁵⁶⁹ - Из Южнорусских Требников постригальные чины нам приходилось встречать лишь в Стрятинском Требнике 1606 г. и у Петра Могилы.

⁵⁷⁰ - Ср. Требн. П. Могилы, ч. III. стр. 921–955 и Goar. p. 403–414 или Εύχολ. μεγ. Ἀθην. 1902 σελ. 211–232.

⁵⁷¹ - Кн. Чинов постриж, Киевъ, 1895, л. 13–28.

⁵⁷² - Рукоп. Солов. б. XV в. № 1086, л. 243–275.

⁵⁷³ - Красносельцев, «К истории православно. богослужения, стр. 139–140.

⁵⁷⁴ - Goar. Εύχολ., p. 391.

⁵⁷⁵ - «Пострижение в монашество», стр. 311.

⁵⁷⁶ - Такого, напр., мнения держатся преосвящ. автор относительно той стихиры, которая положена в рассматриваемом чине при умовении игуменией ног «хотящей прияти пострижение». – Вот начало этой стихиры: «Умый ми нозе, честная мати, и обуи мя сапогом целомудрия». Об этой стихире преосвященный замечает, что слововыражение (отмеченные у автора курсивом слова: «сапогом целомудрия») едва ли не говорит за чисто русское происхождение этой церковной песни (Постриж. в монаш., стр 311). Но, как увидим ниже, догадки автора не оправдываются действительным положением вещей: стихира эта с соблазнившем автора слововыражением (сапогом целомудрия) – буквальный перевод с греческого. Вот начало этой стихиры по одному греческому евхологию: «Νίψον μου τοὺς πόδας, τιμία μου μήτερ, καὶ ὑπόδησον μου τό υπόδημα τῆς σωφροσύνης...», Εύχολόγια, стр. 1036). Думается, само по себе, выражение «сапоги», употребляемое в церковных песнях, не дает оснований относить эти песни за счет чисто русского творчества. В Стиховной вечерней стихире четверга первой седмицы В. поста (стихира безусловно греческого происхождения) читаем: «украсим ноги сапогами, возбранительными от всякого дела лукавого».

⁵⁷⁷ - Εύχολόγια, стр. 1035–1041.

⁵⁷⁸ - Требн. Сербск. ркп. Гильферд. собр. (Имп. Публ. Библ.). № 21, л. 37.

⁵⁷⁹ - Стр. 296–305 цит. соч.

⁵⁸⁰ - На стр. 296–305 цит. соч. Красносельцева – описание чина; на стр. 151–169 – текст чина по Соловецкой ркп. Автор заявляет, что он описывал и издавал чин женского пострижения только по рукописям Соловецк. библиотек. Мы, при дополнениях к сказанному ученым исследователем, пользовались списками этого чина по следующим рукописям и старопечатным изданиям: Чудов библиотек. № 54: ркп. иноческ. потребн. XVII в. Румянц. муз. (собр. Ундольского) № 62; К. Д. А. Аа 193; Кирил.-Белоз. М. № 518 (775); № 528 (785); № 520 (777), Соф. б. № 1061, № 1070; Имп. Публ. б. Q. I, № 395; Арх. Св. Син. № 877.

⁵⁸¹ - Ркп. № 213 начинается такими словами: Μετα τήν ἀπόλυσιν τοῦ θρῶνου καθέξονσι αἱ μοναζουσαι... и пропуск до первой молитвы умовения. См. Εὐχολόγια, стр. 1085.

⁵⁸² - Красносельцев. стр. 151. Ркп. требн. Чуд. библиотек. № 54, л. 358. Имп. П. Б. Q. I, № 595, л. 189; Соф. библиотек. № 1070, л. 129, Рум. Муз. № 62, л. 121; Волок. библиотек. № 333, л. 295.

⁵⁸³ - Ркп. Трбн. К. Д. А., Аа 193, стр. 821; Староп. требники 1624 г., л. 488; 1625 г., 1633 г., 1036 г. л. 316; Иноч. потребн. 1639 г., л. 53; Трбн. 1651 г., л. 388; Соф. б. № 1061, л. 329–343; Кир. б. № 528 (775), л. 85–114, № 520 (777), л. 347–390; № 528 (775), л. 238–365; Арх. Св. Син. № 877, л. 60.

⁵⁸⁴ - В ркп. Трбн. XVI в Кир.-Бел. м. № 528 (775), л. 238, представлено такое начало женского пострижения: «По отпущении утрени, идут черницы в келлии своя и починут мало. Таже кандилапиться ударяет в бильце и соберутся сестры в церковь, и введут хотящую прияти образ. Таж, наченши стихирю Послушай Христа, что вопиет, о сестро... Таж поимше игумения за руку хотящую прияти образ и введет в притвор церковный, и начинают литургию, таже ектенья, таж поют антифон а́. Хотех слезами». Т. о., об умовении нет речи. То же в ркп. треб. XVI в Ар. Св. Син. № 861, л. 167.

⁵⁸⁵ - Цит. соч., стр. 154.

⁵⁸⁶ - В греческ. ркп. указаны начальные слова песнопений: ирмос – Προς σε ὀρερίζω... Тропарь – Ρυφσέντες πόδας..., и Богородичен – Μεγάλων χαρσμάτων ἀγνή Παρθένε, Εὐχολόγια стр. 1037.

⁵⁸⁷ - Красносельцев, стр. 154–155; Требн. Чуд. б. № 54. л. 363; Ркп. Рум. Муз. № 62, л. 149; Трбн. ркп. К. Д. А. Аа 193, стр. 829; Имп. Публ. библи. Q. I, № 595, л. 184 и дал.; № 1070, л. 136.

⁵⁸⁸ - Εύχολόγια, стр. 1087.

⁵⁸⁹ - Красносельцев, стр. 156; Рум. Унд. № 62, л. 180.

⁵⁹⁰ - Εύχολόγια, стр. 1039.

⁵⁹¹ - Красносельцев, стр. 164; Требн. ркп. Чуд. б. № 54. Румянц. Унд. № 62, л. 151; Трбн. К. Д. Ак., стр. 837; Кир.-Бел. М. № 528 (785), л. 257 об.; Q. I, № 545, л. 160; Соф. б. № 1070, л. 240; Арх. Св. Син. № 861, л. 151.

⁵⁹² - Обычай полагать одежды хиротонисуемых в иноческие степени на престол, ведет свое начало с древности, и имел широкое распространение в Византийской богослужебной практике (См. проф. Голубцова «Соборные Чиновники», стр. 169). Некоторые греч. памятники говорят о положении таких одежд на «ступени» престола, другие называют местом такого положения θαλασσα, θαλασσίδιον. «Ступень» св. трапезы – это предпрестольная приступка (порожек). Но, что такое фалассидий? Вопрос этот не могли выяснить ни Дюканж (Gloss. Graec. s. v. θαλασσα), ни Гоар (Εύχολόγ., р. 12). По мнению Д. Ф. Беляева, хотя, также основывающемуся на предположениях, θαλασσίδιον – это какой-то сосуд, по своему украшению напоминающий «море» Соломонова храма. Сосуд этот стоял где-то вблизи престола св. Софии, и предназначался для умовения рук священника, и для мытья св. сосудов. Но определить точно местонахождение и назначение этого «моря» во св. Софии, автор отказывается. Byzantina, кн. II, стр. 225–226 (примечание).

⁵⁹³ - Трбн. 1624 г., л. 531; 1625, 1633, 1636 гг., л. 336; Иноч. потребн. 1639 г., л. 73; 1651 г., л. 308; Трбн. Ркп. Кир.-Бел. М. № 520 (777), л. 380; № 547 (794), л. 104.

⁵⁹⁴ - У проф. Красносельцева, стр. 164; Рукоп. Рум. муз. № 62.

⁵⁹⁵ - Εύχολόγια, стр. 1041.

⁵⁹⁶ - Трбн. 1639 г., лист г̃ 53 об.

⁵⁹⁷ - Слово о блаженствах, гл. 55. Прот. Никольский, о службах, бывших в прежних книгах, стр. 396.

⁵⁹⁸ - Требн. рукоп. Синод. библи. № 137, л. 67. Солов библи. Рукоп. требн. XVII в. № 1085, л. 142 об.–146 об. (опис. № 726, стр. 114); № 1090, л. 308–310 об. Требн. К. Д. Ак., Аа 193, стр. 886–896.

⁵⁹⁹ - Л. 79 об.–82.

⁶⁰⁰ - В текст «чина о хотящем затворитися», приводимом у прот. Никольского, вкралась некоторая курьезная неточность, или, быть может, опечатка. Так, после стихир на все восемь гласов, приводятся еще две стихиры, причем (стр. 402), перед ними стоит: глас 9-й, а перед Догматиком – «Иже тебе ради» – глас 10-й. На самом деле, в Требнике 1639 г. ничего подобного нет. После стихир на все 8 гласов, здесь положено две стихиры на 7-й глас, а Богородичен – «Иже тебе ради» – указано петь на глас 4-й.

⁶⁰¹ - Нами просмотрен «чин о хотящем затворитися» по следующим рукописным Требникам: Синодальн. библи. № 675, л. 134 об. (XIV или XV в.), Киевск. Д. Ак. Аа 193, стр. 393–396 (XVI в), и по требникам XVI в., принадлежащим Солов библи. № 1090, л. 79–82 об. Текстом чинопоследования о хотящем затворитися, по соловецким потребникам, мы пользовались в списках, сделанных проф. Дмитриевским.

⁶⁰² - Стр. 398.

⁶⁰³ - По Евхологию Синайской библи. X в. Εὐχολόγια, проф. Дмитриевского, стр. 32.

⁶⁰⁴ - Εὐχολόγια, ... стр. 239, 357.

⁶⁰⁵ - Ср. Εὐχολόγια, проф. Дмитр., стр. 239 и «О службах, бывших...», прот. Никольского, стр. 402.

⁶⁰⁶ - Тр. Петра М. ч III, стр. 977–994.

⁶⁰⁷ - Прот. Никольский «О службах, бывших...», стр. 393, 403–411.

⁶⁰⁸ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 387, 416, 504 и др.; Goar, Εὐχολ., р. 587.

⁶⁰⁹ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 57, 197, 212 и др. Goar, р. 587.

⁶¹⁰ - Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 333.

⁶¹¹ - Ibid., стр. 389, 420. Κανὼν εἰς ψυχὴν κρινομένην, стр. 884.

⁶¹² - Ibid. стр. 110; 804.

⁶¹³ - Трбн. ркп. XIV в. Синод. библи. № 675, л. 35 об.; Слжн. ркп. той же библи. XII в. № 664. л. 27; Трбн. ркп. XV в. № 1107, л. 192 об.

⁶¹⁴ - Но и в XV в. «Чин на исход души стал только входить в наши богослужебные книги. Из требников этого времени, означенный «Чин» нам приходилось видеть только в одном. См. Трбн. ркп. Солов. б. № 1086, л. 146 об. (Опис. этой библи. III, стр. 93).

⁶¹⁵ - Это испытание не есть исповедь больного перед причащением. О «напутствовании» больного, или о «Чине причастие болю в борзе дати» – мы в своей работе не говорим, потому что этот чин имеет отношение прямо к таинствам причащения и покаяния. См. о нем у проф. А. А. Дмитриевского «Богослуж. в Русск. церкви в XVI в.», стр. 350–353.

⁶¹⁶ - Трбн. ркп. Син. б. № 310, л. 96 об.; Чуд. б. № 54, л. 373; Типогр. л. № 218, л. 54; Соф. б. № 1085, л. 274; Кир.-Бел. М. № 520 (777), л. 294.

⁶¹⁷ - Те же требн. и требн. библи. К. Д. А. Аа 193, стр. 772; Импер. Публ. Б. Q. I, № 995, л. 191; Q. I № 293, л. 212.

⁶¹⁸ - Ркп. Трбн. Хиланд. б. № 158, л. 223 об.; ркп. Сербск. Трбн. Синод. библи. № 307, л. 47; № 824, л. 147 об.

⁶¹⁹ - Трбн. стар. Московск. изд. 1624 г., л. 534; л. 3 (второго счета); 1633, 1636 гг., л. 344.

⁶²⁰ - В современн. Требнике, эти каноны обработаны в два самостоятельных последования. Первый канон заключается в «Чине, бываемом на разлучение души от тела, внегда человек долго страждет» (Мал. Трб. ч. I, гл. 16); второй канон надписывается: «Канон молебный ко Господу нашему Иисусу Христу и пречистой Его Матери, при разлучении души от тела всякого правоверного» (гл. 16).

⁶²¹ - См. Мал. Трбн. совр. изд. (напр., Москв. 1902 г.), л. III.

⁶²² - Ркп. трбн. Синод. б. № 310, л. 96.

⁶²³ - Ркп. трбн. К. Д. А. Аа 193, стр. 773. В южнолав. Печатн. трбн. Венецианского изд. 1570 г. (л. 39), этот канон надписывается просто именем Иоанна монаха.

⁶²⁴ - Син. ркп. трбн. № 308, л. 139, Чуд. б. № 54. л. 374; Соф. Б. № 1063, л. 182 об.

⁶²⁵ - Сербск. рук. Трбн. № 324, л. 148.

⁶²⁶ - Трбн. рукоп. Синод. библи. № 310, л. 100 об.; Чуд. библи. № 54, л. 389; Владимирск. Алекс.-Невского братства № 88, л. 250.

⁶²⁷ - См. Трбн. 1897 г, л. 171; Goar., pag. 587.

⁶²⁸ - Трбн. ркп. Сербск. Синод. б. № 324, л. 152 об.; № 307, л. 50 об.; Хиланд. б. № 158, л. 226 об.

⁶²⁹ - Один канон в Льв. Трбн. 1645 г., л. 115.

⁶³⁰ - Два канона, объединенные в один, с одними и теми же ирмосами, – в Стрят. требн. 1606 г., л. 213.

⁶³¹ - Быть может, м. Петр Могила не внес в свой требник употреблявшихся дотоле в южнорусской церкви греческих канонов на исход души потому, что на эти каноны указывали католики, и находили их несоответствующими своему назначению. Крыжановский, Собр. соч., т. I, стр. 103.

⁶³² - Эти наставления требн. П. М. заимствованы из католического ритуала. Ср. Трбн. П. М., ч. I, стр. 547–548 и *Rituale Romanum*, p. 1047, 125.

⁶³³ - Вопросы эти составлены по образу вопросов, предлагаемых умирающему, по катол. «*Modus vivendi morientis*» Ср. Трбн. П. М., ч. I, стр. 550–552 и *Rituale Roman.*, p. 120–121.

⁶³⁴ - Ср. Трбн. П. М. ч. I. стр. 558 и *Rituale Romanum*, pag. 121.

⁶³⁵ - Ср. начало римского «*Ordo commendationis animae*», *Rituale Rom.*, pag. 125.

⁶³⁶ - Ср. Трбн. П. М., ч. I. стр. 565 и *Rituale Roman.* I, p. 130–171.

⁶³⁷ - Ср. Трбн. П. М., стр. 571–573 и Три молитвы латинск. Чина: «*Deus, qui redemptione mundi voluisti nasci*», «*Domine Jesu*

Christe, per tuam Sanctissimam agoniam» и «Domine Jesu Christe, qui pro nobis mori dignatus es in Cruce». Rituale Rom., р. 141, 146.

⁶³⁸ - Смотр. Требник митрополита Петра Могилы, ч. I, стр. 674.

⁶³⁹ - См. в Rituale Romanum главу: «In expiratione», pag. 148.

⁶⁴⁰ - Требн. рукоп. Волокол. б. № 333, л. 381; слич. Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 35, 148, 254 и др.

⁶⁴¹ - Требн. рукоп. Синод. библи. № 898, лист 895; № 268, л. 150 об. ограничиваются только двумя этими молитвами.

⁶⁴² - Рукоп. Тр. Синод. библи. № 310, л. 63; Староп. требн. 1624 г., л. 550 об.–552; 1625 г. л. 13 (втор. счета); 1033 и 1636 гг., л. 353 об.–354; 1639 г., л. 278; Кир.-Белоз. мон № 520 (777), л. 411–412. В рукоп. треб. К. Д. А. Аа 193, стр. 148 – только одна третья молитва: «От Тебе и к Тебе духов».

⁶⁴³ - Требн. рукоп. Синод. б. № 268, л. 149; библи. Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 244; Соф. библи. № 1061, л. 356; Кирил.-Белоз. м. № 520 (777), л. 412 об.

⁶⁴⁴ - Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 1012 и 1013. Здесь встречаются все поименованные по нашим требникам молитвы над скончавшимся мирянином. Молитва: «Сый и прежде сый» встречается у Гоара, но с таким надписанием: εὐχή εἰς κοιμηθέντα. р. 433.

⁶⁴⁵ - Тр. рукоп.: Владим. Ал.-Нев. бр. № 88, л. 338; Киевск. Дух. Акад. Аа 193, стр. 797.

⁶⁴⁶ - Одинцов. Порядок общ. и частн. богослуж. до XVII в., стр. 292–291; проф. А. А. Дмитриевский, Богослуж. в русск. ц. за перв. пять веков... Прав. Соб. 1883 г. дек., стр. 379.

⁶⁴⁷ - Известного канониста Феодора Вальсамона.

⁶⁴⁸ - Требн. Больш. 1897 г. л. 81.

⁶⁴⁹ - Опис. рукоп. Синод. библи. ч. III, стр. 237. В Печатном Требн. 1659 г., действительно, чин погребения мирских человек предваряется, указанным «Последованием» патриарха Феодора, – л. 279 и об.

⁶⁵⁰ - Рукоп. треб. Императ. Пуб. библиот. Q. I, № 595. л. 270; Кир.-Бел. мон. библи. № 528 (785), л. 89 об.; Староп. мирской

потребн. 1639 г., № 281; треб. 1647 г., л. 196.

⁶⁵¹ - Сербск. рукоп. требн. Синод. библи. № 307, л. 77 об.—78; № 324, л. 194—195.

⁶⁵² - Напр., требн. рукоп., конца XVI в. Соф. библи. № 1066, л. 361 и об., № 1085, л. 293 об.

⁶⁵³ - Требн. рукоп. Кир.-Бел. м. № 520 (777), л. 414; Староп. требн. 1624 г., л. 583; 1625 г., л. № 14 (второго счета) 1633 и 1636 гг., л. 355; мирск. потребн. 1639 г., л. 281; 1647 г. л. 193 об.

⁶⁵⁴ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 476, 591, 648, 879. Только в одном греческом евхологионе, как и в наших рукописных, ничего не говорится о выносе, но прямо излагается чин погребения, Εὐχολ., – стр. 390.

⁶⁵⁵ - Сербск. рукоп. требн. Синод. библиот. № 324, л. 153; рукоп. Хиландар. библиот. № 158, л. 252; Печат. Сербск. требн. изд. 1545.

⁶⁵⁶ - Требн. рукоп. Синод. библиот. № 898, л. 293; № 310, л. 197; Чуд. библиот. № 54, л. 416; К. Д. Ак. Аа 193, стр. 791; Владнм. Алекс.-Невск. бр. № 88, л. 331.

⁶⁵⁷ - Требн. рукоп. Архива Свят. Синода № 868, л. 172 об.; Соф. библи. № 1061, л. 356 об.; № 1053, л. 138 об., № 1035. л. 76; № 1070, л. 859. Цит. старопечатные требники.

⁶⁵⁸ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 871, 894. Хотя в отмеченных евхологиях нет ектении перед кафизмой, а только положены тропари. Присутствие в данном месте Чина погребения великой ектении, вполне естественно. Погребальные чины, как, известно, по своему составу сходятся с чином утрени, а на утрени, перед пением тропарей на «Бог Господь» или на «Алилуиа» положена великая ектения.

⁶⁵⁹ - Хотя и теперь на заупокойных утрнях (в субботу мясопустную, в субботы 2, 3 и 4 седм. вел. поста, а также в субботу 50-цы) положено разделять «Непорочны» на две статьи. В След. псалтири, помимо деления 17-й кафизмы на три Славы, есть разделение ее на две части, между 93 и 94 стихами печатается киноварью слово «среда».

⁶⁶⁰ - Рукоп. Синод. библи. № 310, л. 198 об.; № 898, л. 344; К. Д. А. Аа 193, стр. 791; Влад. Алек.-Невск. бр. № 88, л. 331 об ;

Соф. библи. № 1066, л. 363; № 1085, л. 303. В № 1063 – Соф. или – «Благословен еси Господи, научи мя оправданием Твоим», или «Помяни Господи, душу раба Твоего».

⁶⁶¹ - Требн. рукоп. Чуд. библи. № 54, л. 416.

⁶⁶² - Над этой стихирой в старопечатных требниках надпись: «поют на проводе поповском». Стихиры, отмеченные звездочкой *), можно видеть в современном чине иноческого погребения.

⁶⁶³ - См. Εὐχολογία проф. Дмитриевского, стр. 326–327. Здесь по две стихиры на каждый глас. Помещенный чин погребения мирских человек, по количеству и распорядку самогласных стихир весьма близко подходит к рукоп. требн. № 310. В этом греческом чине мирского погребения встречаются и те стихиры, которые сделались теперь принадлежностью иноческого погребения («Тебе, Спасе, молимся...» – «Никтоже безгрешен» ... и др.) Т.е., к стихирам Дамаскиным здесь прибавляются стихиры Феофана (см. Εὐχολ. стр. 592). Почти все, встречающиеся в наших древних требниках самогласные стихиры можно видеть в Εὐχολ. на стр. 476, в последовании, которое озаглавляется: Ἐξοδιαστικὸν περιέχον τὴν ἀπασαν ἀκολουθίαν τῶν τεθνεώτων ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου. Здесь расположены стихиры, так, сначала идут те, которые, очевидно, пелись при погребении мирян, затем следует надписание: Ἐἰς ἱερεῖς, и излагаются стихиры, которые пелись, очевидно, при погребении иереев: «Положил еси, Спасе, избранная служебники». Ту же самую особенность мы отметили выше и, по нашим старопечатным требникам. Здесь в каждом гласе положены две стихиры с надписанием: Ἐἰς ἱερεῖς в : Ἐξοδιαστικόν'е. Это обстоятельство говорит за сравнительно позднее происхождение специального чина погребения священников. (См об этом ниже).

⁶⁶⁴ - Требн. Сербск. рукоп. Синод. библи. № 324, л. 118 и далее, рукоп. Хиланд. м. № 158, л. 254 и дал.; рукоп. Евхолог. из библи. Архим. Антонина (Император. Публ. Библи. Q. I. № 61), л. III и далее.

⁶⁶⁵ - Εὐχολογία проф. Дмитриевского, стр. 326, 333, 592.

⁶⁶⁶ - Выше цитированные сербские требники.

⁶⁶⁷ - Требн. № 310, л. 205.

⁶⁶⁸ - Требн. рукоп. Синод. библи. № 898, л. 417; рукоп. Хлуд. библи. № 119, л. 221; Соф. библи. № 1065, л. 82 об. В греческих Евхологиях XV в. такой порядок: после стихир самогласных – ектения, кондак «Со святыми упокой», икос «Сам, Един еси», Богородичен «Всесвятая Дево, безвестная», опять «Со святыми упокой» и блаженны. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 529.

⁶⁶⁹ - Рукоп. требн. М. Д. Ак. № 79, л. 110 об.

⁶⁷⁰ - Требн. рукоп. Синод. библи. № 898, л. 421; Нотн. рукоп. обиход Чуд. б. № 60, л. 138; Соф. б. № 1061, л. 381, № 1065, л. 84 об. Ср. Εὐχολ., стр. 333, 592.

⁶⁷¹ - Такая ектения в этом месте – в рукоп. требн. Влад. Алекс. Н. № 88, л. 346; К. Д. Ак. Аа 193, стр. 808–809. В этой ектении, после прошения «О свышнем мире» – четыре заупокойных прошения из заупокойной великой ектении: «О проститися ему всякому согрешению», «О приснопамятном рабе Божиим», «О неосуждено ему предстати...» и «Яко да Господь Бог учинит дух его».

⁶⁷² - Рукоп. Чуд. библи. № 54, л. 427 и старопечатные требники. Ектения есть и в рук. Хиланд. б. № 158, л. 205.

⁶⁷³ - Первые три стихирны расположены в том же, как и теперь, порядке, но четвертая стихира, по счету современного требника, поставлена в рукописях шестую, 5-я остается на том же месте, современная 6-я была 9-й, 7-я – 13-й, 11-я – 7-ой. Некоторые рукописи не имеют двух последних стихир на целование: «Зряща мя безгласна» и «Молитвами родшия Тя», а на Слава и ныне, указывают стихирну «Спаси уповающия на Тя». Но и в таком случае число этих стихир остается 14, т. к. на место опущенных, вставляются две, не существующие теперь стихирны: «Трепещут гордому и страшному престолу Твоему, предстояще от века человецы» и «Днесь суетных надежда» (Эту стихирну см. в Εὐχол., стр. 450, 478, 333). Такой порядок стихир – в рукоп. трб. К. Д. Ак. Аа 193, стр. 811–816; Синод. б. № 898, л.

426; Соф. библи. № 1061, л. 383 и далее. Сравни Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 648, 593.

⁶⁷⁴ - Требн. рукоп. Синод. библи. № 898, л. 425; Чуд библи. № 60, л. 137.

⁶⁷⁵ - № 54. л. 431 об.

⁶⁷⁶ - Рукоп. тр. К. Д. Ак. Аа 193, стр. 816; Влад. Алекс. Нев. бр. № 88, л. 352 об.

⁶⁷⁷ - Требн. рукоп. синод. библи. № 268, л. 153; требн. Серг. Лавр. № 227, л. 285: Аа 193, стр. 250; Сол. б. № 1085, л. 95 (опис. III, стр. 103). Кирил.-Белоз. м. 524 (781), л. 113. Обычай возливать на покойника и миро существовал, быть может, в церквах южнославянских, поэтому и там эта молитва встречается с таким надписанием. Требн. рук. Гильферд. собр. № 21, л. 84 об.

⁶⁷⁸ - В греческих последованиях погребения, этой молитвы не встречается, но она встречается отдельно, и с таким же, как в наших русских требниках, надписанием: Ἐὐχή ἐν τῷ τάρῳ, ἥνικα βάλλῃ μύρον ἢ ἐλαίον σταυροεῖφώς ἐπάνω τοῦ λειψάνου. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 1020.

⁶⁷⁹ - Трб. рук. Тр. Серг. Лавры, № 222, л. 309 об.

⁶⁸⁰ - Трб. Синод. б. № 898; К. Д. Ак. Аа 193; М. Д. Ак. № 79.

⁶⁸¹ - Требн. рукоп. Моск. Д. Ак. № 79, л. 111–113; Влад. Ал.-Нев. бр. № 88, л. 353; Киев. Д. Ак. Аа 193, стр. 817.

⁶⁸² - Рук. требн. Синод. б. № 898, л. 426, Чуд. б. № 54, л. 432 об.

⁶⁸³ - См. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 450, 591, 649.

⁶⁸⁴ - Требн. рукоп. Аа 193, стр. 817, Влад. Алекс. Нев. бр. № 88, л. 353.

⁶⁸⁵ - Трбн. Рукоп. Моск. Д. Ак. № 79, л. 114 об.; ср. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 391.

⁶⁸⁶ - Есть указание о поклонах за умершего и в греческих евхологиях (Εὐχол., стр. 593), хотя, по преимуществу, указания эти встречаются в чинах иноческого погребения.

⁶⁸⁷ - В данном случае, имеем ввиду старопечатные требн. 1625 г. 1633 г., 1636 г. Мирской Потребник 1639 г.; требники –

1647 г. и 1651 г.

⁶⁸⁸ - Рукоп. Хиландар. библи. № 158, л. 266.

⁶⁸⁹ - Синод. библи. № 308, л. 268.

⁶⁹⁰ - Приведенное рассуждение напечатано и в новоисправленном Никоновском Требнике 1658 г., л. 334 об.

⁶⁹¹ - Goar. p. 415.

⁶⁹² - Ibid. p. 471.

⁶⁹³ - См. Εύχολ. τό Μέγα εν Ἀθήναις. 1902 г. σελ. 502. Чин же погребения здесь надписывается так: Ἀκολουθία νεκρώσιμος εἰς κοσμικοὺς ἀνδρας (сел. 496). То же в Εύχολόγ. Goar. p. 469.

⁶⁹⁴ - Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 921.

⁶⁹⁵ - Ibid. стр. 355. Здесь находим чин погребения под таким надписанием: Τάξις καί ἀκολουθία ἐπὶ τελευτησάσης μοναχῆς. Но чин этот ничем не отличается от обычного чина погребения иноков.

⁶⁹⁶ - Проф. Мансветов, Митрополит Киприан, стр. 101–103.

⁶⁹⁷ - Голубинский. История русской церкви. Первая половина первого тома, стр. 839–840.

⁶⁹⁸ - Ibidem.

⁶⁹⁹ - Та молитва, которую теперь дают в руки умершим («Господь наш, Иисус Христос, Божественною Своею благодатию...»), происхождения восточного. В Иерусалимской церкви она теперь читается и над живыми при, так называемых, разрешительных литургиях, совершаемых при Св. Гробе. См. заметку об этой молитве прот. Кл. Фоменко в Церк. Вед. за 1900 г. № 25, стр. 999. Некоторыми своими выражениями, современная разрешительная молитва приближается к молитве умилоствления, находящейся в греческой литургии св. ап. Иакова. См. Собрание др. литургий восточных и западных, изд. ред. Хр. Чт. СПб. 1874, вып. 1, стр. 198.

⁷⁰⁰ - Требн. рукоп. Сербск. Хиланд. библиот. № 159, л. 351; югославян. требн. Импер. Публ. Библи. Погодинск. собр. № 75.

⁷⁰¹ - Требн. рукоп. Синод. библи. № 898, л. 430–433; Требн. рукоп. Волокол. библи. № 333, л. 292. Текст молитвы издан в Истории Русской Церкви митр. Макария, т. IV, прилож. XXVI.

- ⁷⁰² - Проф. Мансветов, Митрополит Киприан, стр. 101.
- ⁷⁰³ - Рукоп. требн. XVII в. Соф. б. № 1071, л. 184. Рукоп. Архиер. Чиновн. XVI в. Соф. б. № 1100, л. 257.
- ⁷⁰⁴ - Требн. рук. Хлуд. б. № 114, л. 99.
- ⁷⁰⁵ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 497, 526, 580, 781 и др. Надписание этой молитвы в греческих евхологиях говорит за то, что эта молитва влагалась в руки умершему. Наш славянский перевод надписания не передает следующих двух строк греческого надписания этой молитвы: ...γράφει δε ταύτην ὁ πνευματικός αὐτοῦ πατήρ εἰς χαρτίον καί βαλλει εἰς τὴν χεῖρα τοῦ τεθνηκότος.
- ⁷⁰⁶ - Требн. Рукоп. Хлуд. б. № 114, л. 100.
- ⁷⁰⁷ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 353, 839, 897.
- ⁷⁰⁸ - Указанный требник, л. 394.
- ⁷⁰⁹ - Ibid. л. 397.
- ⁷¹⁰ - См., напр., староп. требн. 1625 г., л. 28 (второго счета).
- ⁷¹¹ - Рукоп. требн. Хиландар. библи. № 158, л. 226 об. Здесь эта молитва надписана: «молитва во образ афесима, сиречь отпуста, хотящему умрети». Та же и в Печатном Сербском требнике 1545 г.
- ⁷¹² - См., напр., староп. треб 1625 г, л. 31 (второго счета).
- ⁷¹³ - Требн. Ркп. XVI в. Киево-Соф. Б. № 637, л 84; той-же библи. XVII в , № 98, л. 86. Требники печатные: Вилен. 1624. л. 95 об., Долгопольск. № 35, л. 79; Льв. 1645, л. 134; то же и в Стр. Тр. 1606 г. В Требнике Львовском 1645 г. чин погреб. мир. чел. предваряется довольно длинным «казанием на погребении православного христианского человека», л. 122–133 об.
- ⁷¹⁴ - Требники печатные: Острожский 1606 г., Вил. 1624 г., Долгоп. 1635 г., Львов. 1645 г.
- ⁷¹⁵ - Ркп. Требники Киев.-Соф. б. № 637 и № 98, а также Стратинский Требн. 1606 г. В № 637 канон положен не тот, что теперь. (Ирмосы «Яко по суху», первый тропарь: «Иже создавший мя древле и повелевший ми умрети).
- ⁷¹⁶ - Рукоп. требн. Киево-Соф. б. № 637 указывает в данном месте современные стихиры «Разбойника, рая, Христе,

гражданина, сделал еси», л. 90 об.

⁷¹⁷ - Требн. рkp. № 637 и № 98; печатные: Виленский 1624 г, Острожский 1606 г., Долгоп. 1635 г. В треб. № 98, по этому поводу сказано: «(после евангелия) глаголет первый от иерей... молитву Боже духов, велегласно, близ мощей.... Сию же молитву духовный отец чтет над умершим» (Излагается молитва «Во имя Отца и Сына и Св. Духа, и пречистыя Владычицы нашея...») – л. 91 и об.

⁷¹⁸ - Требн. Льв. 1045 г., л. 153 и об.

⁷¹⁹ - Требн. печ. Острож. 1606 г., Вил. 1624 г., Долгоп. 1635 г., Льв. 1645 г. В рук. Требн. Киево-Соф. б. № 98, символ веры в данном месте опущен, предание земле указано совершать при произнесении стиха «Господня земля и исполнение ея...», причем, указано еще поливать мощи елеем от кадила и посыпать их пеплом от кадила, при пении тропарей: «Со духи праведных» – л. 93 об.

⁷²⁰ - Требн м. П. Могилы, ч. I, стр. 540–545.

⁷²¹ - Ibidem, стр. 545–546.

⁷²² - Ibidem, стр. 575–584.

⁷²³ - В требнике П. Могилы Чин погребения имеет такое надписание: «Последование погребения тел правоверных мирских человек, по уставу и древнему обычаю иже сдержит святая великая церковь святых София Киевская, и святая Великая Лавра Печерская». стр. 585.

⁷²⁴ - Требн. П. М. 1, стр. 726

⁷²⁵ - Требн. Син. б. № 265. л. 152 об., К. Д. А. Аа 193, стр. 249; Солов. б. № 1085, л. 95 (Опис., стр. 108); Кир. 520 (777), л. 410; и старопечатные требники.

⁷²⁶ - Εὐχολόγια, стр. 1013. У Гоара эта молитва надписывается так: εὐχή ἐπὶ τελευτήσαντος ἱερέως, р. 465.

⁷²⁷ - Требн. рkp. Син. б. № 310, л. 100 об.

⁷²⁸ - Требн. стрпч. 1621 г., л. 590; 1625 г., 1633 г., 1636 г., л. 377; 1639 г., л. 186; рkp. Кир. б. № 537 (794), л. 120. Такую же строгость в отношении к иноческой «нагоде» замечаем и в древнегреческих рукописных евхологиях ἐδουοῦσιν αὐτόν (т е.

умершего инока) μηδαὺς τὴν γύρονωσιν θεασάμενοι – Εὐχολόγια, стр. 282, 516.

⁷²⁹ - Потребн. иноч. 1639 г., л. 186.

⁷³⁰ - Ответы митроп. Киприана игумену Афанасию. Русск. Ист. Библ., т. VI. стр. 245.

⁷³¹ - Требн. ркп. Рум. муз. (собр. Ундольск.) № 62, л. 216; Кирилл.-Бел. мон. № 528 (785), л. 121; староп. трб. 1624 г., л. 590 об., Иноч. Потребн. 1639 г., л. 186 об. В последних двух потребниках, при этом, добавляется: «аще поп пред пострижением отложит иерейство (?), то патрахель нань не возлагати».

⁷³² - Потребн. Иночesk. 1639 г., 377. Рукоп. Требн. Кир.-Бел. № 528 (785), л. 88 об.–89.

⁷³³ - В рукоп. требн. XVI в. Кир.-Белоз м. № 528 (785) есть «вкратце указец, как погребсти священника (разум. священноинока), и диакона, и епископа». О иеромонахах сказано все то, что и в Потребн. 1639г., о иеродиаконе замечено: «а диаconi погребаеми бывают яко и велиции скымници без стихарий своих», л. 89.

⁷³⁴ - Εὐχολόγια, стр. 282–283; 516–517, 526; 770.

⁷³⁵ - Рукоп. Хиланд. б. 158. л. 227–228 об.; Рукоп. Сербск. требн. Син. библ. № 307, л. 50–51 об.; № 324, л. 155 об.

⁷³⁶ - Εὐχολόγια, стр. 283. То же и в Сербск. рукоп. требн. Хиланд. библ. № 158, л. 228; Требн. рукоп. Сербск. Син. б. № 307, л. 52; № 324, л. 155.

⁷³⁷ - Согласно с греческ. церк. практ.: Εὐχολόγια, стр. 389, 517: то же в Сербск. Требн. Син. б. № 307, л. 62; № 324, л. 163 об.

⁷³⁸ - Требн. рукоп. Влад. Алекс.-Невск. бр. № 88, л. 264 об.; К. Д. А. Аа 193, стр. 918; Соф. б. № 1065, л. 560 об.; № 1070, л. 164; Кир.-Бел. м. № 526 (782); Имп. Публ. б. Q. I. № 595, л. 207 об.; Арх. Св. Син. № 861, л. 207.

⁷³⁹ - Т. е., против средних дверей, ведущих из парфиска в самый храм.

⁷⁴⁰ - Требн. рукоп. Синод. б. № 310, л. 100 об.; № 898, л. 353–355; рукоп. 816, л. 63 об.: Чуд., б. № 54, л. 326; нотн.

ирмолог. этой библи. № 60, л. 129; Хлуд. б. № 119, л. 133–134; Типогр. б. № 215, л. 314–315; Влад. Алекс.-Невск. бр. № 88, л. 254 об.; б. К. Д. А. Аа 193, стр. 914–917; Соф. библи. № 1065, л. 54–56; № 1070, л. 158–160; Кир.-Белоз. м. № 526 (783) л. 125–128, № 528 (785), л. 54–56; Арх. Св. Синод. № 861, л. 205–207; стрп. требн. 1624 г., л. 594–595; 1625 г., л. 61 (втор. счета); 1633 г., 1636 г., л. 378; 1651 г.

⁷⁴¹ - Εὐχολόγια, стр. 282– 283; 389; 479; 517.

⁷⁴² - Требн. Сербск. рукоп. Синод. библи. № 307, л. 52 об.; № 324, л. 154–155.

⁷⁴³ - Потребн. инок. 1639 г., л. 188 об.

⁷⁴⁴ - Ibid., л. 188.

⁷⁴⁵ - Требн. рукоп. Син. б. № 893, л. 306; № 310, л. 101 об.; К. Д. А. Аа 193, стр. 918; а также, старопеч. требн. 1624 г., л. 594; 1625 г., л. 63 (второго счета), 1633 и 1636 гг., л. 379. Эта практика согласна с памятниками церкви греческ. См. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 389, 247, 517.

⁷⁴⁶ - Требн. рукоп. Син. б. № 798, л. 356; Типогр. № 215, л. 315; Влад. Алекс.-Невск. бр. № 88, л. 255; старопеч. требн. 1639 г., л. 189.

⁷⁴⁷ - Требн. рукоп. К. Д. А. Аа 193, стр. 918; стар. потреб. 1633 и 1636 гг., л. 379; Соф. № 1071, л. 160. Это согласно с требн. югославянским, редакции собр. Погод. № 75-а, л. 14 об.

⁷⁴⁸ - л. 189. Рукоп. Инок. Потребн. Кир.-Бел. м. № 537 (794), л. 124 об.

⁷⁴⁹ - л. 203.

⁷⁵⁰ - В требн. рукоп. Соф. б. № 1061 указано в чине иноческого погребения несколько молитв: 1) молитва разрешению над гробом: «Во имя Отца и Сына и Св. Духа, молитвами пресвятыя Богородицы» (см. выше в чине мирского погребения); 2) молитва «положити в руку умершему – Бог милосердый и многомилостивый» – л. 425 об.; 3) другая молитва с тем же назначением: «Владыко многомилостиве, Господи Иис. Хр., Боже наш Спасителю всего мира»; 4) «Еще молитва тому же»: «Иис. Христе, Царь славы. Ныне отреши, Господи, душу раба Твоего, инока», л. 425 об.

⁷⁵¹ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 726, 770, 817, 864, 892 и мн. др.

⁷⁵² - Требн. рукоп. Сербск. Син. б. № 307, л 52 об.–72; № 324, л. 156–187.

⁷⁵³ - В Сербск. требн. № 307, л. 72 мол.: «Бог многомилостивый, иже нас ради вочеловечивыйся» № 324. л. 186 об.

⁷⁵⁴ - Требн. Стрят. 1606 г., л. 337–351; Льв. 1645 г., л. 217–237; требн. П. М. ч. III, 955–975 об.

⁷⁵⁵ - К истории православного Богослужения, стр. 194–242.

⁷⁵⁶ - На стр. 207–222 цитированного труда проф. Красносельцева, издан текст обширной редакции рассматриваемого Чина по рукоп. требнику Соловецкой б. № 1085; на стр. 222–242 помещен текст другой, несколько сокращенной и измененной редакции по рукоп. требнику той же б. № 1092.

⁷⁵⁷ - При составлении настоящего очерка, мы пользовались следующими рукописями, имеющими в своем составе чин священнического погребения: рукоп. требн.: Чуд. библия., № 54, л. 435, л. 435 об.; Типогр. б. № 120, л. 605; Волок. б. № 332, л. 31; библия. Киево-Соф. собора № 637; Соф. библия. № 1066. л. 383 об. (здесь не весь чин), № 1068. л. 311; № 1085, л. 351–387; № 1090, л. 248–323; Кир.-Бел. мон. № 520 (777), л. 463–584; Им. Публ. Библия. Q. I, № 595, л. 235–268, Q. I, № 1, л. 23 (по-видимому, югославян.); Арх. Св. Синода № 873, л. 163 об., 199 об., а также старопечатными требниками: 1624 г., л. 628–653; 1625 г., л. 61–77; 1633 и 1636 гг., л. 402–417, 1651 г., л. 368–382. Во всех указанных памятниках содержится чин свящ. погребения той редакции, которая поставлена в книжке проф. Красносельцева на втором месте, стр. 222–242.

⁷⁵⁸ - Цит. соч. проф. Красносельцева, стр. 198.

⁷⁵⁹ - Впервые находим последование иерейского погребения в рукописи Афоно-Дионисиат. мон. № 450 (1408 г.), Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 391–392.

⁷⁶⁰ - Εὐχολόγια, стр. 57, 81, 181 и др.

⁷⁶¹ - Так, в рук. Требн. Синод. б. XIV в. № 675, л. 58 положено две молитвы над скончавшимся иереем «Благодарим Тя, Господи Боже наш, яко ты един, еже жити Тебе и смерть прияти» (Goar, р. 425) и «Иже жилище имей небо и вся содержи на земли» (см. также Εὐχολόγια, стр. 1013). В требн. рукоп. Син. б. № 898, л. 294. – одна первая.

⁷⁶² - Напр., в требн. Солов. б. № 1085 на л. 405 и далее, чин погребения священников, а ранее, на листе 93 об.–95 – две вышеуказанные, по синод. требнику, молитвы «над представлявшимся священником», с присоединением третьей, на тот же случай: «Господи, Господи, иже скорбящим утешение». См эту молитву в Εὐχολόγῳ. Гоара в самом чине священнич. погребения, р. 453; в греч. рукоп. Евхол., в Париж. библи. № 213, л. 89 об. эти молитвы стоят в ряду отдельных молитв над скончавшимся священником. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 1013.

⁷⁶³ - По рук. Евхол. Афоно-Дионис. мон. № 450, 1408 г. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 391.

⁷⁶⁴ - См, напр. Чин мирск. погреб. в Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 390.

⁷⁶⁵ - Ἐξοδιαστικόν рукоп. патриарш. иерусал. библи. № 373, – Εὐχολόγια стр. 527.

⁷⁶⁶ - В Ἐξοδιαστικόν'е перед каждой молитвой, читавшейся при погребении иереев, помещаются молитвы, читавшиеся при погребении простых иноков. О них, в данном случае, мы упоминать считаем излишним.

⁷⁶⁷ - Чтение шестопсалмия, по греческой практике, вообще, видимо, входило в состав чина погребения священников. См., напр., Εὐχол., стр. 748, 669.

⁷⁶⁸ - Красносельцев, стр. 198.

⁷⁶⁹ - Εὐχολόγια, стр. 728.

⁷⁷⁰ - Предварительные указания о приготовлении умершего и о пении над ним утрени и вечерни, выделены в особую главу с надписанием: «ακολουθία γενομένη ἐπὶ ταφῆς ἱερέως» – Εὐχол. стр. 728.

⁷⁷¹ - Красносельцев, цит. соч., стр. 205.

⁷⁷² - Апостольские и евангельские чтения в греческом чине (по рукописи Святогробской библии № 615) расположены в таком порядке: 1 – апостол Коринф. зач. 163, а евангелие 8-е утреннее воскресное; 2 – апостол Коринф. зач. 162, евангелие – воскр. 7-е; 3 – апостол из посл. Коринф. зач. 160, еванг. воскр. 9-ое; 4 – ап. Коринф. зач. 113, евангелие воскр. 5-ое; 5 – апостол Солун. зач. 271, евангелие утреннее воскр. 3-е; 6 – ап. к Коринф. зач. 159, евангелие воскр. 4-е; 7 – апост. к Евр. зач. 318, евангелие от Матфея зач. 43; 8 – апост. Коринф. зач. 161, евангелие воскр. 8-е; 9 – апост. Кор. зач. 178, евангелие от Иоанна зач. 39 (о воскрешении Лазаря). Сравн. Красносельцев, цит. соч. стр. 206 и дал.

⁷⁷³ - Список чинопоследования свящ. погреб. из этой рукописи предоставлен был в наше пользование проф. А. А. Дмитриевским.

⁷⁷⁴ - По три стихиры из каждого гласа. Третью стихиру в каждом гласе указано петь на «слава», а на «ныне» – малый богородичен того же гласа (из тех богородичных, которые поются теперь на вечерни, когда есть в минее «слава» святому). Вот, напр., эти богородичны: 1-го гл. – «Небесных чинов радование», 2-го – «Все упование мое», и т. д. Богородичны эти помещаются в конце минеи каждого месяца.

⁷⁷⁵ - Мы разумеем в данном случае ту редакцию русского чина свящ. погребения, которая приведена у Красносельцева на стр. 222–242. Эта редакция свойственна многим рукописным и старопечатным требникам.

⁷⁷⁶ - По практике церкви греческой, в руки умершему священнику влагали хартию, на которой писалась заамвонная молитва: «τίθεσιν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ χεῖρι γεγραμμένην τὴν ὀπισθάμβωνον εὐχήν», Εὐχολ., стр. 748.

⁷⁷⁷ - В южнославян. требн. Им. Публ. Библи. Q. I, № 595, л. 266, указано после Евангелия читать «Верую».

⁷⁷⁸ - Мирской Потребник 1639 г., л. 301 об.

⁷⁷⁹ - Потребник, 1647 г., л. 234.

⁷⁸⁰ - Поэтому, в потребниках 1639 и 1647 года чин погребения мирских человек имеет такое надписание:

«Последование погребению священническому и диаконскому чину, и мирским человеком». Потр. 1639 г., л. 281; 1647 г., л. 196.

⁷⁸¹ - Красносельцев, цит. соч., стр. 203.

⁷⁸² - Тр. Петра Мог. ч. I. стр. 752.

⁷⁸³ - Goar Εύχολ., р. 451–465.

⁷⁸⁴ - Потр. 1651 г., л. 368–382.

⁷⁸⁵ - Трбн. рукоп. Кирил.-Белоз. м. № 528 (785), л. 89 об.

⁷⁸⁶ - Как известно, умерших архиереев погребали монашеским чином до 1767 г, когда, по указу императрицы Екатерины II, велено было «совершать над скончавшимся святителем чин погребения священников». Первый из иерархов, погребенных по чину священнического погребения, был Московский (прежде Киевский) митр. Тимофей Щербацкий. М. Евгений (Болховитинов). Описание Киево-Соф. Собора, стр. 216.

⁷⁸⁷ - К истории правосл. богослуж., 235–242. Здесь издан «Указ, как подобает отпевати на погребение над святителем как представится», по рукоп. Соф. библи. № 1071, л. 127.

⁷⁸⁸ - Древняя Российская Вивлиофика, Сентябрь 1773 г., стр.166–178.

⁷⁸⁹ - Аналав.

⁷⁹⁰ - Трбн. ркп. Кир.-Белоз. м. № 528 (785), л. 89 об. «Указец вкратце како погребсти священника, и диакона, и епископа».

⁷⁹¹ - Древняя Российская Вивлиофика, Сентябрь 1773 г., стр.166 и 170.

⁷⁹² - Проф. Красносельцев, стр. 238.

⁷⁹³ - Ibid.

⁷⁹⁴ - После такого отношения к умершему архиерею, не удивительно, если в древнее время у нас на Руси влагали в руку почившего святителя Тело Христово. Этот обычай, как известно, был отменен на Владим. соборе.

⁷⁹⁵ - В рукописи № 1071, после этого приводится сказание о смерти и погребении м. Киприана, и приводится текст прощальной грамоты этого святителя. Очевидно, по образцу

последней, писали свои прощальные грамоты и другие епископы.

⁷⁹⁶ - Русск. Истор. Библ. т. VI, стр. 36.

⁷⁹⁷ - Русск. Истор. Библ. т. VI, стр. 260.

⁷⁹⁸ - Наиболее древние рукописи, в которых излагается чин младенческого погребения – это рук. Требник конца XV в. Солов. библ. № 1107, л. 67, и рук. Служ. Соф. библ. Того же времени, № 839, л. 113–115.

⁷⁹⁹ - Требн. ркп. конца XIV в., Синод. б. № 675, л. 60.

⁸⁰⁰ - Ркп. Трбн. К. Д. А. Аа № 193, стр. 1089.

⁸⁰¹ - Требн. ркп. Син. б. № 898, л. 529 об.; № 1061, л. 389; № 1062, л. 226 об.; № 1085, л. 341. Имп. Публ. библ. Q. I, № 595, л. 291.

⁸⁰² - В рук. требн. Соф. библ. № 1061, после указанных псалмов положена заупокойная великая ектения, по ектении – тропари: «Глубиною мудрости», а потом уже: «Святых лик». Озп. рук. л. 30 об.

⁸⁰³ - Требн. рукоп. Серг. Лавры № 227, л. 306 об; Хлуд. б. № 119, л. 230; Типогр. б. № 215, л. 361; Соф. б. № 1061, л. 393 об.; № 1062, л. 227; Имп. Публ. Библ. Q. I, № 595. Здесь указано петь Святый Боже, как на литургии.

⁸⁰⁴ - Исключение из старопечатных требников составляет мирской Потребник 1639 г., в котором пения Трисвятого нет, а после «Тя град и пристанище», следовало возглашение: «вонмем» и прокимен. То же замечаем и в некоторых рукописных требниках XVII в. См. требн. рукоп. Соф. б. № 1085, л. 343.

⁸⁰⁵ - В рук. требн. Соф. библ. № 1061 положена другая молитва: «по отпусте, иерей глаголет молитву разрешальную: Отреши, Господи, душу раба Твоего младенца от всех злых прегрешений», л. 397 об.

⁸⁰⁶ - Рук. Требн. XVII в. Соф. б. № 1090, л. 163 об.; № 1065, л. 90.

⁸⁰⁷ - «С родителями», т.е., вообще, с родственниками, близ могилы родственников; след., можно было погребать такого младенца на обычном кладбище.

⁸⁰⁸ - Мирск. Потр. 1639, л. 306. ркп. Соф. б. № 1096, л. 183 (только здесь это замечание находится после чина крещения). См. Хр. Чт. 1887, II, стр. 167.

⁸⁰⁹ - Εύχολόγια, стр. 212, 1013.

⁸¹⁰ - Ср. Εύχολόγια, стр. 451 со стр. 882.

⁸¹¹ - Εύχολ., стр. 451.

⁸¹² - Εύχολ., стр. 882 и 846.

⁸¹³ - Рук. Требн. Син. б. № 898, л. 329; Троиц.-Серг. Лавры № 227, л. 306 об.

⁸¹⁴ - Рукоп. Требн. Соф. б. № 1090, л. 160 об.; № 1065, л. 90.

⁸¹⁵ - Хотя проф. Мансветов в своем труде «Митрополит Киприан, как литургический деятель», только упоминает о, такого рода, надписаниях чина младенческого погребения, а своего мнения о принадлежности составления этого чина м. Киприану прямо не высказывает. «Митрополит Киприан», стр. 112.

⁸¹⁶ - Треб. Острож. 1606 г.; Стрят. Требн. 1006, л. 272; Вил. 1024 г., л. 115; Долгоп. 1635 г., л. 101; Львов. 1645 г., л. 163–165.

⁸¹⁷ - Подобное же наставление содержится пред «Ordo sepeliendi parvulos» в латинском требнике. *Rituale Romanum*, p. 229.

⁸¹⁸ - Тр. П. М., ч. I, стр. 727–728.

⁸¹⁹ - Такими же антифонами из 112 псалма с припевом «Буди имя Господне», начинается и латинское «Ordo sepeliendi parvulos». *Rituale Rom.* p. 229–230.

⁸²⁰ - Тр. П. Мог., стр. 728.

⁸²¹ - Ркп. трбн. XVII в. Син. б. № 308, л. 168–169; Хлуд. б. № 119, л. 231; Рум. муз. № 62 (собр. Унд.), л. 300; ркп. служебн. Синод. б. № 615, л. 253; Соф. б. № 1066, л. 135 об.; № 1062, л. 4; № 1066, л. 382 об.; № 1085, л. 350. Староп. требники: 1624, 1633 и 1636 г., л. 401 об. Чин пасхального погребения встречается, между прочим, в ркп. служ. Синод. б. № 615 – XVI в. (л. 262 об.). Но здесь этот чин приписан другою рукою и почерком в. XVII. (См. опис. библиот. III, стр. 75).

⁸²² - Требн. Стрят. 1606 г.; Льв. 1645 г. – Впрочем, можно заметить, что в южнорусских требниках есть екзапостиларий, и нет прибавки о переводчике рассматриваемого чина.

⁸²³ - Трбн. П. Мог., ч. I, 747–750.

⁸²⁴ - Требн. ркп. К. Д. А. Аа № 193, стр. 967; Солов. б. № 1085, л. 384 об.; (Опис. Сол. б. стр. 122); Имп. Публ. Б. Q. I, № 595, л. 299; Кирил.-Бел. м. № 528 (783), л. 31.

⁸²⁵ - Иноч. Потребн. 1639 г., л. 211 и об.

⁸²⁶ - Деяния собора 1666/7 г., гл. II, статья 34.

⁸²⁷ - Т.е., по совершении чина панагии.

⁸²⁸ - Рукоп. Чудов. б. № 60, л. 135.

⁸²⁹ - Требн. рукоп. Импер. Публ. Библ. Q. I, № 51 (листы не размечены).

⁸³⁰ - Деян. Соб. 1666/7г., гл. II, ст. 35.

⁸³¹ - Совершение ежедневно (кроме недель, т. е. воскресений) поминовения усопших, предписывается и современной богослужебной практикой см. в современном служебнике указ об этом поминовение под таким заглавием: «Ведомо буди, яко во днех седмицы по отпущте вечерни и утрени, творим литию сице: взем священник кадильницу исходит в притвор...» То же и в типиконе в гл. 9, где излагается порядок суточных служб (в конце главы под последним «зри»).

⁸³² - Рукоп. Служ. Синод. б. № 612, л. 46 об., Требн. Влад. Алекс.-Н. бр. № 88, л. 73.

⁸³³ - Служ. рук. Сол. библ. № 1101, л. 283; № 1085, л. 390 об. В рук. тр. XV в. той же библ. № 1086, л. 2, это последование надписывается: «Марка иеромонаха списание трудолюбивое».

⁸³⁴ - В субботней службе первого гласа.

⁸³⁵ - Типикон, гл. 14.

⁸³⁶ - Рукоп. Требн. Син. б. № 310, л. 208; Служ. рук. тииограф. б. № 216, л. 365.

⁸³⁷ - Рукоп. Служебн. Типогр. библ. № 218; рукоп. нотн. ирмол. Чуд. б. № 60, л. 139–144, Рукоп. Требн. К. Д. А. Аа 193, стр. 1003, Соф. б. № 1061, л. 433; № 1062, л. 26 об., Арх. Св. Синода № 861, л. 233.

- 838 - Староп. требники.
- 839 - Εύχολ. проф. Дмитриевского, стр. 414, 759, 857.
- 840 - Ibid. стр. 327, 894.
- 841 - Ibid. стр. 894.
- 842 - Ibid. стр. 249, 444, 666, 793, и мн. др.
- 843 - Существовал канон с таким надписанием: κανων φαλλόμενος εἰς κόλλυβα τῶν κληθέντων κοσμικῶν – Εύχολόγια стр. 2, 49; 444; 666 и др.
- 844 - Εύχολ., стр. 981. Особый канон на стр. 855, 821.
- 845 - Εύχολ. стр. 419.
- 846 - Εύχολ., стр. 896–966.
- 847 - Символическое значение этого обычая изъясняет Симеон Солунский. Твор. оо и уч. церкви, к изъяснению Богослуж. относящиеся., т. II, стр. 537.
- 848 - Goar, p. 526.
- 849 - Тр. Страт. 1606 г., л. 277; Требн. Льв. 1645 г., л. 167.
- 850 - Тр П. Могилы, I, стр. 835–848.
- 851 - Там же, стр. 848–849.
- 852 - Тр. м. Петра М. I стр. 850.
- 853 - Там же, стр. 850–866.
- 854 - Там же, стр. 867–890.
- 855 - Печатается отдельными книжками, совместно с чином великой панихиды.
- 856 - Из памятников XVI в. нам пришлось встретить этот чин в рукоп. Требн. Синод. б. № 268, (л. 124–126) и в рукоп. сборнике Архива Св. Синода № 582, л. 262–264. Требн. рукоп. Вилен. Публ. библи. № 231, л. 53 об. (См. описание рукописей этой библи., сост. Добрянским). Такой же чин изложен в рукоп. Служ. XIV в. Синод. библи., № 675, л. 21 (См. Описание. III, стр. 371). См. прот. Лисицына, Первонач. Славяно-русский Типикон, 102.
- 857 - Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 363 и 1009.
- 858 - См. проф. Красносельцева. К истории православного богослужения, стр. 34–35.

⁸⁵⁹ - См., напр., рук. требн. Солов. б., № 1086 (724), л. 197; № 1085 (725), л. 54 об.; Требн. рукоп. Синод. б. № 900, л. 295 (Опис., стр. 153); № 898, л. 127 об. (*ibid.*, стр. 229) и др. См. также Никольского, О службах, бывших..., 98–158.

⁸⁶⁰ - Это выражение – буквальный перевод греческого κατεῖσιν ὁ ἀρχιερεὺς καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸ θοοσιαστήριον διὰ τῆς πλαγίας. Чтобы понять «схождение» (сверху вниз) архиерея в алтарь, для этого нужно принять во внимание устройство храма св. Софии. Здесь, патриарх, после облачения в патриарш. мутатории, мог только «сходить», спускаться в алтарь, т. к. мутаторий был в верхнем этаже храма. См. Беляева *Byzantina*. II, 133–139, 247.

⁸⁶¹ - Канстрисий (κανστρίσιος, καστρήσιος, *canstrensis*) – один из патриарших чиновников. Он заведовал облачениями патриарха и прислуживал ему при богослужении, как то: держал пред ним евангелие, когда патриарх читал его (проф. А. А. Дмитриевский, Патриаршие Типиконы, Киев, 1907, стр. 171), подавал богослужебный свиток (*ibid.*, 177) и пр. Но главные обязанности канстрисия состояли в заведовании благовонными курениями. Он, при богослужениях, подавал патриарху кадило (Патриаршие Типиконы, стр. 158, 175), по поручению патриарха окроплял, также, св. водою народ. *Goar*. p 235. *Byzantin*, II. 223.

⁸⁶² - Начинать литании и некоторые другие службы прямо великой ектенией, без возгласа епископа – это обычай Великой Церкви. Ср. Чин освящения храмов.

⁸⁶³ - Эта молитва приводится и у Гоара (Εὐχολ., *Goar*. p. 639), с таким надписанием: εὐχή ἐπὶ ἐνάρξει λιτής.

⁸⁶⁴ - *Goar*, p. 639.

⁸⁶⁵ - Чин литии не указывает, какой именно тропарь должны были петь певцы. Быть может, здесь вставлялся тропарь, сообразно случаю, по которому совершалась лития, (напр., тропарь праздника, или тропарь какой-либо службы, совершаемой по случаю какого-либо общественного бедствия: тропарь «в бездождие», «в страх труса» и т. под.). У Гоара в чине литии указан и общий литийный тропарь: τροπάριον εἰς πᾶσαν λιτήν... – Εὐχολόγ., *Goar* p. 623.

⁸⁶⁶ - «Третьего знамени» – τρίτον ποτάμιον, см. Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 1009. Потамионами назывались во св. Софии Конст. мраморные черные полосы, расположенные в полу параллельно солее. Эти потамионы шли рядами, на некотором расстоянии друг от друга. Они обозначали собою места остановок процессий, при совершении литий. Об этих потамионах упоминает в своем изъяснении литургии Феодор, Епископ Андитский. См. Прав. Соб. 1884, I, стр. 390; проф. Мансветова, Церк. Устав, стр. 247–248: Du-Cang., Glossar. Graecit. s. v. δίναι; проф. Голубцова. Соборные чиновники, в Чт. в Общ. Истор. и Древн. 1907 г., кн. III. стр. 75, кн. IV, стр. 141.

⁸⁶⁷ - Фенолий, краткий фелонь, вторая (после камисия) одежда клириков. Эта одежда употреблялась и священнослужителями, а также иподиаконами во время крестных ходов. Проф. А. А. Дмитриевский. Ставленник. Киев, стр. 22 и 27.

⁸⁶⁸ - Т.е., средних, западных дверей, ведущих из нарфикса в самый храм.

⁸⁶⁹ - Все эти литийные молитвы встречаются и у Гоара, хотя он и не приводит полного чина литии. Данную молитву см. в его Εύχολ., р. 639.

⁸⁷⁰ - Goar. Εύχολογ., р. 639.

⁸⁷¹ - Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 1010.

⁸⁷² - Требн. рукоп. Синод. библи. № 268, л. 126 об.; Служ. рук. той же библи. № 675, л. 24 об.; Требн. рукоп. Вилен. публ. библи. № 231, л. 55. (См. Описание рукоп. этой библиотеки, № 200, стр. 314).

⁸⁷³ - В Εύχολόγιον'е Гоара, чин этот налагается после литийных молитв (pag. 640), в Εύχολόγια проф. Дмитриевского – после двух чинов литии на 25 сентября и 26 октября (стр. 1010).

⁸⁷⁴ - О местоположении Трибунала, а также и о поводах к установлению на этом месте литийной остановки, с провозглашением особых молений, см. у Беляева, Byzantina, III, СПб. 1906 г., стр. 73–75. В Парижской рукоп. № 213 упоминается в излагаемом чине литии «Поле» (Κάμπος) О местоположении этого «Поля», см. в Byzantina, стр. 73–75 и у Гоара, в Εύχολογ.,

р. 641, notae. 3 и 4. См. также проф. Красносельцева, Типик Св. Софии в Константинополе IX в. Летопись Историко-Филологического Общества при Новороссийском Университете, вып. II. (1892 г.) Визант. Отдел I, стр. 156–254.

⁸⁷⁵ - Антифоны показаны только в Парижской рукописи № 213 (Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 1010), в наших славянских списках, а также у Гоара (pag. 640) об антифонах нет упоминания.

⁸⁷⁶ - «Небезпокровну» – неправильный перевод греческого αναίμακτος – бескровному, не обогренному кровью.

⁸⁷⁷ - Какие места читались в данном случае из апостола и Евангелия, остается неизвестным, ни греческие, ни славянские памятники никаких указаний на этот счет не делают.

⁸⁷⁸ - Не указано, какая это была молитва.

⁸⁷⁹ - Goar., р. 640, Εύχολόγ., стр. 1011. О местоположении храма св. Иоанна Богослова и о литии к этому храму, см. Byzantina, III, стр. 73. О литии 5 июня, к «святому Вавиле мученику», у проф. А. А. Дмитриевского в его Описании литург. рукописей, хранящихся в библиотеке Востока, т. 1, Τυπικά, стр. 79. Лития 5 июня установлена в память «избавления от варваров». Типик. Вел. церкви по рукоп. Патмос. библи. № 26, под 5 июня. Τυπικά, стр. 78.

⁸⁸⁰ - Требн. Старопеч. 1625 г., л. 114 (второго счета), 1633 и 1636 гг., л. 432; Мирской Потребник 1639 г., л. 114; рукоп. требн. Архива Св. Синода, № 861, л. 90.

⁸⁸¹ - Потребники: 1625 г., л. 1 (по третьему счету). 1633 и 1636 гг., л. 437 об.; Мирской Потребник 1639 г., л. 319 об.

⁸⁸² - Встречается в греч. рукоп. Синод. библи. № 349 (по катал. Маттея 336), л. 12 и так же надписывается именем патр. Филофея.

⁸⁸³ - Сербск. Требн. Синод. б. № 307, л. 240; рукоп. Хиланд. библи. № 158, л. 86 об.

⁸⁸⁴ - Goar. Εύχολόγ., р. 636; Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 58.

⁸⁸⁵ - По староп. требн.: «Согрешихом, беззаконновахом, отступихом от Тебе, всеблагото Бога, неправдовахом пред

Тобою. Содетелю наш. Очи наши исполнишася всякаго беззакония и неправды, желающе части чужих и суетная, мерзостная смотряюще. Руки наша скоры на восхищение и грабление быша, ноги же наша быстры быша ко всякому греху и злотечению".

⁸⁸⁶ - Т.е., на перекрестках улиц во время крестных ходов.

⁸⁸⁷ - Нельзя ли разуть здесь Феодора, епископа Ростовского, племянника преп. Сергия, основателя Московского Симонова монастыря? Феодор Ростовский жил одно время в Константинополе, хорошо знал греческий язык и известен по рукописным богослужебным памятникам, как переводчик с греческого некоторых богослужебных чинов. Ему, наприим., приписывается перевод чинопоследования малого водоосвящения. Проф. Мансветов, Митрополит Киприан, стр. 52 и 108.

⁸⁸⁸ - Рук. Требн. Киев. Д. Акад. Аа 193, стр. 272; рук. Требн. Солов. библ. № 1085, л. 163 (Описание, стр. 110).

⁸⁸⁹ - Εὐχολόγ., Goar., p. 616. См. эту молитву и в Совр. Требнике в Последовании в бездождие. Больш. Тр., изд. М. 1897 г., л. 189 об.

⁸⁹⁰ - Требн. рукоп. Солов. библ., № 1085, л. 89 об.

⁸⁹¹ - Подобную этой молитве, мы встречаем в двух сербских рукописных требниках – Синод б. № 307, л. 250 об. (См. Описание Горского, III, стр 180) и Хиландарск. библ. № 187, л. 144.

⁸⁹² - Служ. ркп. Синод. б. № 618, л. 271.

⁸⁹³ - Сербск. ркп. требн. Синод. б. № 270, л. 246 об.; № 310, л. 74.

⁸⁹⁴ - Требн. ркп. Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 730.

⁸⁹⁵ - Стрят. Трбн., л. 562.

⁸⁹⁶ - Ibid., л. 398–421.

⁸⁹⁷ - Ibid., л. 478–491.

⁸⁹⁸ - Первую молитву «на всяку литию», см. у Гоара, p. 637. «Параклис» – см. в Εὐχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 785.

⁸⁹⁹ - Между каноном староп. требников и каноном требника Могилы, можно наблюдать постоянную разницу в отдельных выражениях: видимо, Могила, в данном случае, не пользовался московскими требниками, а сделал самостоятельный перевод канона с греческого.

⁹⁰⁰ - За исключением первой молитвы, прочие несомненно заимствованы с востока. Так, вторую молитву см. в Εύχολόγιον'е Гоара, р. 636; 3-ю – там же, р. 635; четвертую – там же.

⁹⁰¹ - Треб. рkp. Синод. б. № 209, л. 197; библ. Киев. дух. Ак.. Аа 193, стр. 229.

⁹⁰² - Εύχολόγιον Гоара. pag. 733.

⁹⁰³ - Требн. рkp. Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 231–232; Владимирск. Ал.-Нев. братства № 88, л. 604 об. и 605.

⁹⁰⁴ - Описание этого пасхального обряда византийской церкви сделано у Константина Порфирородного (De caeremon. aulae byzant. I, cap. 14, р. 93–95) и разъяснено Гоаром (Εύχολόγ., pag. 334, notae). См. также Д. Ф. Беляева, Byzantina, стр. 171, примеч. 2-е.

⁹⁰⁵ - Goar, pag. 733.

⁹⁰⁶ - Выходы государей, царей и великих князей М. 1844 г., стр. 14, 30, 61 и мн. др. Георгиевский. Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве. М. 1896 г., стр. 83–85.

⁹⁰⁷ - Требн. рукоп. Синод. библ. № 898, л. 548. В рукоп. требнике той же библ. № 268, л. 196, эти молитвы озаглавлены так: «молитвы о князех в различных потребех, паче же внегда потреби бывающу ратному времени, на сопротивныя. Тоя же и в четверг светлыя недели».

⁹⁰⁸ - Требн. рkp. библ. Киев. Д. Ак., Аа 103, стр. 238.

⁹⁰⁹ - Εύχολόγ., Goar, р. 734.

⁹¹⁰ - Требн. рkp. Киев. Д. Ак., Аа 193, стр. 276; Солов. библ. № 1085, л. 104 об.

⁹¹¹ - Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 290.

⁹¹² - Требн. рkp. Импер. Публ. Библ Q. I. № 294, л. 170 об.; Архив Св. Синода, № 867, л. 165 об. Требн. печатн. М. 1647 г., л. 238.

- ⁹¹³ - Требн. рукоп. Архив. Св. Синода № 867, л. 165.
- ⁹¹⁴ - Требн. рукоп. Синод. б. № 268, л. 129; Требн. печ. М. 1647 г., л. 243.
- ⁹¹⁵ - Староп. Требн.: 1625 г., л. 8 (третьего счета), 1629 и 1636 гг., л. 445; Мирской Потребник 1639 г., л. 327.
- ⁹¹⁶ - См. Goar. Εὐχολόγ., pag. 643: Совр. Греч. Εὐχολόγιον τό Μέγα, ἐν Ἀθήναις, 1902 σελ. 591.
- ⁹¹⁷ - Εὐχολόγ. Goar, p. 726. В качестве молитвы «на произведение царя», означенная молитва встречается и в некоторых рукописных русских требниках: Синод. библи. № 268, л. 209, № 898, л. 548; Влад. Ал.-Нев. бр. № 88, л. 604 об.
- ⁹¹⁸ - Требн. Мирск. 1639 г., л. 333–336.
- ⁹¹⁹ - Εὐχολ. Goar., p. 648–650.
- ⁹²⁰ - Л. 419. Эта молитва взята из греческой богослужебной письменности. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 288. См. ее и в болгарских памятниках у Сырку, цит. соч., стр. 69.
- ⁹²¹ - Л. 261–267 – канон, л. 268–274 – молитвы.
- ⁹²² - Смотри, как этот канон, так и молитвы патр. Каллиста в Εὐχол. Гоара, где они изданы по венецианскому печатному Требнику. В Львовском Требнике 1645 г. молитва 5-я, надписываемая у Гоара: εὐχή ἐτέρα ὑπὲρ τοῦ χριστωνύμου λαοῦ – опущена.
- ⁹²³ - См. эту молитву у Гоара, Εὐχол. pag. 651.
- ⁹²⁴ - Требн. м. П. М., ч. II, стр. 136–157.
- ⁹²⁵ - Требн. м. П. М. ч. II, стр. 157–182.
- ⁹²⁶ - См. эти молитвы у Гоара Εὐχол., pag. 645–651. Последнюю молитву – Филофееву – см. в Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 288 и у Сырку, стр. 89.
- ⁹²⁷ - Тр. П. М. ч. II, стр. 245.
- ⁹²⁸ - Рукоп. архиер. служ. Киево-Соф. б., № 647, л. 483–487; рук. той же библи. № 76, л. 19.
- ⁹²⁹ - Требн. рукоп.: Киев. дух. Ак. Аа 193, стр. 273; Синод. б. № 675 л. 102; № 268, л. 212; Солов. библи. № 1085, л. 104.
- ⁹³⁰ - Требн. рукоп.: Киев. дух. Ак. Аа 193, стр. 279; Синод. б. № 675, л. 103; Солов. библи. № 1085, л. 105 об.

⁹³¹ - Требн. рукоп. Киев. Акад. стр. 280; цитов. Сол. б., л. 106, Синод б. № 268, л. 212 об.

⁹³² - Первую молитву см. в Εύχολ. Goar, р. 614 и в Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, стр. 1015; вторую – Goar. р. 613; третью у проф. Дмитриевского, стр. 1015.

⁹³³ - В современном Большом Требнике помещаются первая и вторая из указанных молитв. См. Требн. 1897 г., л. 187 об.

⁹³⁴ - Рукоп. требн.; Солов. библ. № 1085, л. 292 об.; Киев. Акад. Аа 193, стр. 705.

⁹³⁵ - Старопеч. Требники 1625 г., л. 14 (второго счета), 1633 и 1636 гг., л. 451; 1639 г., л. 337.

⁹³⁶ - Вот эти прошения: «Еще молимся, услышати Господу Богу глас моления нас, грешных, и помиловати нас и послати ведро вольное, и теплоту солнечную, и дождь Свой богато на землю и отвратити от нас всякий гнев, на ны движимый, и избавити от належащаго и праведнаго своего прещения...»; «Аще о ведре: Еще молимся просветити землю благорастворением воздуха»; «Аще ли о дожди – «одождити землю тучею благою, вси вопием, со слезами зовуще: Господи святыи, услыши и помилуй нас». Это последнее прошение по заимствовано из греческих источников. Εύχολόγiα проф. Дмитриевского, – *φικκονικά εἰς ανομβρίαν*, стр. 503.

⁹³⁷ - Приводим это прошение: «Еще молимся Господу Богу нашему, услышати глас моления нас, грешных, и помиловати раб Своих, обращающихся от прелести кумирския к благоразумию. Освяти, Господи, укрепи их и прости им всякое согрешение вольное и невольное».

⁹³⁸ - Стрят. Требн. 1606 г., л. 422.

⁹³⁹ - Goar. Εύχολ., pag. 610.

⁹⁴⁰ - Стрят. Требн. 1606 г., л. 424.

⁹⁴¹ - Ibid., л. 440 об.–443. Большая часть этих прошений имеется и в современном Требнике и в Книге молебных пений.

⁹⁴² - Вероятно, опечатка. Везде стоит в этом месте: «Илию».

⁹⁴³ - Требн. Львов. изд. 1646 г., л. 240–250 об.

⁹⁴⁴ - Ср. Тр. П. Могилы, ч. II. стр 183 об.–203 и Εύχολ. Goar., р 609–619.

⁹⁴⁵ - Ср. Совр. Больш. Требн., гл. 81 и указанный канон, по старопечатным Московским Требникам.

⁹⁴⁶ - Как образец пользования в древнерусской церкви одной и той же молитвой на разные, до противоположности, случаи, мы приводим параллельно тексты названной молитвы, как из последования о дожде, так и из последования о ведре. В последовании о дожде: Господи вседержителю, возводяй облаки от последних земли просяще от Тебе богатая милости: отверзи хляби небесныя и облаком одождити землю повели тучею благою, и ущедри вся земныя, и милостив буди старым, и юным и младенцем... В последовании о ведре: Господи вседержителю, возводяй облаки от последних земли просяще от Тебе богатая милости: уясни небо и просвети облаки небесныя, ущедри вся земныя, и просвети землю благорастворением воздуха и даждь ведро ко умножению плодом земным. Милостив буди на старыя и юныя...

⁹⁴⁷ - Требн. Львов., 1645 г., л. 251–260 об.

⁹⁴⁸ - Требн. м. П. М., ч. II, стр. 203–214.

⁹⁴⁹ - Вот этот тропарь: «Иже во огни показався и во плоти явився, Моисево прославив образ, иже законного священства Аарону образ скинии показав, его же молитвами, Христе Боже, яко человеколюбец...» (тропарь в рукописи не окончен). Кондак: «Предочистимся и мы божественно в душе и в горы Синайския верно взыдем, да видим тамо купину огненосную, Девы провозвещающе Рождество и видевшие, поклонимся вси, со страхом вопиюще: Радуйся, Невесто невестная». Рукопись Троице-Ссргиев. Лавры под заглавием «Столовый обиходник и чины разные», № 739.

⁹⁵⁰ - Рукопись Троице-Ссргиев. Лавры, № 739.

⁹⁵¹ - Рукоп. Требн. Импер. Публ. библ. Q. I, № 294, л. 174.

⁹⁵² - На этот случай, в греческих евхологиях помещалась та же молитва, что и теперь: Паки Тебе, Господи, человеколюбца, Владыки, память наказания, паки рабов неключимых прощения, моление...», Goar, pag., 636; Совр. Требн. М. 1897 г., л. 209.

⁹⁵³ - См. Goar, Εὐχολόγιον, р. 627. Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 808, 948. Ср. Совр. Требн. гл. 83.

⁹⁵⁴ - Думаем так потому, что из рукописных требников XVI в., этот канон содержится лишь в Требнике Синод. библи. № 310, л. 70–73, каковой Требник, как мы уже замечали ранее, по всей вероятности, списан с сербского или, вообще, югославянского оригинала.

⁹⁵⁵ - См. все эти молитвы в Потребн. 1625 г. 30–34 об. (второго счета).

⁹⁵⁶ - Первая молитва – Εὐχολόγια, стр. 500 и Goar., р. 629 – вторая.

⁹⁵⁷ - Сырку, стр. 80.

⁹⁵⁸ - Стрят. Требн., л. 596.

⁹⁵⁹ - Стрят. Требн., л. 593.

⁹⁶⁰ - Требн. Льв. 1645 г., л. 274.

⁹⁶¹ - Требн. м П. Могилы, ч. II. стр. 215.

⁹⁶² - См. эти молитвы в Εὐχολ. Гоара, р. 635.

⁹⁶³ - Первая молитва, нами уже упоминавшаяся, взята из Последования в смертоносную язву (Goar, р. 629), вторая – оттуда же (Goar, р. 650); третья – в греческом евхологии носит надписание: εὐχή παρακλητική εἰς πᾶσαν λητήν (Goar, р. 637); четвертая – заимствована из собрания молитв патр. Каллиста ἐπὶ συμφωρᾷ λαοῦ (р. 649); пятая – оттуда же (р. 649) и шестая – из того же греческого последования «в губительную и напрасную смерть» (р. 681).

⁹⁶⁴ - См. Службу в минее за октябрь под 26 числом.

⁹⁶⁵ - Требн. рукоп. Синод. б. № 268, л. 155; Киев. дух. Акад. Аа 193, стр. 288; Солов. б. № 1085, л. 108; Соф. библи. № 1070, л. 315.

⁹⁶⁶ - См. эту молитву в греческих евхологиях у Гоара, р. 623, у проф. Дмитриевского, цит. соч., стр. 58, 412.

⁹⁶⁷ - Л. 417. См. эту молитву в Εὐχολ. Goar, р. 624. Между молитвой Стрятинского Требника и молитвой греческих евхологиев, замечается разница в двух-трех начальных словах.

⁹⁶⁸ - Тр. П. Могилы, ч. II, стр. 286.

⁹⁶⁹ - Ср. Goar 120–623 и Тр. П. М. II. стр. 268–275.

⁹⁷⁰ - Вопреки принятому обыкновению, Петр Могила не поместил в этом каноне после 6-й песни евангельского чтения.

⁹⁷¹ - См. эти молитвы в Требн. П. Могила, II, стр. 277–282 и у Гоара, р. 620–626.

⁹⁷² - Сн. Совр. Больш. Требн., гл 82 и Εὐχολόγιον'а, р. 620–626.

⁹⁷³ - Требн. м. П. М., ч. II, стр. 93.

⁹⁷⁴ - Треб. м. П. М., II, стр. 110.

⁹⁷⁵ - Треб. м. П. М., II, стр. 116.

⁹⁷⁶ - Треб. м. П. М., II, стр. 131.

⁹⁷⁷ - Вот перечень исследований проф. Алмазова, относящихся к разработке данного вопроса: «К истории молитв на разные случаи», Одесса 1896, «Врачевальные молитвы», Од. 1900; «Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры». Од. 1901 г.; «Чин над бесноватым», Од. 1901 г.; «Святые, покровители сельского хозяйства», Од. 1902 г.

⁹⁷⁸ - Проф. А. А. Дмитриевский, в своей книге «Богослужение в русской церкви в XVI в.», затрагивает только те из «потребных молитв», которые, так или иначе, примыкают к чинопоследованиям таинств. Так, он рассматривает молитвы, так или иначе, примыкавшие к чинопоследованию т. крещения, каковы молитвы: «бабе детинной», – «женам, прилучившимся при рождении», – «дитя в колыбель класти», и др. Есть несколько «потребных молитв» и в отделе, трактующем о т. брака, каковы: «жениху по невесту ехать», – «одеяти главу девице брачной», и др.

⁹⁷⁹ - Его статьи «Византийский материал к сказанию о 12 трясавицах», М. 1881 г. и Рецензия на изд. Гейтлером Euchologium Glagolsky, Приб. к тв. свв. оо. 1863, III. 525–587.

⁹⁸⁰ - Наприм., Каратыгин. См. его статью в Хр. Чт. 1877, II. стр. 508, 545.

⁹⁸¹ - Им изданы некоторые молитвы в I т. «Очерков памятников русской литературы и искусства».

⁹⁸² - См. его статью: «Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки», Труды IX арх. съезда в Казани.

⁹⁸³ - См. его Памятники Отреченной литературы, т. II.

⁹⁸⁴ - См. его статью в Известиях Истор.-Филолог. Института в Нежине IX, стр. 400–503 и отдельно изданную: «Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками».

⁹⁸⁵ - Требн. рkp. Соф. б. № 1090, л. 369 об.; Рукоп. Тр.-Серг. Лавры № 227, л. 276 об. Проф. Алмазова, Врачевальные молитвы, стр. 75, текст – в приложении, № 24. Каратыгин Хр. Чт. 1877, кн. III–IV, стр. 443–444; Тихонравов, Памятники отреченной литературы, т. II, стр. 356.

⁹⁸⁶ - Сборн. рукоп. библ. Кир.-Бел. м. № 6/1083, л. 112 об.

⁹⁸⁷ - По крайней мере, нам пришлось встретить текст такой же молитвы в одном из югославянских требников Импер. Публичн. Библ. из собр. Сарафова, Q. I, № 1181, л. 159. Хотя, в то время, как в наших требниках в этой молитве-заговоре упоминается ап. Иоанн Богослов: «Обрете Иисус Христос со Иоанном Богословцом жену рождающе, иже не может родити...», в Сарафовском Требнике, вместо Иоанна Богослова, называется Архангел Гавриил.

⁹⁸⁸ - Васильев, *Anecdota Graeco-Byzantina*, I, стр. 339; Алмазов. Врачевальные молитвы, прилож. № 25.

⁹⁸⁹ - Богослужение в русской церкви в XVI в., стр. 244 и след.

⁹⁹⁰ - Требн. Рукоп. Солов. библ. № 1085, л. 188 об; рукоп. Требн. Кандалакшского мон. XVI в., хранящ. в Архангельском Церковно-Археолог. Комитете См. Арх. Епарх. вед. 1908 г., № 2, стр. 52–56. См. также исследование Ильинского. «История молебного пения при начатии учения отроков». Прав. Собеседник, 1884, сент.

⁹⁹¹ - См., напр., Филаретовский Потребник 1625 г., л. 116 (третьего счета).

⁹⁹² - Богослужение в русской церкви в XVI в., стр. 313–316.

⁹⁹³ - Ibid., стр. 317.

⁹⁹⁴ - Требн. рукоп. 1638 г. Импер. Публ. Библ. Q. I, № 51 (листы не помечены). Такой же чин «како подобает тропари за новобрачный премолвити о здравии их» встреч. в рукоп. требн. Соф. б. № 1095, л. 101. См. также Хр. Чт. 1877. II, 184. Требн. рукоп. той же библ. № 1065, л. 48. Здесь, между прочим, в числе тропарей указаны тропарь и кондак св. царю Константину. Ср. ркп. трб. XVI в. Библ. Ак. Н. № 45. 8. 205, л. 3.

⁹⁹⁵ - Требн. рукоп. Импер. Публ. Библ. Q. I, № 51.

⁹⁹⁶ - Требн. рукоп. Соф. библ. № 1061, л. 9 об. Эта же молитва иногда надписывается: «на основание храму». Служ. Ркп. Синод. б. № 616, л. 166.

⁹⁹⁷ - Сербск. рукоп. Требн. Синод. б. № 307, л. 108.

⁹⁹⁸ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 542. Объяснение этой молитвы – у проф. Алмазова, «Врачевальные молитвы», стр. 82 и след.

⁹⁹⁹ - Совр. Больш. Требн., гл. 71.

¹⁰⁰⁰ - Трбн. рукоп. Соф. б. № 1066, л. 305 об.; № 1065, л. 408; № 1090, л. 409.

¹⁰⁰¹ - Рукоп. Требн. Синод. б. № 898. л. 545 об.; Соф. б. № 1061, л. 11; № 1062, л. 247 об.

¹⁰⁰² - Сербск. рукоп. трбн. Синод. б. № 307, л. 196.

¹⁰⁰³ - См. целый ряд греческих молитв, относящихся к освящению колодцев в Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 414, 1017, 33, 180 и мн. др.

¹⁰⁰⁴ - Требн. ркп Тр.-Серг. Лавры. № 238, л. 45 об.; Соф. Библ. № 1066; л. 306; № 1085, л. 410; № 1091. л. 655; Староп. Трбн. 1625, 1639 гг. См. Алмазова, «К истории мол. на разн. случ.», прил. № 12.

¹⁰⁰⁵ - Соф. библ. № 1061, л. 7 об.; № 1082, л. 243.

¹⁰⁰⁶ - Трбн. ркп. Синод. б. № 898, л. 542 об., Соф. б. № 1081, л. 70 об.; № 1052, л. 244. Алмазов, «К истории молитв...», прилож. № 11.

¹⁰⁰⁷ - Первая молитва встр. в Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 117; 2-я – там же, стр. 468, 745.

¹⁰⁰⁸ - Совр. Больш. Требн., гл. 35.

¹⁰⁰⁹ - Совр. Больш. Требн., гл. 37.

¹⁰¹⁰ - Требн. ркп. Киев. Дух. Акад. Аа 193. стр. 194, Солов. б. № 1185 л. 184; Архива Св. Синода, № 667, л. 166; Алмазов. «К истории молитв», прилож. № 19.

¹⁰¹¹ - Требн. ркп. К. Д. А. Аа 193, стр. 194; Солов. б. № 1085, л. 174; Арх. Св. Синода № 867, л. 168; Алмазов «К истории молитв...», прилож. № 19. В Совр. Больш. Требнике «над сеянием» указала иная молитва, гл. 61.

¹⁰¹² - Трбн. ркп.: К. Д. Ак. Аа 193, стр. 195; Солов. б. № 1085, л. 75; Синод. библи. № 268, л. 146; Библи. Акад. Н, 16. 15. 1., л. 202 об. «К истории молитв на разные случаи», прилож. № 22.

¹⁰¹³ - Трбн. рукоп.: К. Д. Ак. Аа 193, стр. 196; Синод. б. № 268. л. 146 об.; Сол. б. № 1085, л. 75; у проф. Алмазова, прилож. № 23.

¹⁰¹⁴ - Требн. ркп. Арх. Св. Синода, № 868, л. 277; Соф. б. № 836, л. 236; л. 227 об.: у проф. Алмазова, прил. № 21.

¹⁰¹⁵ - Goar Εύχολ., р. 557; Εύχολογία проф. Дмитриевского, стр. 1020, 73.

¹⁰¹⁶ - См. Больш. Требн., гл. 57.

¹⁰¹⁷ - Проф. Алмазов. К истории молитв..., прилож. № 25.

¹⁰¹⁸ - Εύχολογία проф. Дмитриевского, стр. 47, 72, 1021, 667 и др.

¹⁰¹⁹ - Проф. Алмазов, цит. сочин. прилож. № 24.

¹⁰²⁰ - Требн. Киевск. Д. А. Аа 147, Синод. б. № 268, л. 134; № 593, л. 540. Проф. Алмазов. К истории молитв... прил. № 10. В рукоп. Требн. Соф. б. № 1007, л. 312 эта молитва имеет такое надписание: «Молитва благословити начатки всякого снадна и аще остается просфор невнятых». Эту, по нашему мнению, чисто русскую прибавку можно истолковать таким образом, означенная молитва могла читаться и над теми просфорами, которые почему-либо не были вынуты за литургией. При этом, нужно принять во внимание следующее обстоятельство. До Никона, у нас на Руси существовал обычай, в силу которого просфоры можно было вынимать за литургией, только поданные до Херувимской песни (этот обычай твердо соблюдается и

теперь в севернорусских храмах). Поданные просфоры после Херувимской, уже не вынимались, но, чтобы освятить их, над ними и прочитывалась, очевидно, молитва «благословити начатки всякого снєдна».

¹⁰²¹ - Требн. ркп. Соф. б. № 1061, л. 159 об., № 1090, л. 14.

¹⁰²² - Тр. ркп. XVI в, библи. Акад. Н. 16.15, 1, л. 198 об.

Обычай освящать коливо на большие праздники держится и теперь в Афонских храмах.

¹⁰²³ - Тр. ркп. К. Д. Ак. Аа 193, стр. 197; Соф. б. № 1061, л. 90 об.; Синод. б. № 898, л. 542; проф. Алмазов, «К истории молитв...», прилож. № 8.

¹⁰²⁴ - Требн. ркп. Архива Св. Синода. № 867, л. 164.

¹⁰²⁵ - Современ. Больш. Требн., гл. 76.

¹⁰²⁶ - Требн. рукоп. 1638 г. Импер. Публ. Библи. Q. I, № 51. Молитва «Владыко Господи Боже наш, благослови дары сия» издана Каратыгиным (Хр. Чт. 1877, III–IV, стр. 443) по рукоп. Соф. библи. № 1089, л. 109 об., где эта молитва надписывается так: «Молитва благословити млеко, егда корова снестъ» (т.е., съест свой послед). Ту же молитву встречаем еще в рукоп. сборн. Троиц.-Серг. Лавры, № 227, л. 809, под иным, несколько, надписанием: «Молитва млеку и молозиву». Молозиво – молоко недавно отелившейся коровы.

¹⁰²⁷ - Эта молитва издана г. Каратыгиным (Хр. Чт. 1877, III–IV, 445–446) по рукоп. Требн. Соф. библи. № 1091, л. 668. Но автор не мог объяснить ни надписания («рогу») этой молитвы, ни наставления, сопровождающего ее («аще корова снестъ»). После изложения нами этого наставления, оно не вызывает недоразумений, объясняя, в то же время, и надписание «рогу».

¹⁰²⁸ - Рукоп. Столов. обиходник Тр.-Серг. Лавры, № 739, л. 618.

¹⁰²⁹ - Требн. ркп.: Синод. б. № 268, л. 164 об.–166; Владим. Алекс.-Невск. бр. № 88. л. 304 об.; ркп. Киево-Соф. Соб., № 637, л. 207; Соф. библи. № 636, л. 523, № 845, л. 241; Арх. Св. Синода, № 867. л. 759 об.; проф. Алмазов, К истории молитв, прилож. № 14.

¹⁰³⁰ - См. Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 46, 6, 113.

- ¹⁰³¹ - Ibid., стр. 1054, 798, 806.
- ¹⁰³² - Εύχολόγια, 1054.
- ¹⁰³³ - См. исследование прот. Корнилия Кекелидзе: «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах», Тифлис, 1908, стр. 65, 82, 182, 189 и др.
- ¹⁰³⁴ - Ibid., стр. 113, 161.
- ¹⁰³⁵ - Ibid., стр. 55, 189.
- ¹⁰³⁶ - Ibid., стр. 470, 471.
- ¹⁰³⁷ - Geitler, p. 27.
- ¹⁰³⁸ - Прибавл. к твор. Св. оо. 1883. III. стр. 357.
- ¹⁰³⁹ - На этот случай, старорусские требники указывают молитву: «Господи Боже наш, спутешествовавый угоднику Твоему Иакову» (Трбн. ркп. Синод. б. № 268, л. 133 об.: Соф. б. № 1066, л. 308, № 1070, л. 311 об.; Архива Св. Синода, № 867, л. 166), несколько иной редакции, против молитвы на тот же случай современного Требника (Больш. Трбн., гл. 95), но взятую, без сомнения из греческих источников. Εύχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 38, 1022.
- ¹⁰⁴⁰ - Такое надписание носила вышеприведенная молитва на путешествие в ркп. Требнике Акад. Н. 16. 15. 1., л. 211. Мы думаем, что указанное надписание обозначает не простое путешествие в «гости», в современном смысле, ради приятного времяпрепровождения, но, именно, путешествие с торговыми целями, ибо слово «гость», на древнерусском языке – купец. Хотя не будет большой погрешности истолковывать здесь слово «в гости» и в современном смысле. По глаголитскому Евхологию, положено читать особую молитву и в том случае, когда братья посещают друг друга. Geitler. p. 24.
- ¹⁰⁴¹ - Трбн. ркп. Имп. Акад. Н. 16.16.1, л. 204; Солов. б. № 1104, л. 368.
- ¹⁰⁴² - Хр. Чт. 1877, III-IV, стр. 445.
- ¹⁰⁴³ - Трбн. ркп. библиот. Моск. дух. Акад. № 225, л. 28.
- ¹⁰⁴⁴ - Профессора Красносельцев, Порфирьев и г. Каратыгин.
- ¹⁰⁴⁵ - Проф. Алмазов, «Врачевальные молитвы», стр. 3.

¹⁰⁴⁶ - Требн. рукоп. Киев. дух. Акад. Аа 193. стр. 205–206; Волокол. библи. № 85, л. 188. У Красносельцева – по Солов. требн. № 1085, л. 156 – стр. 179.

¹⁰⁴⁷ - Требн. Рук. Волокол. библи. № 333, л. 161.

¹⁰⁴⁸ - Стр. 173–175.

¹⁰⁴⁹ - Треб. рукоп. Волокол. б. № 333, л. 165.

¹⁰⁵⁰ - Кроме требн. отмеч. у проф. Порфирьева, эту молитву можно видеть в рукоп. требн. Волок. б. № 333, л. 162.

¹⁰⁵¹ - Требн. К. Д. А. Аа. 193. стр. 435.

¹⁰⁵² - Ibid., стр. 425.

¹⁰⁵³ - Требн. Киев. Дух. Ак. Аа 193, стр. 418, библи. Кирил.-Белоз. м. № 528 (785), л. 208. Арх. Св. Синода № 868, л. 269; см. у проф. Алмазова, «Врач. мол.» прил. 5; сравни молитвы, изданные проф. Порфирьевым: Тр. IV Арх. съезда т. II. Стр. 9.

¹⁰⁵⁴ - А. Васильев, *Anecdota Graec. Byz.* – стр. 331–333.

Здесь издана молитва: περὶ ρευματος καὶ πόνου κεφαλῆς.

¹⁰⁵⁵ - Euchol. Glag. p. 52–53.

¹⁰⁵⁶ - Слав. рук. Соф. библи. № 861, л. 142 об.

¹⁰⁵⁷ - Трбн. К. Д. Ак. Аа, 193, стр. 243 и 255; Серг. Л. № 227, л. 288; у проф. Порфирьева, Тр. IV арх. съезда, II, стр. 11; проф. Алмазов, Врачев. молитвы, прил. № 9.

¹⁰⁵⁸ - Требн. К. Д. А. Аа 193, стр. 427. Тр.-Серг. Лавры № 227, л. 298; проф. Алмазов № 10.

¹⁰⁵⁹ - Euchol. Glag. p. 59–64.

¹⁰⁶⁰ - Соф. б. № 355 об.

¹⁰⁶¹ - Требн. рук. Арх. № 868. л. 267, л. 163 об.; б. Акад. Наук 16. 15–1, л. 264; Соф. библи. № 845, л. 287, проф. Алмазов, прил. № 13.

¹⁰⁶² - Euchol. Glag. p. 79–80.

¹⁰⁶³ - Рукоп. Кирил.-Белоз. М. № 103, л. 114; одна молитва без обрядностей Соф. библи. № 1090, л. 420. Изд. у Тихонравова. II, 356; у проф. Алмазова. Врач. Мол., прилож. № 14.

¹⁰⁶⁴ - Архиеп. Сергей, Полный месяцеслов Востока т. II, стр. 103.

- ¹⁰⁶⁵ - Проф Алмазов. Врач. молитвы, стр. 57.
- ¹⁰⁶⁶ - Проф. Алмазов, Врачевальные молитвы, стр. 57.
- ¹⁰⁶⁷ - Рук. требн. Хлуд. Библи. № 115, л. 303; Тр.-Сер. Лавры № 224, л. 61; Соф. библи. № 1090, л. 422; Требн. Киев. Д. А. Аа 193, стр. 423. Эта же молитва приводится у проф. Порфирьева Тр. IV арх. съезда, II, стр. 12. У проф. Алмазова «Врач. Молитвы», прил. № 12.
- ¹⁰⁶⁸ - Требн. ркп. Импер. П. Б. из собр. Сараф. № 1181, л. 158; Требн. Сербск. собр. архим. Антонина Импер. Публ. Б. Q. I, № 61, л. 90 об. Синодальной библи. № 306, л. 196 об.
- ¹⁰⁶⁹ - Трб. ркп. К. Акад. Аа 193. стр. 255; Тр. ркп. Тр.-Сер. Лавры № 227, л. 288 у проф. Порфирьева (цит. соч.); у проф. Алмазова, под № 16.
- ¹⁰⁷⁰ - Проф. Алмазов, Врач. Мол., стр. 57.
- ¹⁰⁷¹ - Требн. рукоп. библи. К. Д. А. Аа 193, стр. 420. У проф. Порфирьева эта молитва надписана: от «рватвы родичныя».
- ¹⁰⁷² - Требн. рук. К. Д. А. Аа 193, л. 421; Арх. Св. Синода № 867, л. 132 об. и у проф. Порфирьева, цит. соч.
- ¹⁰⁷³ - Geitler., p. 56–57.
- ¹⁰⁷⁴ - Требн. рук. К. Д. А. Аа 193, л. 244; Синодальн. библи. № 263 л. 139. Проф. Красносельцев, «К истории прав. богослуж.», проф. Алмазов. «Врач. Молитвы», прилож. № 10.
- ¹⁰⁷⁵ - Εὐχολόγῳ, стр. 56, 344, 417 и др.
- ¹⁰⁷⁶ - См. Соколова «Сисиниевы молитвы», проф. Мансветова, «Визант. матер. к сказанию о 12 трясавицах».
- ¹⁰⁷⁷ - По рукоп. требн. XV века Моск. Акад. № 85, л. 235.
- ¹⁰⁷⁸ - Проф. Алмазов. Врачев. молитвы, стр. 63.
- ¹⁰⁷⁹ - Требн. рук. Арх. Св. Синода № 867, л. 141 об. и след.
- ¹⁰⁸⁰ - Проф. Соколов. «Сисиниевы молитвы».
- ¹⁰⁸¹ - Проф. Порфирьев. Труды IV археол. съезда. стр. 11–12; проф. Алмазов, Врачев. молитвы, стр. 100–101.
- ¹⁰⁸² - Тр. ркп. Арх. Св. Синода, № 807, л. 147–151 об.
- ¹⁰⁸³ - № 1181, л. 54–102. См. некот. изданные молитвы от нежита у Тихонравова. Памят. отреч. литерат., т. II.

¹⁰⁸⁴ - Рукоп. требн. Волокол. библи. № 85, л. 233; Хлудов. библи. № 115, л. 308; издана в Христ. Чтен. 1877 г. I, 444. у Тихонравова т. II, стр. 357; у проф. Алмазова № 20.

¹⁰⁸⁵ - Евхологий из собрания архимандр. Антонина, И. П. б. Q. I, 61 л. 91 требн. рукоп. Сербск. Синод, библи. № 307, л. 201 об.

¹⁰⁸⁶ - Проф. Алмазов, стр. 69.

¹⁰⁸⁷ - Требн. рукоп., К. Д. А. Аа 103, л. 422, Троиц.-Серг. Лавр. № 224, л. 61, указывается в цит. сочин. проф. Порфирьева и проф. Алмазова.

¹⁰⁸⁸ - Εὐχολόγια проф. Дмитриевского, стр. 473, 782.

¹⁰⁸⁹ - Εὐχολ. Goar., p. 559.

¹⁰⁹⁰ - Требн. рукоп. XV в. Соф. библи. № 836, л. 229, л. 230 Тихонравова II, 354–355.

¹⁰⁹¹ - Трбн. Рукоп. К. Д. А. Аа 193, стр. 436, Арх. Св. Синода № 867, л. 182; Соф. библи. № 1063, л. 14, проф. Алмазов № 22; у проф. Красносельцева, стр. 175.

¹⁰⁹² - Требн. Вил. публ. библи. № 219 об.; проф. Алмазов, цит. соч. 74 стр.

¹⁰⁹³ - Требн. Имп. Публ. библи. Сарафов. собр. № 26, л. 160. (См. отчет Импер. публич. библи. за 1895 г. стр. 58).

¹⁰⁹⁴ - Проф. Красносельцев, «К истор. богослуж.» 175.

¹⁰⁹⁵ - Требн. рукоп. К. Д. Ак. Аа 193, стр. 257; проф. Красносельцева *op. cit.* 175.

¹⁰⁹⁶ - Требн. рукоп. XVII в.: Импер. Публ. библи. Q. I № 294, л. 173 об.; Арх. Св. Синода № 867, л. 182; проф. Алмазов, Врач. молитвы, прилож. № 46.

¹⁰⁹⁷ - Требн. рукоп. К. Д. Ак. Аа 193, стр. 285. Синодальн. библи. № 263, л. 144 об.; проф. Алмазов, Врач. мол., прилож. № 31.

¹⁰⁹⁸ - В греческих Евхологиях эти молитвы встречаются с тем же назначением, как и в русском требнике – εὐχή ἐπὶ πενθούντων. Εὐχολόγια, стр. 1022.

¹⁰⁹⁹ - Требн. рукоп. Архив. Св. Синода № 867, л. 162 об.

- ¹¹⁰⁰ - Импер. Публ. Q. I. № 294, л. 172 об.; Кирил.-Белоз. мон. библ. № 528, 785, л. 238 об.; Синодальн. библ. № 368, л. 144.
- ¹¹⁰¹ - Требн. рукоп. Св. Синода № 867, л. 161 об.; № 868, л. 270.
- ¹¹⁰² - Импер. Публ. б. Q. I № 894, л. 174.
- ¹¹⁰³ - Проф. Алмазов. Врачев. молитв., стр. 82. Его же «Чин над бесноватым».
- ¹¹⁰⁴ - Требн. рукоп. Соф. библ. № 1102, л. 246 об.; проф. Алмазов Врач. мол., прилож. № 37.
- ¹¹⁰⁵ - Рукоп. требн. Импер. Публ. собр. Сарафова № 1181, л. 186.
- ¹¹⁰⁶ - Рукоп. служебн. Соф. библ. № 876, л. 103 об.; проф. Алмазов, Врач. молитвы, прилож. № 30.
- ¹¹⁰⁷ - У проф. Алмазова, Врач. мол., прил. № 31.
- ¹¹⁰⁸ - Трбн. рук. Соф. библиот. № 845, л. 218 об.: проф. Алмазова, Врачев. мол., прил. № 32.
- ¹¹⁰⁹ - Трбн. рукоп. Соф. библ. № 1070, л. 75, № 1072, л. 4 (издана у проф. Порфирьева).
- ¹¹¹⁰ - См. проф. Алмазова, «Чин над бесноватым», стр. 63–64.
- ¹¹¹¹ - Требн. рукоп. Соф. библ. № 869, л. 187 об.; Солов. библ. № 125, л. 114.
- ¹¹¹² - Рукоп. требн. Троице-Серг. Лав. № 284, л. 319 об.
- ¹¹¹³ - Ibid., л. 320.
- ¹¹¹⁴ - Требн. рукоп. Троице-Серг. Лавры № 232, л. 8–9.
- ¹¹¹⁵ - Geitler. Eucholog. Glagol., p. 15–17.
- ¹¹¹⁶ - Больш. Требн., гл. 48 (две молитвы).
- ¹¹¹⁷ - Там же, гл. 52.
- ¹¹¹⁸ - См. Εύχολόγια 473, 257, 499.