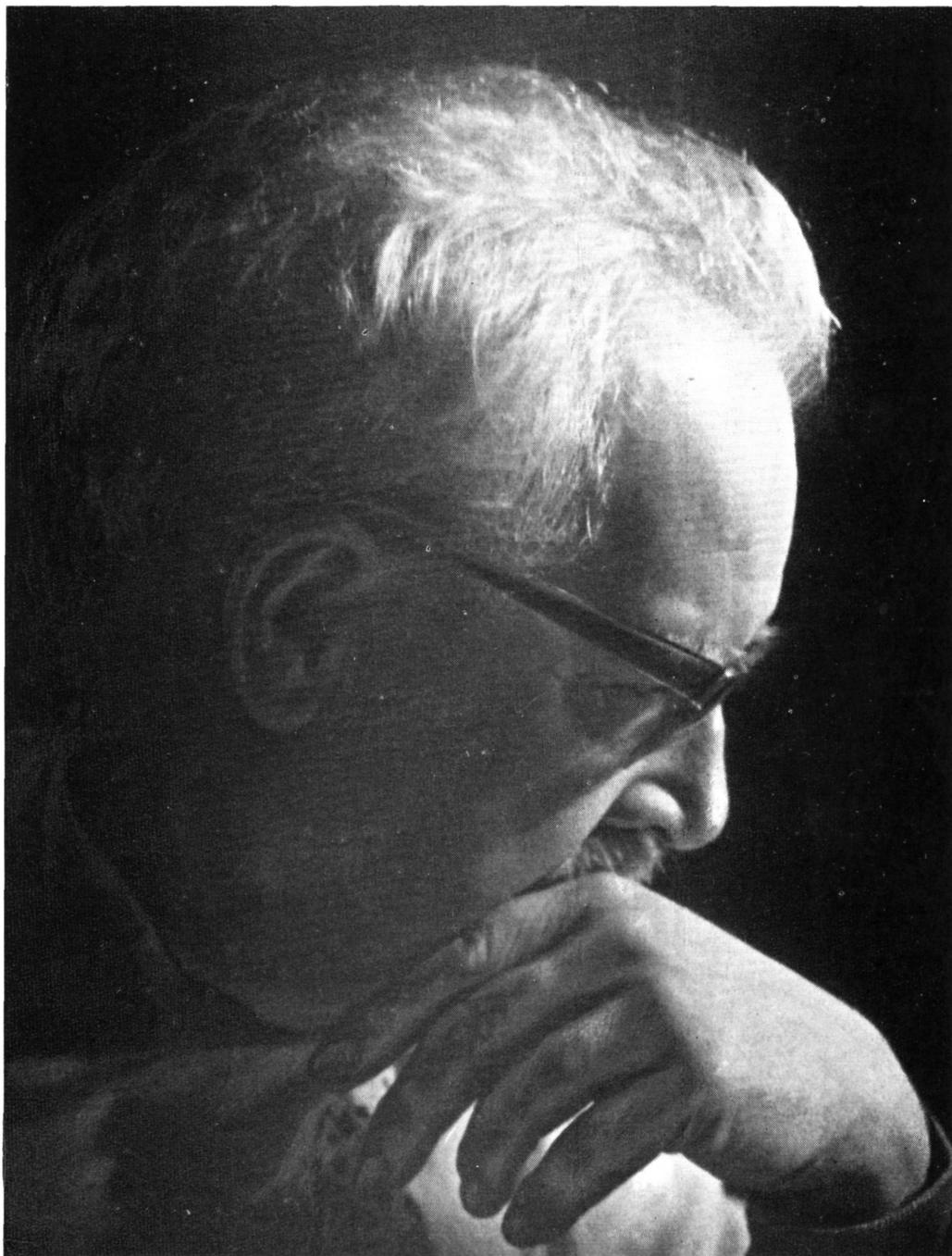


**БОГОСЛОВЕСКИЕ
ТРУДЫ**

13

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ



Николай Дмитриевич УСПЕНСКИЙ,
профессор Ленинградской духовной академии,
доктор церковной истории

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ТРИНАДЦАТЫЙ,
посвященный проф. Н. Д. Успенскому

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1975

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ“

Председатель редколлегии — Архиепископ Минский и Белорусский **Антоний**

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии,
председатель Издательского отдела Московского Патриархата

Архиепископ Дмитровский **Владимир**, ректор Московской духовной академии

Епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии

Архиепископ Тамбовский и Мичуринский **Михаил**

Епископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**

Протоиерей **Александр Ветелев**, профессор Московской духовной академии

Протоиерей **Михаил Сперанский**, профессор Ленинградской духовной академии

Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской духовной академии

Протоиерей **Георгий Тельпис**, преподаватель Ленинградской духовной академии

Николай Успенский, профессор Ленинградской духовной академии

Дмитрий Огицкий, профессор Московской духовной академии

Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии

Алексей Осипов, доцент Московской духовной академии

Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»

Алексей Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений

Павел Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

СОДЕРЖАНИЕ

Митрополит Никодим. Благословенный юбилей	5
П. Уржумцев. Профессор Николай Дмитриевич Успенский. (К 50-летию научной деятельности)	8
П. Дудинов. Список трудов профессора Н. Д. Успенского	20
Н. Иванов. Музыкаведческая деятельность профессора Н. Д. Успенского	26
Проф. Н. Д. Успенский. Анафора. (Опыт историко-литургического анализа.)	40
Проф. Н. Д. Успенский. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке	148
Архиепископ Михаил (Чуб). К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия. Священное Писание в творениях св. Мефодия	172
Протоиерей Петр Бубуруз. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского. (Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III—V веков)	181
Архимандрит Кирилл (Гундяев). К вопросу происхождения диаконата	201

ПУБЛИКАЦИИ

К. И. Логачёв. Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета	208
---	-----

The Moscow Patriarchate

«THEOLOGICAL STUDIES», volume XIII

CONTENTS

Metropolitan Nikodim. The blessed Jubilee	5
P. Urzhumtzev. Prof. Nikolai D. Uspensky. Fifty Years of his Scholarly Work	8
P. Dudinov. A List of Works by Prof. N. D. Uspensky	20
N. Ivanov. Prof. N. D. Uspensky's Research in Music	26
Prof. N. D. Uspensky. The Anaphora. An Essay in Historico- Liturgic Analysis	40
Prof. N. D. Uspensky. The Conflict of Two Theologies in the 17th Century Correction of Russian Service Books	148
Archbishop Michael Chub. A Contribution on the Sources of Holy Bishop and Martyr Methodius' Theology. The Scripture in St. Methodius' Works	172
Archpriest Peter Buburuz. 'The Apostolic Tradition' of St. Hippoly- tos of Rome. The Origins of the Document and its Relationship to the 3d—5th Century Liturgic and Canonic Manuscripts.	181
Archimandrite Cyril Gundyayev. A Contribution on the Origins of the Diaconate	201

PUBLICATIONS

K. I. Logachev. The Bible Commission Papers. Manuscript Materials towards a Scientific-based edition of the Salvonic translation of the Ancient Testament	208
--	-----

БЛАГОСЛОВЕННЫЙ ЮБИЛЕЙ

Один из наших отечественных богословов уподобляет человеческую жизнь непрерывно раскрывающемуся свитку, который, хотя и пишется человеком, но корректируется невидимой рукою Промысла Божия¹. Этим выражается всеобщая уверенность христиан в том, что все в нашей жизни совершается по Божию изволению (Мф. 10, 29—31). Мысль о Божественном Промысле невольно ассоциируется с некоторыми важными моментами в жизни и деятельности ныне чествуемого юбиляра — доктора церковной истории, профессора литургики Ленинградской духовной академии Николая Дмитриевича Успенского. В самом деле, нельзя не усмотреть провиденциального значения в событиях, происшедших в его жизни более полувека назад и определивших основное направление его богословских интересов. Осенью 1923 г. он приехал в Петроград с целью выбора темы для кандидатского сочинения. Тогда он, как он сам говорит в своих «Воспоминаниях»², еще не интересовался литургией и даже ничего не знал об известном литургисте А. А. Дмитриевском. Но тогда же произошло его знакомство и сближение с последним. Обаяние этой замечательной личности, интересные лекции, особый научный метод незаурядного ученого оказали большое влияние на молодого выпускника Петроградского Богословского института и имели решающее значение не только для выбора предмета первой научной работы, но и для последующих научно-богословских занятий Н. Д. Успенского.

В те далекие годы А. А. Дмитриевский называл своего нового ученика «мой Вениамин». С тех пор прошло полвека. Н. Д. Успенский сам стал уже патриархом в научных изысканиях, крупным специалистом в области литургики и имеет немало своих сыновей, которых он родил для богословской науки. В свои 75 лет он находится в расцвете творческих сил, полон энергии, продолжая успешно трудиться в Ленинградской духовной академии, где он ведет свой любимый предмет уже около 30 лет, с самого начала деятельности восстановленных духовных школ в Ленинграде. Своей многосторонней научной работой Николай Дмитриевич заслужил почетную известность не только в нашей стране, но и за рубежом.

Когда церковная общественность торжественно отмечает 75-летний юбилей Н. Д. Успенского, мне, как его ученику, хочется сказать несколько слов о том, какое впечатление производила и производит его педагогическая и научная деятельность. Впервые мне довелось встретиться с Николаем Дмитриевичем на экзаменационных сессиях, которые в пятидесятые годы проводились заочным сектором Ленинградской духовной академии. Кто учился заочно, тот знает, какие трудности приходится преодолевать студенту-заочнику. Дело не только в том, что заочник, занятый службой на приходе, не может регулярно изучать назначенный для сдачи предмет. У заочников нет такой возможности непосредственного общения с преподавателем на лекциях, какую имеют

¹ Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического. Т. 3, СПб., 1901, с. 225.

² См. «Богословские труды», сб. 4, с. 85.

студенты стационара. Поэтому заочники с большим интересом посещали консультации, на которых они могли восполнить свои знания, почерпнутые из текстов лекций и учебных пособий. Консультации проводились по-разному. На одних преподаватель делал обзор всего материала, предусмотренного учебным планом, на других рассматривались отдельные основные темы. И, конечно, каждая консультация сопровождалась массой вопросов, которые непременно возникали при самостоятельном изучении предмета. Когда студенты шли сдавать литургику Николаю Дмитриевичу, то, зная его требовательность, со страхом и трепетом переступали порог аудитории. Но его консультации посещали очень охотно, потому что всегда получали высококвалифицированный, всесторонне аргументированный ответ на всевозможные вопросы, касающиеся и богослужебной практики и истории богослужения. После его исчерпывающих объяснений многие стороны христианского богослужения представлялись в новом свете, привычные популярные толкования священнодействий и обрядов уступали место глубокому научному изъяснению отдельных частей богослужения и их гармоничной связи в целом чинопоследовании. Секрет этого кроется в историческом подходе к исследованию богослужения, необходимость чего доказывал еще в середине прошлого столетия приснопамятный архиепископ Черниговский Филарет³.

Н. Д. Успенский является последовательным продолжателем применения принципов и методов той исторической школы в области литургических исследований, ярким представителем которой был его знаменитый учитель, ученый-литургист с мировым именем А. А. Дмитриевский, «русский Гоар».

Несколько лет спустя после окончания академии я еще ближе познакомился с Николаем Дмитриевичем в связи с нашей совместной работой в Отделе внешних церковных сношений. Н. Д. Успенский неоднократно был участником экуменических встреч, выступал с докладами на собраниях с представителями других исповеданий, принимал участие в дискуссиях по разным вопросам, которые подвергались межконфессиональному обсуждению. Мы были вместе в числе сопровождавших покойного Святейшего Патриарха Алексия в его втором паломничестве по святым местам Востока в 1960 г. Н. Д. Успенский всегда добросовестно выполнял дававшиеся ему поручения, прилагая максимум усилий, чтобы работа была закончена своевременно. Опыт показал, что ему можно поручать разработку любой темы, имеющей отношение не только к литургики, но и к любому богословскому предмету. При этом, следует заметить, Николай Дмитриевич поражает всегда своей богатой эрудицией, широтой взглядов и неизменной верностью лучшим традициям православной богословской науки.

Мое служение в Ленинградской митрополии, порученное мне церковным священноначалием, естественно, поставило меня в прямые отношения к ленинградским духовным школам. Это дает возможность видеть Николая Дмитриевича в его повседневной будничной работе. Касаясь последней, необходимо прежде всего отметить, что, обладая большой научной библиотекой, которая постоянно пополняется, Николай Дмитриевич обязательно посещает государственные библиотеки, где работает над рукописным материалом, необходимым для его собственных научных исследований и для работ руководимых им студентов. Он дает интересные темы, которые требуют большого кропотливого труда и в то же время приносят успех усердно потрудившимся под его руководством. Среди писавших у Николая Дмитриевича научные работы есть и студенты-иностранцы, успешно защитившие свои диссертации и теперь

³ См. его «Исторический обзор рукописцев и песнопений Греческой Церкви». Чернигов, 1864, с. 5.

проходящие служение на пастырском и педагогическом поприще у себя дома.

Н. Д. Успенский является заведующим кафедрой церковно-практических дисциплин и в связи с этим направляет работу молодых преподавателей, передавая им свой богатый педагогический и научный опыт. Выступления Николая Дмитриевича на заседаниях Совета академии и семинарии вносят конструктивный вклад в общую деятельность академической корпорации. Его основательные рецензии на научные работы, непосредственное участие в магистерских диспутах и в обсуждениях кандидатских сочинений свидетельствуют о его широком кругозоре и большом диапазоне его научных интересов.

Говоря о юбиляре как о литургисте и богослове, нельзя не упомянуть хотя бы вкратце о его работе в области музыки и церковного пения. По проекту Н. Д. Успенского при Ленинградской духовной академии и семинарии организован регентский класс, который находится под руководством Николая Дмитриевича и выпускает аттестованных регентов. Широкое признание получили труды Н. Д. Успенского о древнерусском певческом искусстве, изданные в Москве и Ленинграде.

В настоящее время Н. Д. Успенский не только ведет педагогическую и научно-богословскую работу в высшей духовной школе, но и принимает также активное участие в усилиях по сближению христиан разных вероисповеданий, будучи деятельным членом Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений; кроме того, в период ее деятельности он был членом Синодальной Комиссии по разработке тем Каталога, утвержденного I Всеправославным Родосским Совещанием для Всеправославного Собора.

От всей души поздравляя Николая Дмитриевича с благословенным «бриллиантовым» юбилеем, искренне желаю ему здоровья и продолжения плодотворных трудов, которые да начертает он еще в изобилии на свитке своей жизни при помощи десницы Всевышнего.

НИКОДИМ,
митрополит Ленинградский и Новгородский

Профессор Николай Дмитриевич УСПЕНСКИЙ

К 50-летию научной деятельности

В 1975 году исполняется 75 лет со дня рождения и 50 лет научной деятельности видного литургиста современности, историка Церкви, музыковеда-медиевиста, ученого с мировой известностью, доктора Церковной истории и кандидата искусствоведения профессора Ленинградской духовной академии Николая Дмитриевича Успенского.

Мы постараемся здесь в связи с этим юбилеем, насколько это возможно в статье, показать пути становления Николая Дмитриевича Успенского как ученого, рассказать о его научном кредо, принципах и направлении его научной работы и преподавательской деятельности в духовной школе.

Николай Дмитриевич Успенский родился 3 января (ст. ст.) 1900 года в семье священника погоста Поля Новгородской губернии. Здесь впечатления детства уже определяют его будущие интересы. Так, именно здесь, в сельском храме, где истово, благоговейно и проникновенно служил его отец, у него зарождается любовь к службам церковным. Здесь же начинает проявляться у него и наследственная любовь к церковной музыке и пению. Его родители и дедушка, певец новгородского Софийского собора, были музыкально одаренными людьми. Отец его организовал из крестьян церковный хор и столь умело направлял его рост, что этот хор исполнял произведения Д. Бортнянского, протоиерея П. Турчанинова, А. Архангельского.

В 1909 году Николай Успенский поступает в духовное училище в г. Старая Русса, по окончании которого учится в Новгородской духовной семинарии. Во время обучения в духовном училище он был ведущим в партии дисканта в училищном церковном хоре.

Годы гражданской войны Николай Дмитриевич провел в рядах Красной Армии, а по демобилизации продолжал богословское образование в Петроградском Богословском институте. По окончании института он пишет кандидатское сочинение «Происхождение чины агриппии, или всенощного бдения, и его составные части». По получении степени кандидата богословия Николай Дмитриевич, по ходатайству его руководителя профессора Алексея Афанасьевича Дмитриевского, был оставлен при кафедре литургики для научной специализации. Так началась его самостоятельная научная работа, первое время проходившая под опытным руководством А. А. Дмитриевского († 1929). Одновременно Николай Дмитриевич продолжал и музыкальное самообразование. В это время он знакомится с регентами петроградских храмов, их хорами и репертуаром этих хоров и сам управляет церковным хором в с. Окуловка, где настоятелем тогда служил его отец. В работе с хором Николай Дмитриевич старался достигнуть стройного, красивого звучания, которое он слышал в пении петроградских хоров, привозил из Петрограда повники церковного репертуара — произведения А. Кастальского, П. Чеснокова, А. Гречанинова и других духовных композиторов и на этом репертуаре создавал культуру хора. Работа давала ему средства для существования. Но по причине занятости по работе его научная специализация вместо одного года, как то было в дореволюционных духовных академиях, растянулась на три года. Однако эти три года, прошед-

шие в тесном общении с его учителем на поприще науки, не прошли для него бесследно, они научили его работать настойчиво и серьезно.

После закрытия Высших Богословских курсов (так с 1925 года именовался б. Петроградский Богословский институт) в 1928 году Николай Дмитриевич поступает учиться в Ленинградскую академическую капеллу. Во время обучения в капелле он управлял церковными хорами Троицкого, Измайловского и Владимирского соборов в Ленинграде. В 1932 году он поступает в Ленинградскую государственную консерваторию и в 1937 году оканчивает историко-теоретический факультет консерватории. Со времени учебы в консерватории и особенно по ее окончании начинается музыковедческая педагогическая деятельность Николая Дмитриевича в учебных заведениях Ленинграда, до консерватории включительно. Но за все это время он не оставлял и своего увлечения литургикой, продолжая углубленно изучать источники своей любимой науки.

В 1946 году в консерватории Николай Дмитриевич защитил диссертацию «Лады русского Севера» и получил ученую степень кандидата искусствоведения.

Великая Отечественная война 1941—1945 гг. застала Николая Дмитриевича в Ленинграде. Он пережил блокаду Ленинграда. В 1941 году, во время одной из вражеских бомбардировок города, он был сильно контужен.

С 1942 по 1946 г. он управлял церковным хором в Николо-Богоявленском кафедральном соборе.

В 1946 году возрождены были Ленинградские духовные школы, и Николай Дмитриевич Успенский определением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия был утвержден доцентом Ленинградской духовной академии по кафедре литургики с возложением на него и обязанностей преподавателя того же предмета и Устава в Ленинградской духовной семинарии. 12 июня 1947 года Аттестационная комиссия Учебного комитета при Священном Синоде удостоила Николая Дмитриевича, как имеющего две ученых степени, звания профессора. 22 июня 1949 года Ученый совет Ленинградской духовной академии на основании публичной защиты представленной Николаем Дмитриевичем диссертации «Чин всенощного бдения в греческой и Русской Церкви» удостоил его ученой степени магистра богословия. 10 апреля 1957 года Ученый совет Московской духовной академии за труд «История богослужебного пения Русской Церкви (до середины XVII в.)» присвоил ему высшую ученую степень доктора Церковной истории.

В эти же годы Николай Дмитриевич начинает активно участвовать в издательской деятельности Московского Патриархата: с 1945 года он сотрудничает в редакции «Журнала Московской Патриархии» как автор многих статей и научный редактор различных церковно-богослужебных изданий, с 1959 года — в богословском сборнике «Богословские труды», членом редакционной коллегии которого он состоит. Так, уже в 1-м выпуске «Богословских трудов» (М., 1960) была опубликована его статья «Православная вечерня», отобразившая итоги его многолетней научной работы в области изучения истории православного вечернего богослужения. В выпусках опубликованы также его доклады на богословских собеседованиях «Арнольдсхайн».

Всегда до предела загруженный научно-преподавательской работой в духовной школе, живо участвующий в ее жизни, Николай Дмитриевич выполняет, кроме того, по поручению Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата научную разработку различных богословских, и в частности литургических, материалов для экуменических диалогов и контактов, в которых сам также участвует, выступая на них с докладами на темы дискуссий.

В духовной школе Николай Дмитриевич нашел полное применение

своим знаниям во всех тех областях, которые его интересовали в течение всей его жизни. В настоящее время он заведует там кафедрой литургики и возглавляет руководство регентским классом.

Самое большое влияние на становление Николая Дмитриевича как ученого оказал, несомненно, А. А. Дмитриевский, заслуженно стяжавший имя «русского Гоара» за свой колоссальный труд по собиранию литургических источников и разработке научных проблем литургики. Он привил Николаю Дмитриевичу подлинный научный интерес к литургическим изысканиям, умение мыслить самостоятельно. Ему Николай Дмитриевич обязан, прежде всего, огромной любовью к исторической литургии, которую Дмитриевский обоснованно считал существенно важной в богословском образовании, а не «прикладной» наукой, как многие думали в его время и некоторые думают сейчас. В воспоминаниях о своем незабвенном учителе («Богословские труды», сб. 4) Николай Дмитриевич пишет, как методично, изо дня в день Алексей Афанасьевич заботился о научном росте своего «Вениамина» (так любовно называл он Николая Дмитриевича), готовя из него ученого, преемника своего любимого дела. Неутомимая работа над источниками под руководством проф. А. А. Дмитриевского помогла Николаю Дмитриевичу не только овладеть знанием классических языков литургических источников — греческого и латинского, но и в совершенстве изучить сами источники, а это дало ему возможность дальнейшей самостоятельной, творческой и активной работы в науке.

Пятьдесят лет научной деятельности — славный юбилей для ученого. Эти полвека заполнены у Николая Дмитриевича Успенского неустанным трудом, непрерывной работой над расширением фонда научных сведений в области литургики, научными поисками и оригинальными решениями проблем исторической литургики. Николай Дмитриевич — мыслитель-новатор, не боящийся нового, смелого слова в науке. Он унаследовал лучшие традиции русской литургической школы, отцом которой был А. А. Дмитриевский. Николай Дмитриевич с честью хранит и активно приумножает эти традиции, заботливо передавая их и новому поколению богословов. Значителен его личный вклад как ученого в развитие современной русской литургической мысли.

Многое сделано, например, Николаем Дмитриевичем для научной популяризации и развития исторического, точнее, историко-археологического, метода в русской литургической науке, основоположниками которого были проф. И. Д. Мансветов и проф. Н. Ф. Красносельцев. Этот метод, плодотворный при изучении вопросов истории становления и развития христианского богослужения, лежит в основе всех научных работ Николая Дмитриевича и естественно сочетается у него с лучшими святоотеческими образцами символического понимания богослужения.

Таким было уже кандидатское сочинение Николая Дмитриевича «Происхождение чина агриппии, или всенощного бдения, и его составные части». На основе всесторонней разработки источников он выявляет историческое зерно главных составных частей всенощного бдения — вечерни, литии и утрени. В центре вечерни — так называемое светильничное благодарение эпохи раннего христианства, сопровождавшееся обрядом внесения светильника в молитвенное собрание. Теперь оно приняло новый вид и известно как вход на вечерне с изнесением светильника из алтаря и пением древнего гимна «Свете тихий». Вокруг этого обряда создалось все чинопоследование вечерни. Поэтому в Типиконе вечерня иногда называется «светильничным» (τὸ λαμπηχόν) (т. е. «светильничным благодарением»), отсюда и тайные молитвы священника на вечерне доньше называются «светильничными».

В основе утрени лежит воспоминание священных новозаветных событий. Это, прежде всего, Рождество Иисуса Христа, которое в «ночную стражу» (Лк. 2, 8) возвестили ангелы пением гимна «Слава в вышних

Богу, и на земли мир, в человецех благоволение». Второе священное событие — Воскресение Христово, совершившееся на рассвете после субботы (Мф. 28, 1). Поэтому христиане уже в начале II века, как сообщал Плиний Младший императору Траяну, собирались вместе до восхода солнца и «пели гимны Христу, прославляя Его как Бога». Из молитвенного воспоминания этих священных событий происходило постепенное образование утрени.

К VI веку происходит соединение вечерни и утрени, в ту пору еще несложных по составу молитв и песнопений, в одну службу, которая начиналась с вечера и продолжалась без перерыва до рассвета. Ее греческое название — ἡ ἀγρυπνία, т. е. «неусыпающее», а по-русски — «всеночное бдение». Возникло такое непрерывное богослужение в Иерусалиме в силу постоянного притока в храм Воскресения Христова паломников, которые там бодрствовали и молились с вечера и до утра. Так называемые монахи-спудеи, т. е. ревнители, чередуясь, проводили в течение всей ночи богослужение. Эту практику всенощной службы от иерусалимских монахов-спудеев заимствовал для своей лавры преподобный Савва Освященный (VI в.). Пещеры его лавры, в которых жили монахи, были расположены в скалах. С наступлением сумерек хождение в пещеры или из пещер было опасным для жизни. Поэтому преподобный Савва ввел такой порядок, чтобы все монахи приходили в храм до захода солнца, и служба с этого времени совершалась до рассвета. При нем в лавре было две церкви. Когда число монахов увеличилось, службу стали совершать в одной из этих церквей, в другой же, за отсутствием среди братии священника, монахи молились по-келейному. Священник, совершив вечерню в одной из церквей, шел в другую и произносил там ектению. Возвратясь, он заходил в монастырскую пекарню, которая была под церковью, и здесь благословлял хлебы. Затем поставленные на то монахи разносили всем по «укруху» хлеба. Полагалось чтение Деяний апостолов, и в это время все молча подкреплялись хлебом. Затем начиналась утренняя, которая заканчивалась на рассвете, когда было не опасно идти по скалам в свои келлии-пещеры. Так возникли лития и благословение хлебов. Типикон указывает совершать исхождение с литией не только в праздники, но и на воскресном бдении и в этом случае петь стихире храма. Какого же храма? В лавре преподобного Саввы церковь, куда священник шел служить литию, была посвящена святому Иоанну Предтече. Древнейшие Уставы указывают поэтому петь стихире Иоанну Предтече (но не храма, где совершалась вечерня).

Таковы выводы кандидатского сочинения Николая Дмитриевича Успенского.

Дальнейшей ступенью развития указанных выводов явилась магистерская диссертация Николая Дмитриевича «Чин всенощного бдения в греческой и Русской Церкви». Здесь также путем глубокого тщательного изучения литургических памятников автор прослеживает историю становления современного, сегодняшнего чина вечерне-утреннего богослужения греческой и Русской Церкви, выявляя причины появления теперешних форм данного чина в обеих Церквях и анализируя отличительные особенности этих форм.

Как известно, в Церквях православного Востока в течение последних столетий после падения Византии (1453) происходила постепенная трансформация суточного круга богослужения в сторону его упрощения в целях облегчения совершения служб в приходских церквях. Начало исчезать из обихода этих церквей всенощное бдение, как таковое, и главные составные его части — вечерня и утренняя — теперь стали совершаться отдельно, в свое время: вечерня — с вечера накануне, утренняя — утром в самый день празднуемого события или памяти святого, не исключая даже двенадцатых праздников, наподобие того, как это было, например, в той же греческой Церкви и первоначально на Руси по Сту-

дейскому Уставу (или Уставу патриарха Константинопольского Алексия). При этом перед вечерней неопустительно совершается служба девятого часа. Служба утрени, по сравнению с вечерней, больше сохранила древних особенностей. Так, чтение Евангелия на воскресной утрени, например, совершается ближе к концу утрени, обычно по 8-й песни канона, и полиелей не находит особого распространения в практике. Зато канон утрени исполняется полностью, и при этом весьма торжественно, — обычно весь канон поется, а не читается, т. е. не одни ирмосы поются только, а и тропари каждой песни так же поются, как у нас на Пасху. Таким образом, пение канона с чтением Евангелия и исполнением великого славословия составляет ныне главную торжественную часть греческой утрени. Во время утрени совершается проскомидия, конечные ектении утрени обычно читаются тайно переем в алтаре, часы 1-й, 3-й, 6-й, за исключением периода Великого поста и навечерий Рождества Христова и Богоявления, обычно также опускаются, так что по исполнении славословия сразу начинается литургия. Такой порядок соблюдается большей частью в приходских церквях Востока. В письменном виде он был закреплён во второй половине XIX в. в новом, современном Уставе Великой церкви (Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας). Этот Устав, кроме греческих Церквей, применяется также в Церкви Болгарской. Однако в практике отдельных Церквей по местам наблюдаются те или иные отклонения, более или менее значительные, от этого Устава. Так, чиноположения Иерусалимской Церкви, например, ближе к нашему русскому (Иерусалимскому и Святой Горы) Типикону и нашей богослужебной практике, чем к современному греческому Уставу. В монастырях Востока также более употребительны древние Уставы, а не современный греческий. Кстати, последний не является чисто приходским, ибо в нем содержатся также и некоторые обряды, совершаемые только за патриаршими служениями.

Русская Церковь, равно как и дочерние ее Церкви — Польская, Чехословацкая и Автокефальная Американская, сохраняет чиноположения Иерусалимского и Святой Горы Типикона. Сохранился в ней и чин всенощного бдения, как таковой, со всеми его основными структурными элементами, которые не подверглись исключению. В практике наблюдается только пение или чтение меньшего количества стихир, кафизм, тропарей канона утрени, псалмов на часах. Но схема бдения остается неизменной. Современная практика усвоила термин «всенощной» (!) очень распространившемуся в наше время механическому соединению в седмичные дни вседневной (не великой!) вечерни, вседневной утрени и первого часа в одну службу подряд, с одним общим отпуском в конце, после первого часа, каковая служба совершается с вечера накануне. Сам принцип всенощного бдения, в котором сочетаются в одно естественное целое, отнюдь не механически, песнопения и молитвословия вечерние и утренние, составляя особое целонощное последование, отличное от служб вечерни и утрени, рассматриваемых отдельно, настолько, действительно, у нас привычен, что оказался перенесенным, хотя и механически, на все вечерне-утренние службы, вплоть до вседневных. С другой стороны, «всенощные» Русской Церкви, даже под двенадцатые праздники, в настоящее время своей небольшой продолжительностью уже не оправдывают своего названия всенощных бдений. В этом отношении наиболее сохранил древние установления Святой Афон, в монастырях которого совершаются во всей их изумительной и незабываемой древней красоте, действительно, подлинные целонощные последования бдений, начинаясь «по еже мало зайти солнцу», оканчиваясь при рассвете дня и составляя таким образом поистине службу «труда бденного».

Николая Дмитриевича Успенского, так же, как и его учителя проф. А. А. Дмитриевского, отличает большая разносторонность научных ин-

тересов. Кроме указанных научных диссертаций, им опубликовано много статей, этюдов, аннотаций в русской и зарубежной церковной и светской печати на различные литургические, церковно-исторические и искусствоведческие и другие темы.

Николай Дмитриевич осуществляет разработку научных проблем в самых различных областях исторической литургики. Так, в области христианской эртологии (учение о праздниках) он много работал над изучением вопроса происхождения праздника Рождества Христова. На эту тему им был прочитан в Ленинградской духовной академии специальный доклад — «История и значение праздника Рождества Христова в древней Церкви», опубликованный затем в «Журнале Московской Патриархии» (1956, № 12). О научной ценности этого доклада говорит публикация его в органе Берлинской Академии наук «*Bibliotheca classica orientalis*» (Heft 6, 1962).

Другим эртологическим докладом Николая Дмитриевича в Ленинградской духовной академии был доклад «Чин воздвижения Креста (историко-литургический очерк)», также опубликованный затем в «Журнале Московской Патриархии» (1954, № 9). В настоящее время чин воздвижения Креста 14 сентября совершается в Русской Церкви в соборных храмах, но литургические памятники говорят, что он может быть совершаем во всяком храме. Николай Дмитриевич в своем докладе приводит свидетельства об образе его совершения в древнее время.

Интересна еще одна эртологическая работа Николая Дмитриевича, опубликованная в «Журнале Московской Патриархии», вскоре после его возрождения в 1943 году (1945, № 3), — «Святая Четыредесятница (историко-литургический очерк)». В древней Церкви продолжительность предпасхального, называемого ныне Великим, поста была различной. В самое древнее время был один только день воспоминания страданий, распятия и погребения Господа, называвшийся *Πάσχα πάροδου* («Пасха крестная», «Пасха страданий»), в отличие от *Πάσχα ἀναστάσεως* («Пасха воскресения»), в которую совершалось воспоминание Воскресения. Затем из одного дня «Пасхи крестной» образовалась Страстная седмица. Еще позже к Страстной седмице был присоединен предварявший ее пост Четыредесятницы, в воспоминание пребывания Господа в пустыне перед выходом Его на общественное служение спасению мира. Самыми поздними по происхождению явились седмицы приготовительные к Четыредесятнице, от Недели о мытаре и фарисее до Недели сыропустной. И вместе с изменением сроков и продолжительности предпасхального поста изменялся, расширяясь и усложняясь, и устав постовых служб. Одновременно с этим устанавливались особые праздничные службы: в субботу 1-й седмицы поста в память великомученика Феодора Тирона, Неделя Крестопоклонная, «Стояние Марии Египетской», суббота Акафиста. В статье Николай Дмитриевич рассказывает историю образования этих служб.

Всегда живо занимала Николая Дмитриевича и область христианской гимнографии. По этой тематике им была прочитана интересная актовая речь на торжественном заседании в Ленинградской духовной академии 9 октября 1966 года, посвященном 20-летию ее возрождения, — «Св. Роман Сладкопевец и его кондаки». Речь была напечатана в «Журнале Московской Патриархии» (1966, № 11; 1967, № 1) и в «Богословских трудах» (сб. 4—«Кондаки св. Романа Сладкопевца»). Кондаками в древней Церкви назывались большие церковно-богослужебные поэтические произведения, состоявшие из длинного ряда строф с общим припевом, или рефреном. Строфы раскрывают ту или иную догматическую или моральную тему. Внешне они объединены акростихом. Эти поэмы писались на свитках, которые для удобства пользования ими наматывались на деревянные палки. Отсюда произошло их название

(от греч. *χορτάκιον* — свиток, палка). Ныне от таких древних кондаков остались одна-две строфы; первая имеет надписание: кондак, вторая — икос. Чрезвычайно стройные в архитектурном отношении (подчиненность одной общей идее) и сложные по музыкальному оформлению, кондаки были вытеснены впоследствии пришедшими им на смену канонами, а еще позднее — акафистами, более простыми в указанных отношениях. Знаменитейшим творцом кондаков был св. Роман Сладкопевец (VI в., память 1 октября). Из сохранившихся его кондаков Николай Дмитриевич перевел на русский язык и проанализировал содержание кондака «О десяти девах», каковой перевод был прочитан им в указанной актовой речи.

В важной области текстологии богослужбных песнопений Николаю Дмитриевичу, помимо множества рассеянных в различных его работах указаний, принадлежит специальный текстологический этюд «Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике» («Богословские труды», сб. 2). На основании филологического анализа греческого богослужбного текста автор устанавливает ошибочность существующего церковнославянского перевода и предлагает уточненный перевод тропаря апостолу, евангелисту, врачу благодатному, первому историку христианской Церкви св. Луке (память 18 октября).

Николаю Дмитриевичу принадлежит также несколько статей и экскурсов в области разъяснения действующего Устава Церковного. И здесь знание исторической литургии, истории богослужения и литургических источников помогает ему прийти к правильному пониманию указаний Устава и давать правильные рекомендации. Указания Устава подчас неясны и сбивчивы. Это объясняется историей формирования Устава на протяжении нескольких веков вплоть до XVII в. из разных Уставов и разных списков их. А порой в нем встречаются и «умолчания», ставящие в затруднительное положение при пользовании Уставом. Много из того, что было известно без слов и составителям, и читателям списков Устава, не записывалось. Теперь же это составляет целую научную проблему.

На уставно-разъяснительные темы Николаем Дмитриевичем написаны статьи и этюды о богослужбных отпустах, о пении тропарей и кондаков на литургии по малом входе, о служении двух литургий в навечерия Рождества Христова и Богоявления, о недопустимости пения пасхальных ирмосов «Воскресения день» в Крестопоклонное воскресенье, что иногда делают из-за непонимания указаний Устава, наконец о чтении литургийных евангельских зачал. Последний вопрос возбуждает много затруднений в современной богослужбной практике в связи с указаниями Устава о преступлениях и отступках в чтении евангельских литургийных зачал (Типикон, 7 января, 6-е «зри», и Богослужбное Евангелие — «Сказание... евангелистом... откуда начинают и до где стоят»). Наибольшие трудности вызывает так называемая воздвиженская преступка и отступка чтений. В Православной Церкви в существующее с весьма давнего времени современное распределение чтений Евангелия в различные периоды года положены известные богословские принципы. В своей небольшой, но тщательно составленной заметке по этому вопросу (см. Православный церковный календарь на 1971 год, изд. Московско-Патриархии) Николай Дмитриевич разъясняет эти богословские принципы и отмечает, что порядок чтений, указываемый Уставом, в частности, в отношении воздвиженских преступки и отступки, неизменно соблюдается с древнего времени во многих Православных Церквях и соблюдался всегда в Русской Церкви до последнего времени. Практика греческой Церкви немного отличается от практики Русской Церкви лишь в иной расстановке Лукиных зачал в период до Богоявления и в несколько другом распределении зачал во время крещенской отступки; время же начала чтения Евангелия от Луки — в понедельник после Не-

дели по Воздвижению — то же, что и в действующем русском Уставе, с соблюдением воздвиженских преступок и отступок.

Не мало указаний по части разъяснения Устава сделано Николаем Дмитриевичем в течение ряда лет при издании «Богослужебных указаний» (1949—1958), подготовлявшихся в 1955—1958 годах Богослужбно-календарной комиссией при Священном Синоде, председателем которой состоял видный агиолог и литургист епископ Афанасий (Сахаров) и в работе которой Николай Дмитриевич деятельно участвовал. Ему принадлежат там, например, указания на особенности древнерусской богослужбной практики, в частности новгородской, в тех или иных праздничных службах. Он также и редактировал «Богослужебные указания». В настоящее время Николай Дмитриевич осуществляет просмотр Уставных заметок Православного церковного календаря, издаваемого Московской Патриархией. Агиологическая часть календаря (Месяцеслов) также была в свое время просмотрена упомянутой Богослужбно-календарной комиссией при Священном Синоде при участии Николая Дмитриевича.

Николай Дмитриевич зарекомендовал себя и знатоком церковной археологии, о чем говорит его интересная, богатая сведениями, высококвалифицированная работа «Святые места в Иерусалиме на сегодня», написанная им в результате поездки в Святую землю в составе паломнической делегации Русской Православной Церкви в 1960 году и опубликованная в «Журнале Московской Патриархии» (1961, №№ 5, 6, 7).

В «Журнале Московской Патриархии» Николаем Дмитриевичем опубликован также ряд статей и по экуменической тематике, особенно в части, соприкасающейся с литургией: о православной литургии западного обряда, о религиозной жизни в Англии, о богослужении Англиканской Церкви, об англиканской литургии, о богословских беседах «Арнольдсхайн», участником которых Николай Дмитриевич был, и другие.

Были помещены в журнале и чисто догматические работы Николая Дмитриевича, как, например, «Соборность Церкви» (1959, № 7) и «Спасение верой» (доклад на «Арнольдсхайне I») (1960, № 9).

Николай Дмитриевич всякую «свободную» минуту спешит посвятить ученым изысканиям в области любимой литургии и особенно постоянно и настойчиво возвращается к теме Евхаристии, которая составляет его основной научный интерес в настоящее время. Его глубоко интересуют вопросы становления и развития анафоры, т. е. важнейшей евхаристической молитвы, как и всего в целом чина литургии. Частично плоды его размышлений над этими вопросами опубликованы в некоторых его статьях, в частности, посвященных анализу инославных литургий, многое высказано им во время лекций студентам, основная же часть этого многолетнего исследовательского труда только впервые публикуется в настоящем сборнике.

Современные чины литургий произошли не сразу. Установленное Господом Иисусом Христом на Тайной вечери таинство святой Евхаристии в течение веков бытия христианской Церкви претерпело большую обрядовую и текстологическую трансформацию, о чем говорят сохранившиеся древние литургические памятники, начиная с «Дидахи» (I—II в.) и евхаристической молитвы «Завешания Господа нашего Иисуса Христа» (*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*). Существование таинства и церковной веры в него при этом, безусловно, оставалось неизменным. Внешние изменения и обряда и текста были результатом местных особенностей и задач церковной жизни, например, борьбы с еретическими учениями. Эти внешние особенности свидетельствовали прежде всего о первоначальной свободе древнего христианского богослужения, состоявшей в том, что предстоятельствовавший за богослужением, часто апостол или епископ, верховный литург общины, импровизировал молитвы

благодарений, с сохранением, конечно, существа их, т. е. их священного назначения. От этого появились в местных Церквах присущие им варианты, определившие затем литургическое чинопоследование той или иной Церкви. Только с III в. тексты молитвословий стали закрепляться в письменном виде.

С внешней стороны, со стороны обряда, литургия испытала, прежде всего, несомненное влияние обряда пасхальной ветхозаветной вечери (Исх. 12, 1—11) с ее благодарениями и благословениями над хлебом и чашей вина от плода лозного. Благодарения эти явились прообразом существенной неотъемлемой части литургии — евхаристического канона, от которого и сама литургия получила именование Евхаристии (греч. *εὐχαριστία* — благодарение). Древние евхаризмы — благодарения и благословения, составляющие содержание современной анафоры, отчасти сохранились также в молитве богоявленского водоосвящения, которое некогда совершалось в непосредственной связи с Евхаристией.

Господь Иисус Христос, Сам совершив на Тайной вечери благодарения и благословения ветхозаветной пасхальной вечери, вложил в нее новое содержание, придал ей новый характер — характер таинства Церкви. Агнец Божий, Он преложил прообразовательный агнец (хлеб) и вино в Тело и Кровь Свои. В дальнейшем это изначальное зерно Евхаристии обрастало формой, непрерывно менявшейся. Результатом всего этого является в настоящее время наличие нескольких литургий, усвоенных разным авторам. Становление текста и обряда литургии в основном завершилось на Востоке уже в XIV в. Рецензия литургии, вошедшая в текст современных Служебников, усвоится патриарху Константинопольскому Филофею (*Ordo Филофея*). Почти одновременно с этим осуществлялась рецензия текста на Балканах и Афоне, где проходила деятельность другого литургиста того времени, патриарха Тырновского (Болгарского) Евфимия. Из древних анафор общераспространенными в Православной Церкви являются анафоры святых Василия Великого и Иоанна Златоуста. Таким образом, в литургии от Христа и апостолов идет только самое существо таинства — приношение, общее содержание благодарений, благословение, преломление и причащение. Сопровождающие же это таинство обряд и текст (кроме слов установления таинства) — дело самой Церкви, облагодатствованного творчества человеческого. Так что литургия представляет богочеловеческое таинство Церкви.

Из печатных, и особенно устных, выступлений Николая Дмитриевича можно было узнать, как, по свидетельствам литургических памятников, шло становление частей литургии — проскомидии, чина изобразительных, литургии оглашенных и литургии верных, представить также историю малого и великого входа на литургии. Оказывается, например, что в древнейшее время литургия начиналась с момента, который соответствует теперешнему малому входу. Еще церковный писатель II в. св. Иустин Философ писал в своей апологии христианской веры о евхаристических собраниях, что они начинаются с преподавания предстоятелям мира собравшейся общине и чтения Писаний. Древние византийские литургические памятники рассказывают, что в храме Святой Софии, например, служение литургии начиналось с вхождения в храм василевса и патриарха, встречи их (ныне — малый вход), каждения ими алтаря и предстоящих при пении «Ис полла эти, дэспота!» и песнопений праздника (ныне — тропарь и кондак), преподавания мира патриархом и чтения Апостола.

Современный великий вход на литургии образовался из того, в молчании совершавшегося перенесения к престолу необходимых для совершения Евхаристии хлеба и вина, которое делали после чтения Писаний диаконы, предварительно отобрав лучшее (отсюда идея избрания в наше время особой просфоры для Агнца) из приношений верных. Приготов-

ление лучшего из числа приношений послужило основой современной проскомидии, которая со временем, из соображений удобства, дабы не удлинять время совершения службы, была перенесена к началу литургии. Отголоском древней практики перенесения приношений диаконами является современный устав великого входа на архиерейском богослужении: епископ сам не участвует в совершении входа, а только принимает переносимую святыню. Понятно также, почему теперь епископы изымают частицы из просфор до великого входа, во время пения Херувимской песни («архиерейская проскомидия»): это как раз остаток того, что в древности вся проскомидия совершалась во время теперешнего великого входа.

Лекции Николая Дмитриевича, которые он читает студентам академии, всегда интересны. Его громкий голос, темного протяжный и спокойный говор уверенного в себе, своих знаниях человека с добрым, благожелательным взглядом глаз привлекают сразу внимание, а содержательное, интересное изложение предмета окончательно покоряет слушателя. Студент всегда почерпает из его лекции что-то новое, неосвоенное, чего он ранее не знал. Это испытывают и все вообще, кто когда-либо обращался к Николаю Дмитриевичу за разъяснениями литургических вопросов. Необычайная осведомленность его в вопросах исторической литургики, прекрасное знакомство с источниками, содержание которых он рассказывает на память, часто цитируя в речи, поражают всякого слушателя.

Методика преподавания Николая Дмитриевича учитывает необходимость научного роста студента. Он — не сторонник строить академические лекции по принципу простого расширения только что пройденного семинарского курса. Он избирает один только какой-либо раздел науки и, читая его в течение учебного года, на основании всестороннего привлечения и тщательного анализа источников, прививает студенту навыки мыслить научно, учит его работать, суметь при необходимости самостоятельно разобраться в любом вопросе с помощью источников. Так, в течение академического 1953—1954 учебного года, на I курсе академии, мне и моим товарищам по курсу довелось прослушать в изложении Николая Дмитриевича историю основных служб суточного круга богослужения — вечерни, утрени и литургии. Эти его лекции явились как бы обобщением его диссертаций и научных изысканий на эти темы. С каким захватывающим интересом мы слушали его и как много нового открывали для себя! Попутно с основным предметом лекций Николай Дмитриевич затрагивал и многие другие вопросы исторической литургики и даже других богословских дисциплин. Его можно было спросить обо всем, и ответы его были всегда интересны и новы. Он был большим авторитетом для студентов.

Лекции Николая Дмитриевича по литургики были научной популяризацией идей и достижений литургики исторической, как науки. По лекциям его мы, так же, как и он, полюбили историческую литургику и историко-археологический метод изучения богослужения. На его лекциях мы наглядно убеждались, насколько неубедительными и противоречивыми бывают порой толкования различных частей служб или церковных предметов, даваемые сторонниками так называемого символического объяснения богослужения, которые современную статику богослужения готовы принять за нечто изначальное, от Христа и апостолов данное и которые даже пренебрегают динамикой, историей богослужения, как своего рода «ересью».

Лекции Николая Дмитриевича также давали понять, что литургика в кругу богословских дисциплин — не «прикладная, практическая» наука, а существенно важный для пастыря Церкви предмет богословского ведения. И, говоря как об истории, так и о смысле богослужения Церкви, Николай Дмитриевич всегда обращал серьезное внимание студентов

на необходимость ознакомления с источниками. И мы знакомились под его руководством с такими литургическими памятниками, как, например, «Дидахи», «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» (Testamentum), Египетские Церковные Постановления, Постановления Апостольские, каноны Ипполита, Peregrinatio ad loca sancta Сильвии, или Этерин (Itinerarium Aetherae), литургические писания и отдельные высказывания мужей апостольских и святых отцов Церкви — от Игнатия Богоносца и Иустина Философа до Симеона Солунского и Николая Кавасилы, сами церковные песнопения знаменитых авторов — песнотворцев церковных, сборники отдельных песнопений и целых служб — богослужебные книги, наконеч, собрания литургических рукописей — от Евхологиона Гоара до классического труда «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока» А. А. Дмитриевского.

Николаю Дмитриевичу брались писать кандидатские сочинения смельчаки, знавшие в известной мере классические языки литургических источников, прежде всего, греческий и латинский. Так, Г. Скобею пришлось много переводить с греческого, П. Бубурузу — с латинского, П. Уржумцеву — с греческого и частично с сирского (древние кондаки на Богоявление). Николай Дмитриевич весьма требователен к студентам при написании кандидатских сочинений. Одно из первых его требований — предельная лаконичность, писать так, чтобы, как говорится, словам было тесно, а мысли просторно. Даже в семинарии, давая тему сочинения, Николай Дмитриевич предупреждал, что он не будет читать, если написано будет более 2—3 страниц. Но вместе с такой требовательностью он был прекрасным руководителем и помощником студента при написании сочинения. Составленный студентом план сочинения он сам просматривал, внося в него свои коррективы, и указывал необходимые источники и литературу по вопросу темы. Он снабжал студента часто и своими книгами, из своей личной, хорошо подобранной по части литургики библиотеки. Затем по мере написания работы он просматривал написанную часть. При этом всегда проверял, как студент работает с источниками, пользуется ли ими и насколько умело и правильно. Он просматривал и переводы источников. Бывало и так, что он зачеркнет все написанное и обстоятельно разъяснит, как надо было написать. В результате всего получались работы, приносящие удовлетворение учителю и ученику. В них всегда было что-то новое в научном отношении, хотя бы это новое и было самым небольшим, пусть не открытием, а даже просто сказанным или понятым по-новому, в новом свете, в результате нового подхода к источникам.

Направленность научной мысли Николая Дмитриевича Успенского, его интерес ясно выступают из тематики кандидатских сочинений его учеников.

Ему писали:

в 1956 году Скобей Григорий — «История чина малого (августова) освящения воды в греческой и Русской Церкви»;

в 1957 году Уржумцев Павел — «Великая агнаσμα (происхождение обряда и значение его в свете содержания водосвятных молитв по еххологионам IX—X вв.)»;

в 1959 году Недаихлебов Леонид, диакон (ныне протонерей) — «Чин воцерковления в греческой и Русской Церкви»;

в 1962 году Кондратович Иван — «Богослужение последних дней Страстной седмицы в его историческом развитии»;

в 1963 году Будько Дмитрий — «Богослужение Великого четверга в его историческом развитии»;

в 1965 году Бубуруз Петр, священник (ныне протоиерей) — «'Αποστράτη παράδοσις» св. Ипполита Римского как литургический памятник»;

в 1966 году Тимофеев Геннадий (ныне епископ Вилениский и Литов-

ский Герман) — «Богослужение Святой Пасхи в его историческом развитии»;

в 1971 году эфиоп абба Хабте Селассие Тесфа — «Литургия Эфиопской Православной Восточной Церкви с ее анафорами».

Двое из учеников Николая Дмитриевича — протоиерей Петр Бубуруз и абба Хабте Селассие Тесфа продолжали углублять свои литургические работы и по получении степени кандидата богословия. Они написали и успешно защитили магистерские диссертации: первый — на тему «Святой Ипполит Римский и его «*Ἁποστολικὴ παράδοσις*» (1971), второй — на тему «Синаксарь Эфиопской Православной Церкви» (1972). Итак, Николай Дмитриевич вырастил для русской литургической науки восемь кандидатов богословия и двух магистров.

И в дальнейшем, уже после написания работы и начала самостоятельного служения своих учеников в Церкви, Николай Дмитриевич всегда живо интересуется их судьбой, их работой и жизнью, духовным и научным ростом. Его ученики и слушатели благодарны ему за это, и в своем церковном служении они, особенно те из них, кто приняли священный сан, стремятся осуществить то лучшее, что почерпнули из его лекций. Так, протоиерей Алексей Скобей и автор этих строк, слушавшие лекции Николая Дмитриевича по литургике в 1953—1954 учебном году, старались возродить древний обычай вечернего входа, во время которого, согласно идее вечерни как благодарения за свет, свещеносцы с светильниками не должны уходить в алтарь после входа духовенства и сразу гасить светильники, как это теперь всюду делается, а должны оставаться на солее до окончания гимна «Свете тихий» и преподавания мира священником, после чего, поклонившись мирствующему священнику и друг другу, они входят в алтарь. Внесенные в алтарь светильники поставляются по сторонам престола и гасятся уже по исполнении прокимна. Первый старался осуществить эту древнюю практику на приходах, где проходило его пастырское служение, второй — во время иподиакона в Никольском кафедральном соборе в Алма-Ате, у митрополита Николая (Могилевского), большого знатока и ценителя церковного пения и православного богослужения, которому его иподиакон много обязан любовью к службам церковным и к вопросам литургики. Древняя практика совершения вечернего входа соблюдается и по сей день в Иоанно-Богословском храме Ленинградской духовной академии, где продолжает свою научную работу Николай Дмитриевич. Он с особенной ревностью наставляет соблюдать в точности древнехристианскую традицию вечернего входа, видя в таких традициях Церковное Предание.

В этой небольшой статье, посвященной славному юбилею выдающегося русского литургиста профессора Николая Дмитриевича Успенского, мы стремились изобразить хотя бы вкратце путь его научной деятельности и его ученый облик, представить систему его научных идей и взглядов, показать направление его интересов и научных поисков. Разумеется, описание это далеко не полно, оно не исчерпывает всего ученого багажа Николая Дмитриевича. И даже самый полный конспект его научных работ и академических лекций не отобразил бы всего богатства его научной мысли, ибо она, эта мысль, непрерывно обогащается в результате все новых научных изысканий ученого. Литургическая наука и вообще богословие еще многого ждут от него. Пожелаем же Николаю Дмитриевичу многолетнего доброго здоровья и многих сил для успешного продолжения научной работы, для новых исследований и свершений на благо любимой им литургики и родной Ленинградской духовной академии. Многая ему лета!

П. УРЖУМЦЕВ,
кандидат богословия

СПИСОК ТРУДОВ

профессора Николая Дмитриевича УСПЕНСКОГО

1925 год

1. Происхождение чина агриппии, или всенощного бдения, и его составные части. Диссертация на степень кандидата богословия. Рукопись.

1945 год

2. Святая Четыредесятница. Историко-литургический очерк. «Журнал Московской Патриархии», 1945, № 3, и «One Church», 1945, № 3—4.

1946 год

3. Лады русского Севера. Диссертация на степень кандидата искусствоведения. Машинопись, 313 стр. (Ленинградская консерватория.) См. № 55.

1948 год

4. Чин всенощного бдения (ἡ ἑσπερινή) в Греческой и Русской Церкви. Диссертация на степень магистра богословия. Машинопись, LXXXII+902 стр. (Ленинградская духовная академия.)

5. Значение ладовой основы для хорового исполнения народной песни. Машинопись. (Ленинградская консерватория.)

1949 год

6. К истории обряда Святого огня, совершаемого в Великую Субботу в Иерусалиме. Актвая речь, произнесенная в Ленинградской духовной академии.

7. К вопросу изучения русской профессиональной полифонии по памятникам XVII—XVIII столетий. Машинопись. (Ленинградская консерватория.)

1950 год

8. Знаменный распев как продукт древнерусского профессионального искусства. Машинопись. (Ленинградская консерватория.)

1952 год

9. Православная христианская вечерня. «Голос Православия» (Берлин), 1952, №№ 11 и 12.

1954 год

10. К вопросу о «православной литургии западного обряда». [Критический разбор труда архимандрита Алексия (Ван дер Менсбрюгге) «La Liturgie orthodoxe de rite occidental. Essai de restauration». Paris, 1948.]. «ЖМП», 1954, №№ 8 и 9.

11. Чин воздвижения Креста. Историко-литургический очерк. «ЖМП», 1954, № 9.

1955 год

12. Из религиозной жизни Англии. Историко-литургический обзор. «ЖМП», 1955, № 11, и затем в «Sobornost» (The journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius). Series 3, N 19. London, 1956.

13. Две недели в Англии. (Путевые заметки). «ЖМП», 1955, № 9.

1956 год

14. Венок на могилу протоиерея Петра Турчанинова. «ЖМП», 1956, № 4.

15. О богослужении Англиканской Церкви. «ЖМП», 1956, № 8.

16. История и значение праздника Рождества Христова в древней Церкви. «ЖМП», 1956, № 12, и в «Bibliotheca classica orientalis», Adademie-Verlag. Berlin. Heft 6, 1962.

1957 год

17. История богослужебного пения Русской Церкви (до середины XVII века). Диссертация на степень доктора Церковной истории. Машинопись, 437 стр. (Московская духовная академия.)

1958 год

18. Два дня в Псково-Печерском монастыре. «ЖМП», 1958, № 2.

19. Поездка на Ламбетскую конференцию. «ЖМП», 1958, № 8.

1959 год

20. Ламбетская конференция 1958 года. «ЖМП», 1959, № 3.
 21. Соборность Церкви. «ЖМП», 1959, № 7.
 22. Православная вечерня. Историко-литургический очерк. «Богословские труды», сб. 1. М., 1959 (1960).

1960 год

23. Поездка в Грецию. Путевые заметки и впечатления. «ЖМП», 1960, № 2.
 24. Богословские собеседования в Арнольдсхайне. «ЖМП», 1960, № 8.
 25. Спасение верой. Доклад на собеседовании с евангелическо-лютеранскими богословами в Арнольдсхайне. «ЖМП», 1960, № 9.
 26. Византийское пение в Киевской Руси. Actes des XI Internationalen Byzantinisten Kongresses. 1958. Verlag C. H. Beck, München, 1960.

1961 год

27. Святые места в Иерусалиме на сегодня. «ЖМП», 1961, №№ 5, 6, 7.
 28. Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии). «Богословские труды», сб. 2. М., 1961, и в *Studia Patristica*, V. edited by F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 80). Akademie-Verlag, Berlin, 1962.
 29. Тропарь апостола Луке в греческом его подлиннике. «Богословские труды», сб. 2. М., 1961.

1962 год

30. К пребыванию делегации профессоров богословского факультета Афинского университета. «ЖМП», 1962, № 7.
 31. Англиканская литургия («Вечера Господня») с православной точки зрения. «ЖМП», 1962, №№ 8 и 9.
 32. Задачи православного богословия в современной жизни Церкви. «ЖМП», 1962, № 9.

1963 год

33. Богослужебные отпусы. «ЖМП», 1963, № 12.

1964 год

34. Упсальские церковные торжества. «ЖМП», 1964, № 9.
 35. Литургическая работа IV Конференции департамента «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей. «ЖМП», 1964, №№ 9 и 11.

1965 год

36. Древнерусское певческое искусство. Издательство «Музыка». М., 1965, 216 с. (изд. 2 см. № 51).

1966 год

37. Св. Роман Сладкопевец и его кондаки. Актовая речь 9 октября 1966 года. «ЖМП», 1966, № 11; 1967, № 1, и в сокращении: «Богословские труды», сб. 4. М., 1968.

38. Русская литургика.

39. Русское богослужение.

40. Русское церковное пение.

} Написаны по предложению издательства
 ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΓΚΛΗ-
 ΚΑΘΗΔΕΙΑ. 'Αθῆναι.

1967 год

41. Тайная вечеря и трапеза Господня. «ЖМП», 1967, №№ 3 и 4.

42. О служении двух литургий. «ЖМП», 1967, № 10.

1968 год

43. Образцы древнерусского певческого искусства. Музыкальный материал с историко-теоретическими комментариями и иллюстрациями. Издательство «Музыка». Л., 1968, 264 с. (изд. 2 см. № 52).

44. О Гоаре. «Богословские труды», сб. 4. М., 1968.

45. Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском. «Богословские труды», сб. 4. М., 1968.

46. Спасение через веру. «Богословские труды», сб. 4. М., 1968.

1969 год

47. Еще несколько слов «О пении на утрени Недели Крестопоклонной ирмосов Пасхального канона», «ЖМП», 1969, № 2.

48. Проблема методологии обучения исполнительскому мастерству в древнерусском певческом искусстве. *Musica antiqua. Acta scientifica.* Bydgoszcz, Polska, 1969.

1970 год

49. Амвросий. «Большая советская энциклопедия», изд. 3, (БСЭ³) т. 1, М., 1970.

1971 год

50. Реалистические тенденции в новгородском певческом искусстве XVI века. Доклад, читанный на конференции Союза композиторов в Москве 1—3 июня 1971 года.

51. Древнерусское певческое искусство. Изд. 2. «Советский композитор». М., 1971, 623 с.

52. Образцы древнерусского певческого искусства. Музыкальный материал с историко-теоретическими комментариями и иллюстрациями. Изд. 2, дополненное. «Музыка». Л., 1971, 354 с.

1972 год

53. Основы методики обучения исполнительскому мастерству в древнерусском певческом искусстве. Сборник «Мастерство музыканта-исполнителя», вып. 1-й, 1972.

54. Демественное пение. БСЭ³, т. 8, М., 1972.

1973 год

55. Лады русского Севера. «Советский композитор». М., 1973, 134 с. [По материалам одноименной диссертации (см. № 3) и результатам последующих изысканий автора в области ладообразования мелодики знаменного распева.]

56. Русский музыкальный фольклор и знаменный распев. Народно стваралаштво «Folclor». Сборник, посвященный академику Светико Ритману. Белград, окт. 1972 — март 1973.

57. S. W. Rachmaninow — Schöpfer anbetender Hymnen. «Stimme der Orthodoxie». 1973, N 8; Sergey Vasilievich Rakhmaninov. Composer's birth centenary. "The Journal of the Moscow Patriarchate", 1973, NN 8 и 9.

58. The Taxis of Confession and the Revision of russian Liturgical books. «One Church». 1973, 5.

В «Музыкальной энциклопедии» (т. 1, М., 1973, издательство «Советская энциклопедия») опубликованы статьи:

59. Азбука музыкальная.

60. Акафист (в сокращении — БСЭ³, т. 1, М., 1970).

61. Алллуна (в сокращении — БСЭ³, т. 1, М., 1970).

62. Амвросианский гимн.

63. Амвросианское пение.

64. Аненайка.

65. Богогласник.

66. Болгарский распев.

67. Большой распев.

68. Всеношная.

69. Глас (в сокращении — БСЭ³, т. 6, М., 1971).

В «Большой советской энциклопедии», т. 13, М., 1973, опубликованы статьи:

70. Кондакарная нотация.

71. Крюки.

1974 год

72. Устав пения тропарей и кондаков по входе на литургии.— Православный церковный календарь, 1974, М., изд. Московской Патриархии, с. 76—80.

В «Музыкальной энциклопедии» (т. 2, М., 1974) опубликованы статьи:

73. Греческий распев.

74. Двоезнаменник (в сокращении — БСЭ³, т. 7, 1972).

75. Демественный распев.

76. Догматик.

77. Знаменный распев (в сокращении — БСЭ³, т. 9, 1972).

78. Ирмологий.

79. Ирмос (в сокращении — БСЭ³, т. 10, 1972).

80. Истинноречие.

81. Канон.

82. Киевский распев.

83. Кондак.

84. Кондакарное пение.

85. Кондакарь.

ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ**профессора Николая Дмитриевича УСПЕНСКОГО****1949 год**

1. Отзыв о диссертации на степень кандидата искусствоведения и. о. доцента Белорусской Государственной консерватории М. Г. Шифрина на тему «Особенности строения белорусской народной песни и ее использование в музыкально-теоретических курсах».

1950 год

2. Рецензия на статью для «Большой советской энциклопедии» — «Византия. Музыка».

3. Отзыв об исследовании М. В. Бражникова на тему «Лица и фиты знаменного распева».

1951 год

4. Отзыв о сочинении доцента Ленинградской духовной академии протонеря Иоанна Козлова под заглавием: «В помощь миссионеру пастырю и ревнителю православия. Пособие по новейшей полемике с расколом, изложенное по предметам в алфавитном порядке», Петроград. 1915, представленном на соискание степени магистра богословия.

5. Мнение о труде инспектора Ленинградской духовной академии доцента Л. Н. Парийского под заглавием: «Богослужбные указания на 1950 год», представленном на соискание степени магистра богословия.

6. Отзыв о «Курсе лекций по истории Русской Церкви в домонгольский период», представленном доцентом Ленинградской духовной академии А. И. Макаровским на соискание степени магистра богословия.

1953 год

7. Рецензия на учебник по музыкальной грамоте для I и II классов детских музыкальных школ-семилеток (авторы Давыдова Е. В. и Запорожец С. Ф.), вып. I. М., 1953.

8. Рецензия на книгу В. Вахромеева «Элементарная теория музыки». М., 1953.

1954 год

9. Отзыв о сочинении студента А. А. Махровского на тему «Порядок отправления церковных служб седмичного и годового круга», представленном на соискание степени кандидата богословия.

10. Отзыв на «Конспект по литургике для учащихся IV класса Волинской духовной семинарии».

1956 год

11. Отзыв о сочинении студента Г. Скобея на тему «История чина малого (августа) освящения воды в греческой и Русской Церкви», представленном на соискание степени кандидата богословия.

1957 год

12. Отзыв на статью архимандрита Василия (Кривошеина) «Преподобный Симеон Новый Богослов и раннехристианская народная религиозность».

13. Отзыв о сочинении студента П. Уржумцева на тему «Великая агасма (происхождение обряда и значение его в свете содержания водосвятных молитв по евхологионам IX—X вв.)», представленном на соискание степени кандидата богословия.

14. Отзыв о сочинении студента священника Владимира Ноздрачёва на тему «Библиографический обзор материалов и статей, касающихся Священного Писания Ветхого Завета в журнале «Христианское чтение» за XIX век», представленном на соискание степени кандидата богословия.

15. Отзыв об исследовании Д. П. Тихомирова «Очерки по истории гуслей».

1958 год

16. Рецензия на книгу Панагиота С. Антонелли «Π θεολογικῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς». 1956. «ЖМП», 1958. № 4.

17. Отзыв о сочинении студента С. Кузнецова на тему «Историческое обозрение доказательств бытия Божия», представленном на соискание степени кандидата богословия.

18. Отзыв о сочинении студента В. Зубкова на тему «Ориген как христианский апологет», представленном на соискание степени кандидата богословия.

1959 год

19. Отзыв о сочинении студента диакона Леонида Недаихлебова на тему «Чин воцарковления в греческой и Русской Церкви», представленном на соискание степени кандидата богословия.

20. Отзыв на «Подготовленный к публикации Благовещенский Кондакарь (вступительная статья, указатели, полные примечания и обработка текста М. В. Бражникова)».

1960 год

21. Отзыв на «Служебник, или книгу совершения литургии по уставу Православных Церквей западного обряда. Французская официальная версия, составленная по латинскому текстовому материалу». Типическое пересмотренное издание. Париж, 1960.

22. Отзыв на «Конспект по нравственному богословию для IV класса духовной семинарии (по принятой программе)», представленный ректором Московской духовной академии и семинарии протоиереем Константином Ружицким на соискание степени магистра богословия.

1961 год

23. Отзыв о сочинении студента Н. Столярука на тему «Церковно-общественные вопросы на рубеже XV—XVI веков (при Иване III и Василии III) с канонической точки зрения», представленном на соискание степени кандидата богословия.

1962 год

24. Отзыв на «Службу св. праведной Тавифе», составленную Высокопреосвященным Иннокимом, архиепископом Ярославским и Ростовским.

25. Отзыв о сочинении студента С. Дымина на тему «Михаил VIII Палеолог и Лионская уния», представленном на соискание степени кандидата богословия.

26. Отзыв о сочинении студента В. Уваркина на тему «Богослужение Православной Церкви как гомилетический источник», представленном на соискание степени кандидата богословия.

27. Отзыв о сочинении действительного студента академии Я. Гольда на тему «Преподобный Феодор Студит как писатель», представленном на соискание степени кандидата богословия.

28. Отзыв о сочинении действительного студента академии священника Иоанна Кондратовича на тему «Богослужение последних дней Страстной седмицы в его историческом развитии», представленном на соискание степени кандидата богословия.

1963 год

29. Отзыв о сочинении студента Д. Буйко на тему «Богослужение Великого Четверга в его историческом развитии», представленном на соискание степени кандидата богословия.

30. Отзыв о сочинении студента Гур-Лукашевича на тему «Архитектура и живопись Софийского собора в Киеве», представленном на соискание степени кандидата богословия.

1964 год

31. Отзыв о потном обиходе литургии св. Иоанна Златоуста, сочиненном Преосвященным Павлом, Архиепископом Карельским и всей Финляндии, и регентом г-ном Кауке Еклюдом.

32. Отзыв о чине архиерейского отпевания, составленном Высокопреосвященным Мануилом, митрополитом Куйбышевским и Сызранским, Определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 13—14 декабря 1963 г., «ЖМП», 1964, № 1.

1965 год

33. Отзыв о сочинении студента священника Петра Бубуруза на тему ««'Αποστολική παράδοση» св. Ипполита Римского как литургический памятник», представленном на соискание степени кандидата богословия.

34. Отзыв о сочинении студента священника Владимира Сорокина на тему «Рукопись Мертвого моря. (История открытий и попытка оценки рукописей в церковно-исторической науке)», представленном на соискание степени кандидата богословия.

1966 год

35. Рецензия на исследование М. В. Бражникова «Федор крестьянин — русский распевник».

36. Отзыв о сочинении студента иеромонаха Германа (Тимофеева) на тему «Богослужение Святой Пасхи в его историческом развитии», представленном на соискание степени кандидата богословия.

1967 год

37. Отзыв на «Службу святому праведному Иоанну Русскому, Исповеднику», составленную Высокопреосвященным Никодимом, митрополитом Ленинградским и Ладожским.

38. Рецензия на исследование С. С. Скрёбкова «Русская хоровая музыка XVII и начала XVIII веков. (Очерк стиля)».

1968 год

39. Отзыв о сочинении г-на Эммануила Псипопулоса на тему «Братство богословов «Зои» и его значение для Элладской Церкви. (Его история, развитие и современное положение)», представленном на соискание степени магистра богословия.

40. Отзыв о сочинении аспиранта Я. Шуварского на тему «Святые Кирилл и Мефодий и их литературные памятники», представленном на соискание степени кандидата богословия.

41. Рецензия на исследование Л. И. Ройзмана «Органная культура России (до 1917 года)».

1969 год

42. Отзыв на 10-ю главу докторской диссертации Н. Б. Салько «Феофан Грек и эпоха Куликовской битвы».

1970 год

43. Отзыв на «Методическое руководство к совершению таинства исповеди», составленное Преосвященным Михаилом, епископом Астраханским и Енотаевским.

1971 год

44. Отзыв о сочинении студента перомонаха Моисея (Пико) на тему «Праздники и богослужения периода Пентикостарного до X века включительно», представленном на соискание степени кандидата богословия.

45. Отзыв о сочинении студента архимандрита абба Хаёте Селассие Тесфа на тему «Литургия Эфиопской православной восточной Церкви с ее анафорами», представленном на соискание степени кандидата богословия.

46. Отзыв о труде профессора-протоиерея Ливерия Воронова «Православие. Мир. Экумена», представленном на соискание степени магистра богословия.

47. Отзыв о сочинении священника Петра Бубуруза на тему «Святой Ипполит Римский и его «*Ἀποστολική παράδοσις*»», представленном на соискание степени магистра богословия.

1972 год

48. Отзыв на статью протоиерея Иларiona Карпяка «Икономия и акривия в Православной Церкви».

49. Рецензия на курс лекций по Священному Писанию Нового Завета — «Введение в Новый Завет (историко-критическое обозрение)» и «Послания апостола Павла (историко-экзегетический анализ)», представленный профессором-протоиереем Михаилом Сперанским на соискание степени доктора богословия.

50. Отзыв об исследовании архимандрита абба Хаёте Селассие Тесфа на тему «Синаксарь Эфиопской православной Церкви», представленном на соискание степени магистра богословия.

1973 год

51. Отзыв о диссертации Рыпаревой М. Г. на тему «О стиле хоровых сочинений Д. С. Бортнянского», представленной на соискание степени кандидата искусствоведения.

52. Отзыв о диссертации Иванова В. Ф. на тему «Хоровое творчество Д. С. Бортнянского», представленной на соискание степени кандидата искусствоведения.

1974 год

53. Отзыв на статью доктора исторических наук Н. П. Розова «Служебники и грёбники (историческая справка)» для издания «Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР».

П. ДУДИНОВ,
кандидат богословия

МУЗЫКОВЕДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

профессора Н. Д. УСПЕНСКОГО

Имя Николая Дмитриевича Успенского известно не только как крупнейшего литургиста, он является знатоком древнерусской церковной музыки и в этой области занимает в настоящее время одно из ведущих положений. Его монументальные исследования и публикации древнерусских музыкальных памятников внесли огромный вклад в развитие музыкальной науки русского средневековья, столь необходимый в этой мало изученной области. Эти труды стали широко известны на Родине, получили большое признание и за рубежом.

Н. Д. Успенский дал чрезвычайно много ценного как музыковед-медиевист, очень широкого профиля, в музыкально-исследовательской деятельности по северному русскому фольклору. Он не только теоретик, но и музыкант-практик, певец, оркестрант, регент профессиональных церковных хоров и, наконец, педагог-воспитатель плеяды музыковедов высшей квалификации.

Путь в музыке Николая Дмитриевича чрезвычайно разнообразен, сложен, поучителен. Он воспитан в Николае Дмитриевиче музыканта исключительной эрудиции, высокой профессиональной культуры. Глубокие познания музыки у него были заложены уже в наследственной любви к музыке. Высоко ценили дедушку Николая Дмитриевича — Алексея Ивановича — в течение многих лет певчего Новгородского Софийского собора, который обладал редкостным по тембру тенором, сохранившимся до глубокой старости. Отец Николая Дмитриевича отличался незаурядными музыкальными способностями. Уже во втором классе семинарии он управлял семинарским хором и семинарским любительским симфоническим оркестром, сам играл на скрипке. Мать тоже была очень музыкальна, она пела, хорошо играла на гитаре. Когда отец Николая Дмитриевича стал приходским священником в далеком погосте Поля Новгородской губернии, он организовал там приходской хор из крестьян. Он много работал со своим хором и довел его до уровня вполне профессионального. В глухом погосте звучали песнопения Бортнянского, Турчанинова, Архангельского.

Отец часто брал Колю с собой на спевки. На спевках мальчик подходил то к одной, то к другой скамье, на которых сидели певчие, и прислушивался к поющим и к скрипке, на которой играл отец. А после спевки дома за ужином, когда мать расспрашивала отца, что пели и как пели, к тому что говорил отец, Коля добавлял: «А Настя поет так, а Палаша так, а Павел Антонов так» и при этом тоненьким голоском пел запомнившиеся ему мотивы женских голосов и даже баса. В представлении мальчика голосовые партии ассоциировались с определенными личностями певчих, но за этим детски наивным представлением крылось дарование будущего музыковеда-аналитика.

Девяти лет мальчика отдали в духовное училище в г. Старой Руссе.

На приемном экзамене по церковному пению он обратил на себя внимание знанием восьмигласия. Пел «Господи, воззвах», «Бог Господь», воскресный тропарь и первый ирмос любого гласа. За эти знания и хороший голос он принят был в училищный хор и скоро стал в нем ведущим в партии дисканта. По окончании четырехгодичного духовного училища молодой Успенский поступил в Новгородскую семинарию, где обучался в течение четырех лет. Годы гражданской войны

Николай Дмитриевич провел в рядах Красной Армии, а по демобилизации в 1922 году поступает в Петроградский Богословский институт, успешно его оканчивает, его оставляют профессорским стипендиатом у крупнейшего литургиста — профессора Алексея Афанасьевича Дмитриевского. Наряду с богословским образованием Николай Дмитриевич активно занимается своим музыкальным образованием. Он знакомится с лучшими петроградскими регентами А. П. Рождественским (Исаакиевский собор), В. А. Фатеевым (Казанский собор), П. А. Богдановым (Никольский собор) и другими, интересуется репертуаром петроградских церквей и слушает эти хоры. В то же время он сам управляет церковным хором при станции Окуловка, где его отец служил настоятелем. Небольшой провинциальный хор был настолько сложен Николаем Дмитриевичем, что исполнял отдельные сочинения Гречанинова, Чеснокова, Кастальского, Панченко.

В 1928 году Николай Дмитриевич поступил в Государственную академическую капеллу (теперь Капелла имени М. И. Глинки), где получил среднее музыкальное образование. Под руководством замечательного педагога Михаила Георгиевича Климова он изучал полифонию, у Палладия Андреевича Богданова — хороведение и дирижирование. Хорошие музыкальные способности, а также солидный дирижерский опыт позволили ему окончить четырехлетний курс обучения в три года. Он получил аттестат дирижера хора и преподавателя пения. В годы учебы в Капелле Николай Дмитриевич управлял хором в Троицком Измайловском, а затем во Владимирском соборах Ленинграда. Одновременно с этим он играл в профессиональных симфонических оркестрах Ленинграда.

В 1932 году Николай Дмитриевич поступил в Ленинградскую государственную консерваторию, которую окончил в 1937 году по историко-теоретическому факультету. Дипломную работу в консерватории Николай Дмитриевич писал в классе профессора Кушнарера по полифонии. Именно полифония и стала одной из основных теоретических дисциплин, которые преподавал впоследствии Николай Дмитриевич. В качестве дипломной работы было представлено несколько сочиненных им фуг, признанных комиссией высокотворческими сочинениями. Для студента историко-теоретического факультета это была высокая оценка. В годы учебы в консерватории Николай Дмитриевич начал музыкально-педагогическую работу в детских музыкальных школах, на курсах музыкального образования для взрослых, в музыкальных училищах. По окончании консерватории в 1937 году он был назначен помощником директора Ленинградских городских курсов музыкального образования имени Н. А. Римского-Корсакова.

В 1939 году Николая Дмитриевича пригласили в Ленинградскую консерваторию им. Н. А. Римского-Корсакова преподавать полифонию. В том же году с осени он назначается на должность помощника директора Ленинградского музыкального педагогического училища, а в 1940 г. — директора того же училища. Здесь застала его война. 2 декабря 1941 года музыкальное педагогическое училище во время бомбежки было разрушено. Николай Дмитриевич, находясь на посту, как начальник противовоздушной обороны училища, был тяжело контужен взрывом фугасной бомбы и получил инвалидность второй группы. Через год Николай Дмитриевич возвращается к музыкальной работе, сначала в единственной в то время в Ленинграде детской музыкальной школе Петроградского района, затем стал управлять хором в Никольском кафедральном соборе.

С января 1944 года он возобновляет работу в Ленинградской консерватории по музыкально-теоретическим предметам. Здесь он ведет курсы специальных теоретических дисциплин на дирижерско-хоровом и теоретико-композиторском факультетах. Одновременно заканчивает

начатую до войны кандидатскую диссертацию. В 1946 году оставляет управление хором в Никольском кафедральном соборе и получает назначение на должность доцента вновь открытой Ленинградской духовной академии по кафедре литургики. В том же 1946 году 28 декабря Николай Дмитриевич защитил в Ленинградской консерватории диссертацию на степень кандидата искусствоведения на тему «Лады русского Севера». Выбор этой темы был обусловлен большой любовью к народной музыке, привитой ему с детства. Он связывал свой интерес к северной песне с воспоминаниями детства: «...Мои предки по отцовской линии — белозеры, и в детские годы в родительском доме я сам слушал тамошних сказителей былины и песельников. Мне в этом отношении русский Север ближе, чем, какой-либо другой район страны, как, скажем, волжанину близки песни Поволжья, а коренному жителю Урала — уральские песни» («Лады русского Севера», издательство «Советский композитор», М., 1973, с. 6).

В 1954 году Николай Дмитриевич оставил службу в консерватории. В 1957 году совет Московской духовной академии за диссертацию «История богослужебного пения Русской Церкви до середины XVII века» удостоил Н. Д. Успенского степени доктора Церковной истории. Состоя профессором Ленинградской духовной академии, Николай Дмитриевич продолжает свою многогранную искусствоведческую, научно-исследовательскую и педагогическую деятельность. Кроме должности профессора и заведующего кафедрой литургики, он возглавляет руководство регентским классом. Трехлетний срок обучения в регентском классе имеет строго определенную программу, выработанную Николаем Дмитриевичем, куда входят музыкальные дисциплины: сольфеджио, теория музыки, гармония, хороведение, дирижирование, история церковного пения и фортепиано.

В шестидесятые годы выходят из печати два капитальных труда Н. Д. Успенского: «Древнерусское певческое искусство» (издательство «Музыка», 1965) и «Образцы древнерусского певческого искусства», выпущенные тем же издательством в 1968 году. Эти работы Н. Д. Успенского явились значительным вкладом в научное музыковедение. Появление книг Н. Д. Успенского совпало с общим подъемом интереса к древнерусской тематике и оказало сильное воздействие на музыкальный мир, вызвав живой интерес к музыке Древней Руси, так мало нам известной. Многие профессиональные нецерковные хоры стали включать в свой репертуар лучшие песнопения Древней Руси. Особенно ярко выделались программы замечательного хорового мастера покойного Александра Александровича Юрлова, записавшего свои великолепные концерты на пластинки в 1968 году под названием «Русская хоровая музыка XVI—XVIII веков».

В 1971 году обе книги Н. Д. Успенского вышли во втором издании в дополненном виде. В 1973 году была опубликована упомянутая нами кандидатская диссертация Н. Д. Успенского «Лады русского Севера», основанная на песенном фольклоре от Новгородской и Вологодской областей до Поморья, Пинежья и Мезени включительно.

Кроме капитальных трудов, им был написан ряд ценных статей и докладов из области певческого искусства. В 1956 году в «Журнале Московской Патриархии» (№ 4) опубликована статья «Венок на могилу протоперея П. И. Турчаншова». В 1958 году на XI Международном Византологическом конгрессе в Мюнхене им был сделан доклад «Византийское пение в Киевской Руси» (опубликован в Трудах XI Византологического конгресса, Мюнхен, 1960). В 1967 году Николай Дмитриевич выступил в Мюнхене в заседании Комиссии по изучению памятников музыкального искусства с докладом «Особенности древнерусского многоголосия». В 1969 году на Историко-музыковедческом симпозиуме в Быдгоще (Польша) Николай Дмитриевич прочел доклад

«Проблема методологии обучения исполнительскому мастерству в древнерусском певческом искусстве». Доклад был опубликован в сборнике «Musica antiqua II» (Bydgoszcz, 1969).

В 1971 году на конференции, созванной в Москве Министерством культуры СССР и Союзом советских композиторов и посвященной вопросам русской музыки XVI—XVIII веков, им был прочитан доклад «Реалистические тенденции в новгородском певческом искусстве XVI века». В 1972 году в сборнике «Мастерство музыканта-исполнителя» (издательство «Советский композитор») он опубликовал статью «Основы методики обучения исполнительскому мастерству в древнерусском певческом искусстве». В 1973 году напечатана статья «Русский музыкальный фольклор и знаменный распев» в сборнике, посвященном академику Светко Ритману (Белград, изд. «Народно стваралаштво «Folclor»»). К юбилею столетия С. В. Рахманинова написан очерк о нем, напечатанный в «Stimme der Orthodoxie», 1973, № 8 и в «The Journal of the Moscow Patriarchate», 1973, №№ 8 и 9.

В этом кратком обзоре книг, статей, докладов Николая Дмитриевича, посвященных различным проблемам древнерусской музыки, мы упомянули лишь те, которые имеют прямое отношение к музыковедению. Однако среди трудов Николая Дмитриевича есть такие, которые стоят на грани литургики и музыкальной медиевистики; среди них — очерки Н. Д. Успенского «Православная вечерня» («Богословские труды», сб. 1), «Кондаки св. Романа Сладкопевца» («Богословские труды», сб. 4).

Николай Дмитриевич участвует в издании пятитомной Музыкальной энциклопедии и Большой советской энциклопедии.

Для Н. Д. Успенского характерно сочетание его научной деятельности с общественными интересами. Он — активный борец за мир между народами. За время своей миротворческой деятельности посетил ряд стран Западной Европы, Ближнего Востока, Канаду. Советский Комитет защиты мира отметил деятельность Николая Дмитриевича почетной грамотой борца за мир между народами. По просьбе советских искусствоведческих издательств и культурно-просветительных учреждений и организаций он дает консультации, пишет отзывы, делает научные сообщения из области музыкальной медиевистики.

Имя Николая Дмитриевича как ученого известно за рубежом. В 1966 году Международным Комитетом славистов на конгрессе в Оксфорде он избран членом Международной комиссии по изучению древнеславянских музыкальных памятников. В 1967 году он был избран почетным доктором Фессалоникского университета имени Аристотеля, а в 1968 году — почетным доктором богословия Православной духовной семинарии и академии св. Владимира в Нью-Йорке.

* * *

Среди работ Н. Д. Успенского бесспорно центральное место занимает его монументальный труд «Древнерусское певческое искусство». Его первое появление в 1965 году встретило восторженный прием среди любителей музыки и специалистов у себя на родине и за рубежом. Известный западногерманский ученый Иоганн фон Гарднер в рецензии на эту книгу так оценивает ее значение: «Работа Н. Д. Успенского заслуживает благодарности, признания и внимания всех, кто занимается вопросами духовной истории восточных славян... Она является незаменимым дополнением и во многих случаях — коррективом ко всем более ранним работам о русском церковном пении. Книга предусматривает хороший критический аппарат и представляет собой ценный вклад в изучение русского богослужебного пения и русской духовной культуры до конца XVII столетия» («Die Welt der Slaven». Jahrgang XIV, 1969, Heft 2, Wiesbaden). Он особенно подчеркивает то обстоятельство, что

автор этой книги является не только музыковедом, но одновременно и литургистом и археологом. Он пишет: «Совпадение этих специальностей в одном лице имеет значение, к сожалению однако, в редкой комбинации. Обычно русские музыковеды (и даже церковные музыканты) не являются литургистами, а литургисты — музыковедами. Именно поэтому труд Н. Успенского заслуживает особого внимания как работа, посвященная исключительно русскому богослужебному пению».

Соединение в одном авторе исследователей разных специальностей, взаимодополняющих друг друга, дало результаты, очень благотворно сказавшиеся в работах по древнерусской музыке. Благодаря этому работы Н. Д. Успенского отличает не только глубокое понимание образцов древнерусской музыки, ее тонкий анализ, но и великолепное чувство историзма, знание церковно-археологической специфики этого предмета. Надо отметить, что древнерусское пение не было предметом искусства в собственном смысле этого понятия. В православное богослужение не вводилась инструментальная музыка, как в других христианских Церквях. К органной и всякой иной инструментальной музыке на Руси относились резко критически, считая ее «бездушными висканиями римскими», прежде всего, потому, что источником звуков был не живой человек, а неодушевленный инструмент. В древнерусской церковной музыке использовался исключительно человеческий голос, так как только он способен соединить музыку и слово.

Из этих двух элементов, составляющих церковное песнопение, безусловно главенствует второй. Текст организует напев, придает ему, согласно его содержанию, определенные формы — строгие, речитативные или более свободные, распевные в зависимости от текста песнопения. Основная роль древнерусского церковного песнопения заключается в том, чтобы при помощи напева раскрыть содержание и смысл текста. Поэтому церковная музыка не может быть рассмотрена сама по себе, вне зависимости от слов песнопения и от того, какое место в богослужении занимает то или иное песнопение. Связь литургии и музыкознания в исследованиях по древнерусской музыке делает их более полноценными. Этим качеством и отличается работа Н. Д. Успенского, оно прослеживается в исследованиях всех исторических периодов, описываемых в его книге.

Исторический объем книги охватывает огромный период русского музыкального искусства от X до начала XVIII века. Подобного типа исследований с таким широким историческим охватом музыковедческая литература насчитывает единицы, среди которых выделяются два: первое, написанное более ста лет назад — в 1867—1869 гг. — отцом русской музыкальной медиэвистики протонереем Димитрием Разумовским, — «Церковное пение в России»; второе — протонереем Василием Металловым — «Богослужебное пение Русской Церкви (период домонгольский)» (М., 1912) и его же «Очерки истории православного церковного пения в России» (М., 1900). С тех пор более чем полвека не было обобщающих исторических исследований. Книга Н. Д. Успенского вобрала многие позднейшие достижения в этой области русских и зарубежных исследователей, внесла ценные коррективы, дополняющие труды прот. Д. Разумовского и прот. В. Металлова, дала много нового, собственно исследовательского материала. Она отличается также и новым историческим подходом к явлениям музыкальной культуры Древней Руси.

В соответствии с основными эпохами истории Руси, ее политической и культурной жизни автор выделяет три основных этапа, которым соответствуют три главы книги: 1-я глава — Певческое искусство Киевской Руси, 2-я глава — Певческое искусство в период феодальной раздробленности Руси, 3-я глава — Певческое искусство Московской Руси.

Во вступительной статье к книге известный исследователь профес-

сор Ю. В. Келдыш отмечает: «Книга «Древнерусское певческое искусство» — капитальный труд одного из лучших знатоков русского церковного пения Н. Д. Успенского — выделяется разносторонностью содержания и широтой научной проблематики. Автор охватывает в ней весь основной круг вопросов, связанных со стилистикой крюкового пения, с различием его форм и видов и — что особенно важно — стремится показать процесс развития этого искусства в исторической перспективе» (с. 9).

Одной из наиболее важных проблем, глубоко затронутых автором, является вопрос о самобытности древнерусского церковного пения — предмет многочисленных суждений и споров. Автор отвергает традиционную точку зрения, принятую русским исследователем протоиереем Димитрием Разумовским, продолженную в трудах Вознесенского, Преображенского и др., представляющую русское церковное пение как простую пересадку византийских церковных напевов к церковнославянским текстам. В своей книге Н. Д. Успенский, как, впрочем, и большинство современных исследователей, придерживается другой установки. Путем сравнений византийских и русских певческих памятников одного и того же периода он убедительно показывает ту большую степень самостоятельности, которой обладала древнерусская певческая культура. Вместе с тем Н. Д. Успенский не отрицает огромной силы воздействия византийского искусства, особенно в Киевской Руси.

Первая глава книги посвящена основным этапам истории музыкальной культуры Киевской Руси. В ней последовательно раскрывается история возникновения русского певческого искусства, говорится об основных формах церковного пения того времени — знаменном и кондакарном пении. Большое внимание уделяется вопросу проникновения в певческое искусство народных элементов. Однако влияние византийской музыки в этот период сказывается еще чрезвычайно сильно, оно отражается и в знаменном пении и в более сложном, кондакарном пении, связанном с исполнением кондаков, запричастных стихов и некоторых других песнопений. В работе произведен анализ всех разновидностей нотации раннего периода, причем этот анализ дан преимущественно в сравнении с синхронными греческими рукописями того же содержания. Он начинается от древнейших образцов XI века Евангелия с экфонетическими знаками. Экфонетическая нотация была предназначена для богослужебных непевческих книг, таких, как Евангелие, Апостол, Псалтирь. Цель экфонетической нотации заключалась в том, чтобы зафиксировать мелодии распевного чтения, напевы, с помощью которых за службой читали священные книги. Знаки экфонетической нотации просты и немногочисленны, как и сами несложные напевы, с помощью которых читались нараспев эти книги. Н. Д. Успенский убедительно показывает, что экфонетическая нотация служила первоосновой для других, более сложных форм нотации, в частности для знаменной и кондакарной. Особенно много общего автор видит между экфонетической и знаменной нотациями. Мысль о происхождении знаменного пения и нотации от простого мелодизированного чтения высказывалась уже исследователями, автор продолжает и углубляет ее: «Сходство экфонетических знаков с певческими невмами наблюдается не только в начертании, но и в принципе применения... Сходство знаков музыкальной нотации с экфонетическими заставляет полагать, что мелодика песнопений была в основном речитативной, близкой к просодийному чтению. Но в применении к записи мелодических напевов экфонетические знаки получили известное усложнение... Эти ранние образцы певческого искусства отличались простотой мелодики и приближались к псалмодии, то есть чтению нараспев» (с. 42—43).

В отличие от знаменного пения, имевшего большое развитие в течение нескольких веков, от XI до XVII века, экфонетическая нотация до-

вольно быстро исчезла из рукописей, хотя сами напевы для чтения священных книг, видимо, сохранялись и довольно устойчиво передавались в устной форме.

Особенно интересным является раздел о кондакарном пении (с. 45—61). В нем содержатся принципиально новые, самостоятельные находки автора. Эти открытия касаются происхождения и характера кондакарного пения — одного из самых загадочных видов древнейшего пения на Руси. Кондакарная нотация имела очень сложную и развитую систему знаков. Так же, как экфонетическая и ранняя знаменная нотация, она не прочитана, хотя над ее расшифровкой трудятся многие ученые. В отличие от знаменного кондакарное пение не имело такой продолжительной жизни. К XIV веку оно полностью исчезло из практики. Это связано с тем, что кондакарное пение было полностью заимствовано из Византии, способ его исполнения был, видимо, чужд русским певцам.

Важной находкой автора является его истолкование кондакарной нотации как знаковой системы, связанной с хирономией — жестикulyацией, которой широко пользовались в эпоху средневековья дирижеры из-за несовершенства нотаций, в особенности когда надо было показать сложный мелодический оборот или ход голоса орнаментального характера, который трудно передать точно обычными простыми знаками. Такого рода жестикulyация, или хирономия, применялась и в византийской практике, она была известна и в Киевской Руси, о чем свидетельствуют рукописи XII века, где указывается петь канон «по херономии». Об этом же говорят и изображения на полях певческих рукописей рук с хирономическими фигурами. Подобные свидетельства навели автора на мысль, что «встречающиеся в кондакарной нотации иероглифы суть не что иное, как хирономические знаки. Среди иероглифов Благовещенского кондакаря часто встречаются параллельные начертания палочек по две-три, чаще четыре, и особенно часто пять, но ни разу шесть и более. Весьма вероятно, что эти начертания были связаны с употреблением в хирономии пяти пальцев для обозначения последовательности тонов в предлах квинты» (с. 57).

Эти положения, связанные с характером мелодики и нотации древнейших кондаков, очень важны, так как они дают объяснение истокам нотации. Истоки этой загадочной нотации Н. Д. Успенский видит в сочетании разных типов нотации, начиная от самой простой экфонетической, знаки которой послужили основой и для знаменной нотации, а также знаков хирономии.

Одно из истолкований кондакарной нотации, приводимое Н. Д. Успенским, основывается на блестящем знании русских и византийских певческих рукописей и их параллельном исследовании. Из анализа образцов древнерусского церковного пения в их сравнении с византийскими образцами становится видно, как в ранний период церковные певцы стремились с предельной точностью передать напев песнопения и его нотацию. Сравнивая кондак Кресту из рукописи начала XII века на греческом и славянском языках, он приходит к выводу: «Почти буквальная точность перенесения в русский текст нева византийского подлинника говорит о стремлении сохранить и самые напевы, обозначенные этими невамами» (с. 51). Это свидетельствует о том, что в Киевской Руси существовала тенденция к буквальному перенесению византийского пения. В связи с этим интересно истолкование вставных звуков — аненаек, хабув, включающихся в церковнославянские священные тексты из греческих, особенно часто в кондакарном пении. Свое толкование этих звуков Н. Д. Успенский основывает на практическом знании греческого и сирийского пения, у которых при передаче певческого звука с закрытым и открытым ртом использовались гортанный звук χ и губной β .

Вторая глава «Певческое искусство в период феодальной раздробленности Руси» почти целиком посвящена знаменному (столповому) распеву. Здесь, в отличие от предшествующей главы, акцентируется внимание на связи знаменного пения с русской национальной музыкой, с древними видами русского фольклора, особенно с былинами. Эта глава является новым и оригинальным видом исследования знаменного распева. Особенно большое внимание в ней уделено анализу его мелодий. В своих взглядах на происхождение знаменного пения автор высказывает мнение, противоположное тому, которое было сделано в анализах прот. Д. Разумовского, И. Вознесенского и особенно И. Арнольда, утверждавшего, что русское знаменное пение совершенно во всем сходно с устройством древнего византийского церковного пения. По этой теории утверждалось, что знаменное пение, подобно византийскому осмогласию, основано на ладовой соподчиненности, или плагальности, 5, 6, 7 и 8 гласов основным, или аутентичности, 1, 2, 3 и 4 гласам. Это представление о всеобъемлющем, универсальном значении этой системы, идущей от античности, было отвергнуто трудами прот. В. Металлова, А. Кастальского. Особенно убедительно это доказано Н. Д. Успенским, благодаря его историческому подходу к явлениям музыкального искусства, о чем он пишет: «Русское восьмигласие создавалось не на основе раз и навсегда данных, теоретически построенных звукорядах, а в процессе развития певческого искусства. Сначала «откристаллизовывались» отдельные несложные мотивы, или погласицы, которые постепенно входили во всеобщее употребление как мотивы определенных гласов. Они служили своего рода лейтмотивами для создания мелодий на тот или иной глас» (с. 73). Анализ церковных мелодий и напевов старинных былин и некоторых народных песен, многочисленные параллели между ними приводят к выводу о наличии их глубокой внутренней связи. Николай Дмитриевич не стремится защищать теорию происхождения знаменного пения от русской народной песни, но утверждает, что самый корень народной и церковной музыки, безусловно, зиждется на общей интонационной структуре, которая в этих обеих сферах была единой и исходила из норм мышления, свойственных русскому музыкальному языку. Особенно убедительно эта связь раскрывается в сравнении древних погласиц на «Господи, воззвах» со старинными северными былинами Архангельской области.

Чрезвычайно важны и интересны стилистические наблюдения Н. Д. Успенского, позволившие ему вычленил из общего огромного количества древнерусских церковных песнопений наиболее древние образцы, восходящие к Киевской Руси. Это — самогласны и подобны — наиболее архаические песнопения с небольшим диапазоном и довольно простые по характеру мелодии. В конце XV—XVI веков на основе мелодий этих самогласнов и подобнов возникает новый более развитый знаменный распев. Замечательно тонкий анализ догматика 1-го гласа «Всемирную славу», сделанный автором, приводит к новому выводу, что знаменный распев XVI—XVII веков был создан на основе архаических старых напевов самогласнов и подобнов. «Построчный разбор мелодии догматика показывает, что к началу XVI столетия русское восьмигласие приобрело существенно новые черты. Расширился его звукоряд, что было связано с образованием новых ладов» (с. III).

Автор книги по-новому подходит к древним церковным распевам. Его интересует не только структура напева, их форма, но и выразительная сторона мелодики. Многие исследователи, изучающие знаменный распев, подходят к нему часто формально, однопланово: они ограничиваются чисто теоретическим анализом, предмет их интереса не выходит за рамки анализа ладовой стороны напева и формы, забываются при этом его назначение и те богатейшие свойства музыкальной выразительности, которые несут в себе эти напевы. В разделе «Выразитель-

ная сторона мелодики знаменного распева» Н. Д. Успенский раскрывает глубокое значение знаменного распева в его связи с содержанием текстов песнопения. В его анализе догматиков 1—8-го гласов раскрывается, с какой удивительной чуткостью и мастерством древнерусские композиторы-распевщики простыми средствами умели подчеркнуть самые значительные его моменты. Наиболее яркие, поэтические образы догматиков Иоанна Дамаскина, насыщенные богатыми эпитетами, распевщики облакают в не менее яркие по своей выразительности музыкальные формы. Автор подчеркивает глубокую связь слова и музыки, которая способствует большему раскрытию содержания. Напев песнопения акцентирует, подчеркивает важнейшие моменты в тексте, на что должен обратить внимание молящийся. Мелодия оформляет звуками слова песнопений, дополняет их глубоким и вместе с тем строго религиозным содержанием, которое не оставляет места мелкой чувствительности. Это — замечательное свойство знаменного распева, способного с большой силой эмоциональной выразительности высказать любые чувства — от тонких, лирических, до величественно-торжественных, не впадая вместе с тем ни в сентиментальную чувствительность, ни в помпезность, нарочитость. От этого его уберегла, прежде всего, основная направленность церковной древнерусской музыки: главным в ней было вскрыть содержание песнопения, донести каждое его слово ясным, осмысленным и прочувствованным. Отсюда запрещение в древних песнопениях повторять слова, дробить их, с тем, чтобы не затуманивать смысл слóв и не лишать песнопения целостности.

Чрезвычайно обширный и богатый материал представлен в третьей главе «Певческое искусство Московской Руси» (с. 149—347), в которой охватываются разные стороны певческого искусства того времени московских и новгородских мастеров второй половины XVI века, различные певческие стили: демественный, путевой распевы, самые древние виды многоголосной церковной музыки, двух-трехголосные строчные песнопения, демественное многоголосное пение, вплоть до партесного пения двенадцатиголосным хором. Особое место здесь уделено киевскому, болгарскому и греческому распевам. В этой главе также дано обозрение теоретических трактатов и тех исторических условий, в связи с которыми произошел кризис певческого искусства во второй половине XVII века. Глава богато иллюстрирована музыкальными примерами, данными в приложении к книге. Здесь более сорока номеров: образцы знаменного, демественного, путевого распевов, одноголосные и изложенные для трехголосного или четырехголосного и даже восьмиголосного хора, а также песнопения древнерусских композиторов-распевщиков Ивана Грозного, Федора Христинина, Опекалова, Маркелла Безбородого.

Исследуя искусство Московской Руси, Н. Д. Успенский неразрывно связывает историю Русского государства и Церкви с церковным искусством. Это качество глубокого историзма является исключительно ценным качеством всей книги. Оно позволяет не только исторически осмыслить развитие русского церковного пения, но и сопоставить процесс музыкального развития с церковным искусством в целом, выяснить те черты, которые неизбежно должны были быть общими в условиях той или иной исторической эпохи. Так, говоря о предпосылках развития певческого искусства Московской Руси (с. 149), автор отмечает тенденцию к объединению местных русских традиций и созданию русской национальной культуры, которая проявилась в XVI веке. Эта же тенденция характерна и для других областей: письменности, архитектуры, иконописи. Церковное певческое искусство, как отмечает Н. Д. Успенский, развивалось на основе синтеза достижений новгородских, владимирских и других мастеров пения. Особую роль в нем сыграл Московский Стоглавый собор 1551 года, постановивший организовывать школы

во всех городах Московского государства, где обучали бы детей не только грамоте, но и церковному пению.

Развитию церковного пения способствовало не только расширение сети певческих школ, но и создание крупных хоров, которые явились очагами русского певческого искусства. Так, в Александровской слободе при Иване Грозном были собраны крупнейшие мастера своего времени, среди них — прославленные певцы и распевщики Федор Христианин, Иван Нос. В XVI веке в Москву приглашали лучших знатоков пения, многие из них переезжали из Новгорода. Так, в 1557 году переселился из Новгорода игумен Хутынского монастыря Маркелл Безбородый, мастер пения, распевший Псалтирь. Анализ напевов этой Псалтири представляет большой интерес. Из произведений распевщиков новгородской школы автор выделяет также распевы Опекалова на тексты «Святой Боже», «Приидите, ублажим Иосифа».

Из московских певцов особое место уделено царю Ивану Грозному, также являвшемуся видным распевщиком. Он распел две службы, т. е. полный состав стихир, на праздники в честь св. митрополита Петра (21 декабря) и в честь Владимирской иконы Богоматери (23 июня). Как предполагают исследователи, службы были написаны Иваном Грозным около 1547 года. Распевы этих стихир были сделаны Грозным в традициях знаменного осмогласия. В книге Н. Д. Успенского приводится анализ одной из стихир первого гласа Ивана Грозного на праздник Владимирской иконы Богоматери. Иван Грозный владел также искусством путевого распева; этим распевом были изложены отдельные стихиры из названных служб.

Из мастеров Московской певческой школы выделяется также Федор Христианин. Его распевы одиннадцати евангельских стихир, несмотря на принадлежность их к осмогласию знаменного распева, носят яркие индивидуальные черты: широко распетые строки стихир, динамичные смены ритмики, яркие интонационные ходы, виртуозные юбилации.

Анализ песнопений распевщиков Новгородской и Московской школ позволил автору сделать интересные наблюдения над стилем певческих школ этих крупнейших центров Древней Руси. Так, Новгородскую певческую школу отличает большая интонационная свобода и конструктивная стройность по сравнению с московскими распевщиками, которые придерживаются более строгого метода, унаследованного от древнерусского знаменного пения, где построчное изложение мелодии не всегда считалось с синтаксическим строением текста. Такие анализы очень перспективны. Дальнейшая разработка в этом направлении может обогатить науку новыми достижениями в этой области, поскольку церковному певческому искусству, подобно иконописи и древнерусскому зодчеству, было свойственно в той или иной мере своеобразие напевов, отражающее местные певческие традиции.

Анализ песнопений композиторов этих школ показывает наличие у новгородских мастеров по сравнению с московскими более высокой профессиональной культуры и техники письма. Это превосходство новгородского певческого искусства перед московским автор объясняет давними связями Новгорода с Западом и тем влиянием, которое оказывала на него европейская культура. Высокому уровню композиторского искусства Новгорода соответствовало также и его высокое певческое мастерство.

Довольно подробно автор говорит о демественном и путевом распевах. Как и в предыдущих разделах книги, здесь основное место уделено анализу самих песнопений, их мелодическому строению. Путевой и демественный распевы, так же как и знаменный, используют общий звукоряд. Но вместе с этим эти распевы, как утверждает Н. Д. Успенский, имеют и свои особенности, отличающие их от знаменного. Так, мелодика демественного распева создана на основе оригинальных инто-

наций, а не гласовых попевок знаменного распева. Оригинальную особенность этого распева составляет и своеобразная ритмика: сложные синкопы, нарушающие ритмическую симметрию, частые пунктирные ритмы. Очень своеобразны в демественном распеве и заключительные кадансы, часто построенные на скачках голоса, сменяющихся постепенным движением, и часто создающие эффект неожиданности.

Автор убедительно и ярко раскрывает все особенности и достоинства этого распева. В заключении раздела о демественном распеве Н. Д. Успенский очень убедительно приходит к выводу, что демественный распев является вершиной певческого искусства не только русского, но и мирового. Образцы, подобные напеву «Единой Сыне» демественного распева, являются шедеврами старинной русской церковной мелодики.

Анализ песнопений демественного и путевого распевов показывает, что оба они «имеют общие черты развития со знаменным распевом, мелодия их создается на основе вариационной разработки определенных мотивов — попевок... и построчного изложения напева, так что все произведение членится на ряд мелодических строк», но путевой распев связан с осмогласием знаменного распева. «Подчиненность системе восьмигласия, — пишет Н. Д. Успенский, — создание мелодики на основе метаморфозы попевок последнего, широкое применение синкоп как средства усиления динамики, тяжеловесный характер движения — таковы главные черты путевого распева, делающие его диаметрально противоположным демественному».

Чрезвычайно ценный материал содержат разделы третьей главы, связанные с многоголосной музыкой XVI—XVIII веков. Здесь представлены образцы многоголосной церковной музыки всех разновидностей: строчное пение — самый ранний вид многоголосия, демественное многоголосное пение, партесное пение, возникшее под непосредственным влиянием киевского многоголосного стиля. Некоторые из них еще требуют глубокого дальнейшего изучения, особенно демественное многоголосное пение, отличающееся обилием резких диссонирующих созвучий. Особого внимания заслуживают исследования Н. Д. Успенского, касающиеся теоретического учения Николая Дилецкого — автора трактата «Музыкальная грамматика» (1681).

Книга Н. Д. Успенского «Древнерусское певческое искусство» поднимает множество чрезвычайно важных проблем, неразгаданных вопросов, говоря обо всем языком ясным, простым, доступным всем — и специалистам и любителям, впервые знакомящимся с этой проблематикой. Прав американский ученый А. Сван, когда говорит: «...Читаешь книгу проф. Н. Успенского и диву даешься, сколько там казалось бы неразрешимых вопросов, а сказ о них идет простым, общепонятным языком; то, о чем когда-то пытались толковать Смоленский и Металлов, вдруг преподносится как на ладони. Вся немецкая витиеватая система с хождением вокруг да около, оговорками, подстрочными примечаниями, все то, что составляло суть ученого слога, здесь сдано в архив. Автор смотрит на все прямо, невооруженным глазом, как это делал когда-то Лев Толстой, когда обсуждал глубочайших мудрецов» (Нью-Йоркская газета «Россия» за 22 ноября 1968 г.). Работа снабжена большим научным аппаратом. Использованные в работе 103 рукописи XI—XIX веков приведены с указаниями их места хранения, шифра с датировкой, что является подспорьем для всех последующих исследователей. Библиография включает огромное число исследований как русских дореволюционных и советских, так и зарубежных авторов.

Книга Н. Д. Успенского — это новая ступень в развитии русской музыкальной науки эпохи средневековья, ценная своим широко обобщающим характером, глубиной исследования и большим историческим охватом явлений культуры.

* * *

Следующая книга «Образцы древнерусского певческого искусства», вышедшая в 1968 году, представляет собой тип хрестоматии по певческому искусству Древней Руси. Трудно переоценить ее практическое значение как источника музыкальной информации. В ее основе лежат музыкальные образцы певческого искусства Древней Руси различных стилей и исторических эпох. Большинство из них приведены полностью или законченными разделами, позволяющими воспользоваться ими как целостным материалом. Переведенные на современную нотацию, они служат для ознакомления с этой музыкой любителей древнего пения, для изучения их исследователями, для иллюстрирования их в хоровом исполнении. В своей рецензии на «Образцы древнерусского певческого искусства» Н. Д. Успенского неоднократно упомянутый нами исследователь Иоганн фон Гарднер указывает на крайнюю необходимость появления книги такого рода: «До настоящего времени почти во всех работах по истории русского церковного пения отсутствовали нотные примеры или они появлялись только весьма фрагментарно. Поэтому нельзя было получить никакого ясного представления о музыкальных формах и о звучании литургических песнопений, и в особенности неодноголосных, в России XVI—XVIII веков» («Die Welt der Slaven», Heft 4, Wiesbaden). Образцы древнерусского певческого искусства являются собственно первоначальной хрестоматией к истории русского церковного пения, которая, как правильно считает Гарднер, давно должна была появиться. И этот пробел заполнила теперь книга Успенского.

«Образцы древнерусского певческого искусства» дополняют и расширяют музыкальный материал его первого труда. Книга содержит пять разделов.

Первый раздел — «Знаменный распев (восьмигласие)» — содержит одноголосные песнопения, расположенные по системе восьми церковных гласов. В каждом из гласов представлены все разновидности древнерусского осмогласия от простых речитативных псалмодий с погласницей на «Господи, возвах», самогласнов и подобнов до сложных образцов «столпового знаменного осмогласия» в стихирах на «Господи, возвах» и догматиках. Здесь есть также степенны и блаженны.

Во втором разделе «Демественный и путевой распевы» представлены шедевры русского певческого искусства XVI—начала XVII веков — песнопения демественного и путевого распевов, наиболее торжественные песнопения богослужения. Не случайно все песнопения этого раздела — это высокоторжественные гимны: «Елшцы во Христа крестистеся», «Едиnorodный Сыне», «Кресту Твоему», тропарь «Глас Господень», величания, задостойники.

Третий раздел «Распевы XVII века» дает представление о тех разновидностях одноголосных распевов, которые появились ближе ко второй половине XVII века: большой и малый знаменные распевы, греческий, болгарский, а также местные распевы, связанные с определенными городами: киевский, тихвинский, кирилловский.

В четвертый раздел входят «Одноголосные авторские сочинения», до сих пор преимущественно не известные. Это — творения царя Ивана Грозного и царя Федора Алексеевича, игумена Новгородского Хутынского монастыря Маркелла Безбородого, Опекалова, Федора Христианнина, Жукова и других авторов XVI—XVII веков.

Самый обширный раздел — пятый, под заглавием «Многоголосие». Здесь даны многоголосные хоровые песнопения второй половины XVI—начала XVIII веков. В нем представлены образцы раннего русского многоголосия так называемого строчного пения — в основном расщипровки известного исследования Максима Викторовича Бражникова, затем произведения многоголосного демественного пения XVI—XVII веков и партесные партитуры.

«Образцы древнерусского певческого искусства» — это очень важная публикация памятников древнерусского певческого искусства, послужившая источником обогащения репертуаров многих хоров. Американский профессор Джон Мейендорф из Православной духовной академии св. Владимира в Нью-Йорке подчеркивает, что огромные успехи в изучении русского средневековья вообще, публикации важнейших памятников древнерусской архитектуры, изобразительного искусства вызвали также публикации памятников в области музыки. Он говорит и о больших задачах, стоящих перед исследователями древнерусской музыки. «Компетентная эрудиция, проявленная в работе проф. Н. Успенского, говорит о существующей потенциальности русского музыковедения и подает большие надежды на то, что этот неизвестный аспект русского средневековья в скором времени будет раскрыт и должным образом оценен» (Slavic Review New-York American quarterly of Soviet and east European Studies, vol. XXV, N 3, sep. 1966).

Последняя музыковедческая работа Николая Дмитриевича «Лады русского Севера» — это, как выше было сказано, его диссертация на ученую степень кандидата искусствоведения. По содержанию она скорее относится к области музыкального фольклора, нежели к истории древнерусского певческого искусства. Мысль о работе над этой темой ему внушил его руководитель в консерватории — профессор Христофор Степанович Кушнарев. Как-то в разговоре с учеником профессор спросил его, думает ли он писать кандидатскую диссертацию и о чем. Николай Дмитриевич ответил, что он хочет заняться изучением истоков полифонии И. С. Баха. Христофор Степанович многозначительно посмотрел на ученика и сказал: «Дивлюсь я вам, русским. Моя родина — маленькая Армения, а как мы армяне любим свою музыкальную культуру! Можно сказать, что все силы отдаем ее изучению. А вам все надо изучать немцев, а у самих непочатый край работы по изучению своей национальной культуры. Займитесь своей русской народной полифонией». По совету профессора, перед которым Николай Дмитриевич благоговел как перед педагогом, он занялся разработкой этой области народного творчества. Неопытному исследователю сначала хотелось охватить все русское народное песенное творчество, но по мере того, как углублялись его наблюдения, масштаб их сокращался, пока не дошел до пределов родного ему русского Севера. В своем исследовании Николай Дмитриевич установил наличие в народном песенном творчестве русского Севера «многослойности». Ладово-интонационная структура одних песен носит архаический характер, структуры других песен уступают им в этом отношении, и, наконец, есть структуры, носящие следы еще более позднего времени. Но как определить саму давность того или иного жанра песни и связанной с ним ладово-интонационной структуры? Определение давности того или иного памятника в литературе, архитектуре и изобразительном искусстве возможно благодаря существованию аналогичных памятников и установленных наукой закономерностей развития того или иного вида искусства. Но музыка, в силу физической природы этого искусства, лишена этих критериев. Если теперь в научных целях широко используется звукозапись, то до середины XIX века ничего подобного еще не существовало. Налев жил, пока он звучал. С прекращением звучания он исчезал, не оставляя никаких следов для последующих суждений о нем. Некоторые музыковеды-фольклористы пытаются установить давность той или иной песни на основе особенностей языка и содержания ее текста. Но где гарантия тому, что вместе с архаическим текстом сохранился и столь же древний напев?

Над этой проблемой задумывался и Николай Дмитриевич, и подойти к ее решению ему помогло хорошее знание знаменного распева. В Новгородской области значительную прослойку населения составляли

старообрядцы. Поэтому в духовном училище и семинарии уделялось особое внимание изучению знаменного распева. В духовном училище требовалось твердое знание основного фонда знаменного распева: догматиков, степенн, блаженн, ирмосов, прокимнов. Требовалось все это уметь петь по нотам в цефалутном ключе и без нот, а в семинарии изучалась крюковая нотация. Благодаря знанию знаменного распева Николай Дмитриевич легко мог почувствовать интонационную близость знаменных мелодий и народной лирической песни. Отсюда он приходит к мысли о необходимости параллельного изучения двух этих линий древнерусской музыкальной культуры. В 1948 году он делает доклад на кафедре полифонии в Ленинградской консерватории на тему «К вопросу изучения профессиональной полифонии по памятникам XVII—XVIII столетий», а в 1950 г. — доклад «Знаменный распев как продукт древнерусского профессионального искусства». Затем он углубляет свое исследование до эпохи Киевской Руси включительно. Здесь ему много помогало знание древних языков и греческой палеографии, которую он изучал, будучи профессорским стипендиатом Петроградского Богословского института. В 1958 г. в «Трудах XI Международного Конгресса византинистов» появляется его доклад «Византийское пение в Киевской Руси». Так шел творческий путь Николая Дмитриевича как музыковеда от его кандидатской диссертации «Лады русского Севера» до капитальных трудов его «Древнерусское певческое искусство» и «Образцы древнерусского певческого искусства». И после этих трудов, получивших широкое признание у себя на Родине и за рубежом, он снова возвращается к «Ладам русского Севера», уже теперь не в поисках новых ладово-интонационных структур, а утверждая единство музыкального языка и эпохального развития народной песни и знаменного распева как двух линий формирования единой национальной музыкальной культуры. Если в книге «Древнерусское певческое искусство» Н. Д. Успенский на основе новейших данных советского музыкознания представил это искусство как один из шедевров русской культуры мирового значения, а в «Образцах» показал это искусство во всем многообразии его исторического развития, то в «Ладах русского Севера» он устанавливает значение знаменного распева как научного критерия для определения давности структур северной русской народной песни. «Лады русского Севера» — это первый в музыковедческой литературе труд, где научно и аргументированно поставлен вопрос о возможности использования знаменного распева в качестве критерия для установления давности напевов русской народной песни.

Таков творческий путь Николая Дмитриевича Успенского от мальчика певчего до маститого ученого музыковеда-медиевиста, известного не только у себя на Родине, но и за рубежом. Путь исключительно широкого профиля: певчий и оркестрант профессиональных симфонических оркестров, регент профессиональных церковных хоров и дирижер самодеятельных оркестров, педагог и руководитель музыкальных учебных заведений, воспитатель музыковедов высшей квалификации и ученый исследователь. Не будет преувеличением, если мы скажем, что наш юбиляр впитал в себя творчески все компоненты музыкальной культуры, исполнительство вокальное и инструментальное и педагогику и вырос в них, так что его научно-исследовательская деятельность во многом является результатом его личного опыта в этой области искусства. Это так же очень ценно, как и сочетание в лице Николая Дмитриевича музыковеда и литургиста и историка широкого профиля. Мы радуемся за Николая Дмитриевича и в день его 75-летия желаем ему еще многих лет кипучей творческой жизни.

Н. ИВАНОВ,
кандидат богословия

Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
профессор Ленинградской духовной академии
доктор Церковной истории

АНАФОРА

(Опыт историко-литургического анализа)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Древнейшим по времени происхождения и важнейшим на протяжении всей истории Церкви богослужением является Евхаристия, установленная Самим Иисусом Христом. Центральный же пункт евхаристического богослужения составляет анафора — молитва, по совершении которой — по учению Церкви — предложенный на престоле хлеб «уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба в нем остается»¹.

Столь высокое значение Евхаристии определило ее место в ряду других богослужебных чинопоследований. Евхаристией завершалось таинство Крещения, с Евхаристией соединялись хиротонии и бракосочетание, участием в Евхаристии знаменовалось разрешение грехов кающимся. Евхаристия являлась непрменным богослужением воскресного дня, праздников и дней кончины мучеников, а анафора — свидетельством правильности самого вероучения.

Всем этим объясняется исключительный интерес богословов к Евхаристии и к анафоре, в частности. Появилась многочисленная литература, которую в настоящее время стало невозможно перечислить. В русской литургической литературе также существуют капитальные труды и очерки по разным вопросам как из истории развития чинопоследования Евхаристии, так и отдельных ее священнодействий, обрядов и текстов. Специально же анафоре был посвящен лишь один труд — магистерская диссертация профессора Петербургской духовной академии И. А. Карабинова «Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа» (СПб., 1908). Для начала XX века это было новое и весьма ценное исследование. Но после 1908 года наука обогатилась новыми источниками. В том же, 1908 году был открыт так называемый папирус Дэйр-Бализэ, содержащий фрагменты анафоры II—III века, а немного позднее — «Апостольское Предание» Ипполита Римского, с полной анафорой. Открытия вызвали появление обширной литературы.

Одновременно изучались литургии, бытующие в практике. Литургия Василия Великого была подвергнута тщательному текстологическому анализу в докторской диссертации профессора Петербургской духовной академии протоиерея М. И. Орлова («Литургия святого Василия Великого», СПб., 1909). Позднее бенедиктинец отец Иероним Энгбердинг путем историко-критического исследования текста анафоры Василия Великого установил существование четырех ее редакций и архетип, служивший Василию Великому основой для его анафоры (*Das eucharistische Hochgebet der Basiliensliturgie... Münster W., 1931*). Около

¹ Иоанн Златоуст. Письмо к монаху Кесарию. Творения в русском переводе, изд. С.-Петербургской духовной академии, т. 3, СПб., 1897, с. 815.

того же времени Антиохийский католический патриарх Игнатий Ефрем II Раамани обратил внимание ученых на сходство анафоры Иоанна Златоуста с древней сирийской анафорой Двенадцати апостолов (*I Fatti della Chiesa patriarcale Antiochena, Rome, 1920; Les Liturgies orientales et occidentales, Beyrouth, 1929*), а затем отец Энгбердинг установил значение этой анафоры как оригинала для анафоры Иоанна Златоуста (*Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexzte. «Oriens Christianus», 1937*). Другой бенедиктинец отец Бернард Ботт на основании текстологического анализа установил принадлежность трактата «*De sacramentis*» Амвросию Медиоланскому, благодаря чему литургика приобрела апробированный источник для изучения истории римо-католической анафоры (*Ambroise de Milan. Des sacrements. Des mystères. Paris, 1961*).

Предлагаемое вниманию читателей исследование ставит целью в какой-то мере восполнить пробел в русской литургики в части столь важного в истории богослужения вопроса, каким является Евхаристия, и осветить его на основании новейших открытий и изысканий в этой области. Исследование состоит из четырех глав. Глава I — «Евхаристия в век апостольский» — посвящена истории Евхаристии от дня ее установления Иисусом Христом на Тайной вечери и до конца I века, т. е. за тот период истории Церкви, когда богослужение концентрировалось вокруг апостольской проповеди и имело своей основой традиции еврейского благочестия. Глава II — «Анафора в доникейский период» — касается той поры, когда существовавшие в устной традиции евхаристические моления стали записываться, а унаследованное от благочестивого еврейства его богословие переосмысливалось в духе собственно христианского вероучения. В главе III — «Анафоры Василия Великого, Иоанна Златоуста и римо-католическая» — рассматриваются история этих анафор, их богословское содержание, литературное построение и дополнения, внесенные в V и последующих столетиях.

Евхаристия уже во II веке была предметом вероучительной проповеди и апологии христианства. Отцы Церкви IV—V столетий, в частности Иоанн Златоуст, создали евхаристическое богословие, изъясняющее жертвенный смысл Евхаристии и спасительное значение причащения Тела и Крови Христовых. Основой этого богословия были Священное Писание и опыт литургической жизни христиан предшествующих веков, тех христиан, для которых Евхаристия была источником духовных сил, озарявших им жизненный путь в условиях более чем двухсотлетнего гонения, сил, помогавших им терпеть мучения и открытыми глазами смотреть в лицо смерти. Этим богословием, как освященным святоотеческим авторитетом, руководствовалась Вселенская Церковь в VI и последующих столетиях. Но в IX веке в западной половине Церкви возникает новый подход к евхаристическому богословию. Сначала это были положительные по замыслу попытки просветительного воздействия на «детски-набожное мышление» народа, но по мере развития умственного кругозора людей и опыта их знаний в области философии, истории, литературы и искусства эти просветительные попытки перерастают в новое качество религиозной философии. Создается так называемое схоластическое богословие, в котором рациональному освещению подвергались не только физические явления, но и те, что на современном языке называются метафизическими реальностями. То, что в святоотеческом богословии принималось на веру, как непостижимое для разума, в схоластическом обосновывалось категориями временными и пространственными, заимствуемыми из чувственного опыта.

Возникла коллизия двух богословий, мало ощутимая в тех случаях, когда речь идет об умозрительных догматах веры, как, например, учение о Боге, о Святой Троице, об ангелах, и остро ощутимая в уче-

нии о таинстве Евхаристии, в котором христианин видит хлеб и вино и принимает то, что «уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним» (Иоанн Златоуст). И чем больше совершенствовалось схоластическое богословие, тем дальше отходило оно от святоотеческого. В результате Евхаристия, которая, по учению апостола Павла, объединяет христиан в единое таинственное тело, Главой которого является Сам Христос («Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» — 1 Кор. 10, 17), оказалась одним из пунктов вероучительных расхождений христиан. Православный Восток, в том числе и Русская Церковь и родственные ей славянские Церкви, остался верным святоотеческому богословию, но в богословской литературе иногда встречается влияние схоластического. Коллизия двух богословий вызвала необходимость написания IV главы «Святоотеческое учение о Евхаристии и возникновение конфессиональных расхождений».

I

ЕВХАРИСТИЯ В ВЕК АПОСТОЛЬСКИЙ

Первой христианской Евхаристией была последняя, предсмертная трапеза Господа с Его учениками, получившая название Тайной вечери, когда Он «взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите; сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 26—28; срав. Мк. 14, 22—24; Лк. 22, 17—20; 1 Кор. 11, 23—25). Но как благословлял Иисус Христос хлеб и кого и как Он благодарил, держа в руках чашу, ни один из апостолов этого не сообщает. Молчание апостолов о действиях и словах Господа, которые нам, современным христианам, представляются особенно важными, может быть объяснено только тем, что для апостолов, а равно и для первых поколений христиан, к которым непосредственно были обращены их писания, этот образ благословения хлеба и содержание благодарения были настолько хорошо известны, что не было нужды писать о них подробно.

Но для богословского понимания значения Тайной вечери очень важно установить, что представляла собой эта последняя трапеза Господа, к какому виду еврейских трапез она принадлежала. Была ли «шабурах» (*shaburach*) — праздничная трапеза, какие иногда устраивали евреи для тесного круга своих друзей, или же пасхальная (*passover*)?

Экзегетическая проблема возникает из-за расхождения евангелистов-синоптиков с Иоанном Богословом по поводу времени празднования евреями пасхи в год распятия Иисуса Христа.

Евангелист Лука, наиболее обстоятельно описавший Тайную вечерю, говорит: «Настал же день опресноков, в который надлежало закалать пасхального агнца. И послал Иисус Петра и Иоанна, сказав: пойдите, приготовьте нам есть пасху. Они же сказали Ему: где велишь нам приготовить? Он сказал им: вот при входе вашем в город встретится с вами человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним в дом, в который войдет он. И скажите хозяину дома: «Учитель говорит тебе: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моиими?» И он покажет вам горницу большую, устланную, там приготовьте. Они пошли и нашли, как сказал им, и приготовили пасху» (Лк. 22, 7—13). Евангелист Матфей также называет Тайную вечерю пасхальной: «В первый же день опресночный приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху? Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: «Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моиими». Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху» (Мф. 26, 17—19). Евангелист Марк

пишет: «В первый день опресноков, когда закалали пасхального агнца, говорят Ему ученики Его: где хочешь есть пасху? Мы пойдем и приготовим. И посылает двух из учеников Своих и говорит им: пойдите в город; и встретится вам человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним. И куда он войдет, скажите хозяину дома того: «Учитель говорит: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моиими?» И он покажет вам горницу большую, устланную, готовую; там приготовьте нам. И пошли ученики Его, и пришли в город, и нашли, как сказал им; и приготовили пасху» (Мк. 14, 12—16). Согласно евангелисту Луке, Сам Иисус Христос, будучи за столом Тайной вечери, назвал эту трапезу пасхальной: «И сказал им: очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания» (Лк. 22, 15). По евангелисту же Иоанну, вкушение пасхи должно было быть в пятницу вечером (Ин. 18, 28).

Расхождение между евангелистами-синоптиками и Иоанном Богословом вызвало ряд гипотез, авторы которых пытались так или иначе «примирить» кажущееся противоречие. Иногда эти попытки граничили с полным отрицанием правдоподобности сообщений синоптиков о пасхальном характере Тайной вечери. Ф. Фаррар, например, объяснял, что Тайная вечеря в памяти синоптиков «отождествилась... с иудейской пасхой, и евангелист Иоанн молчаливо, но с намерением исправил эту ошибку»¹. В наше время профессор Х. Гяуров (Болгария) сделал новую попытку устранить это противоречие таким образом, якобы во время написания синоптических Евангелий христиане отмечали Тайную вечерю как начало пасхи страданий — и синоптики в этом смысле назвали ее, т. е. Тайную вечерю, пасхальной, — но не как ветхозаветную². Но как бы широко ни интерпретировал проф. Гяуров слова синоптиков «В первый же день опресноков» (Мф. 26, 17; срав. Мк. 14, 12) и «Настал же день опресноков» (Лк. 22, 7), остаются необъяснимыми в желательном для проф. Гяурова смысле слова Самого Иисуса Христа: «Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моиими» (Мф. 26, 18; срав. Мк. 14, 14 и Лк. 22, 11) и конкретное указание Господа посланным ученикам: «Пойдите, приготовьте нам есть пасху» (Лк. 22, 8). Один из евангелистов — Матфей — сам был участником Тайной вечери. Еврей по происхождению, хорошо знавший Писание и предания старцев, он не мог ошибиться в характере трапезы и говорить о «приготовлении пасхи» (26, 19), если бы эта трапеза в действительности не была таковой³.

¹ Ф. В. Фаррар. Жизнь Иисуса Христа. Перевод А. П. Лопухина. СПб., 1887, прилож. X, с. 646.

² Х. Н. Гяуров. Денат на Тайна вечеря. София, 1952, с. 196.

³ Недавние находки в Кумране открыли миру существование у современных Иисусу Христу евреев двух календарей. По одному из них, общепринятому тогда в Палестине, пасха приходилась в пятницу, а по другому, менее совершенному — в среду. Возможно, что Галилея, известная своей культурной отсталостью от Иудеи, могла держаться старого, менее усовершенствованного в астрономическом отношении календаря. В таком случае Тайная вечеря происходила на двое суток раньше пасхи по общепринятому календарю (J. Daniélou. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme. Paris, 1957, p. 26—27, и специальное исследование Anne Jaubert. La date de la Cène; calendrier biblique et liturgie chrétienne, Paris, 1967).

Предположение о том, что Господь совершил пасху по старому календарю, т. е. не в четверг, а во вторник, представляет более естественным весь ход событий, происходивших со времени взятия Христа под стражу в Гефсиманском саду до Его распятия: неоднократные конвоирования Его из одного судилища в другое, судебные процедуры, бичевание, шествие на Голгофу и распятие, которые, как события нескольких часов одного утра, оказываются загадочно быстрыми. Заметим, что евангелисты-синоптики, называя Тайную вечерю пасхальной, не говорят, что она была совершена в четверг, а Сирская Дидаскалия называет днем совершения Господом пасхи и взятия Его под стражу — вторник (гл. XXI).

Но открытие существования у евреев двух календарей вызывает новую загадку: как могло происходить разновременное празднование пасхи, если пасхальные агнцы полагалось заколоть при храме, в Иерусалиме? (L. Bouyer. Eucharist. London,

Из западных ученых нашего века Гр. Дикс видел в Тайной вечери «шабурах»⁴, хотя считал вопрос окончательно не решенным⁵. Впрочем, он считал этот вопрос для истории Евхаристии несущественным, поскольку евангелисты ничего не говорят о том, чтобы преподанные апостолам хлеб и чаша были пасхальными⁶. Не придает значения этому и Л. Буйэ⁷. Ж. Тибо⁸ и Й. Юнгман⁹ считают Тайную вечерю пасхальной. В. Фрир считает, что это была пасхальная вечеря скорее по характеру, намерению и общему содержанию, чем по деталям обряда¹⁰. Православные экзегеты—прот. А. Горский¹¹, проф. Н. Глубоковский¹², прот. Д. Богдашевский¹³, а равно и литургисты—прот. А. Петровский¹⁴, проф. И. Карабинов¹⁵, архимандрит Киприан (Керн)¹⁶, епископ Николай¹⁷—также видят в Тайной вечери пасхальную трапезу.

Мы не имеем оснований сомневаться в сказанном евангелистами-синоптиками, потому что противоречие, граничащее с исторической неточностью, было бы устранено, если не вскоре после появления Евангелий, то позднее, например, Оригеном, или мучеником Лукианом пресвитером, или, наконец, блаж. Иеронимом, посвятившим всю жизнь сличению священных текстов. Но они не сделали этого и, надо полагать, поступили так не потому, что им изменило всегда свойственное им острое чувство историчности, а по той причине, что, живя ближе ко времени Христа и зная лучше нас существовавшие тогда религиозно-бытовые традиции евреев, они не видели здесь никакого противоречия. Это, в особенности, касается Оригена и мученика Лукиана, живших в ту пору, когда в Церкви еще не было единого мнения о дне празднования Пасхи, и некоторые христианские писатели, как, например, Климент Александрийский¹⁸ и Ипполит Римский¹⁹, полемизируя со сторонниками празднования Пасхи с евреями 14 нисана, высказывались, что Иисус Христос не праздновал иудейской пасхи, ибо Он Сам был Новой Пасхой. Но Ориген не сомневался в том, что Христос совершил ветхозаветную пасху. «Может быть, кто-нибудь из неразумных,— писал он,— на том основании, что Иисус праздновал пасху по обычаю иудейскому телесно, последуя евионитам, потребует и первого дня опресноков и пасхи и будет говорить: прилично и нам, подражателям Христовым, делать. А того не рассудит, что Иисус, посланный, когда пришла

1968, р. 99). Здесь остается только привести—как примиряющее—мнение епископа Кассиана (Безобразова), который писал, что расхождение между синоптиками и Иоанном Богословом кажущееся и мы обязаны этим тому, что недостаточно знаем о традициях и условиях религиозного быта современных Христу евреев, позволивших Ему совершить пасху ранее пятницы (Еп. Кассиан. Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950, с. 89—90).

⁴ G. Dix. *The Shape of the Liturgy*. Glasgow, 1954, p. 50—70.

⁵ Там же, с. 58, примеч. 2.

⁶ Там же, с. 55 и далее.

⁷ L. Bouyer. *Eucharist*. London, 1968, p. 99.

⁸ J. Thibaut. *La Liturgie Romane*. Paris, 1924, p. 11—37.

⁹ J. Jungmann. *Missarum Solemnia*. Freiburg, 1958, B. I, S. 9—13.

¹⁰ W. Frege. *The Anaphora or great eucharistic Prayer*. London, 1938.

¹¹ А. Горский. Совершил ли Иисус Христос пасху иудейскую на последней вечери Своей с учениками? «Прибавления к изданию творений свв. отцов в русском переводе», М., 1853, с. 446—491.

¹² Н. Глубоковский. О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства. СПб., 1893.

¹³ Д. Богдашевский. Тайная вечеря Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1906.

¹⁴ А. Петровский. Апостольские литургии Восточной Церкви. СПб., 1897, с. 232—244.

¹⁵ И. Карабинов. Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908, с. 3—13.

¹⁶ Архим. Киприан. Евхаристия. Париж, 1947, с. 36—42.

¹⁷ Николай, еп. Макарипольский, ректор дух. академии св. Климента Охридского (Болгария). Богословие святой Евхаристии. (Машинопись), 1971, с. 41—44.

¹⁸ Пасхальная хроника. Migne, P. G., t. 92, col. 81.

¹⁹ Там же, col. 80.

полнота времени, рожденный от жены, был под законом не для того, чтобы оставить под законом подзаконных, но чтобы испукить их от закона»²⁰.

С установлением после Первого Вселенского Собора единого для всей Церкви дня празднования Пасхи в христианской письменности исчезают мнения, подобные высказанным Климентом Александрийским и Ипполитом Римским. «Для чего же Господь совершил пасху?» — спрашивает св. Иоанн Златоуст и отвечает: «Для того, чтобы во всем, что Он совершал даже до последнего дня, показать, что Он не противится закону»²¹. В другой гомилии Иоанн говорит: «Для чего Христос совершил это таинство во время пасхи? Для того, чтобы ты из всего познавал, что Он есть законодатель ветхого завета и что написанное в этом завете служит прообразом и полагает и самую истину»²². В Слове на предательство Иуды Златоуст, объясняя слова апостолов «Где хочещи, уготоваем Ти ясти пасху?», говорит: «Какую пасху? Не эту нашу, а пока иудейскую. Ту именно приготовили ученики, а эту — нашу — Он Сам приготовил, и не только Сам приготовил ее, но и Сам же Он стал Пасхой. «Где хочещи уготоваем Ти ясти пасху?» Это была иудейская пасха, та, которая получила начало в Египте. Для чего же Христос вкушал ее? Для того, чтобы исполнить все, требуемое законом. Он, когда и крестился, говорил: «Тако бо подобает нам исполнить всякую правду»... Дабы кто-нибудь не сказал, что Он потому уничтожил закон, что не мог исполнить его, как тяжелый, трудный и неудобноисполнимый. Он сначала исполнил его весь, а потом и отменил. Поэтому Он совершал и пасху, что пасха была предписана законом»²³. Позднее Иоанн Дамаскин писал: «В горнице святого и славного Сиона, со Своими учениками, съев ветхую пасху и исполнив ветхий завет, Он умывает ноги учеников, показывая знамение святого крещения. Потом, преломив хлеб, Он передал им, говоря: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов». Подобным же образом, взяв также и чашу с вином и водой, Он передал им, говоря: «Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя новаго завета, яже за вы изливаемая во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание»²⁴. Святоотеческий взгляд на Тайную вечерю как пасхальную получил отражение в православной гимнографии. В трипеснице Великой среды Андрей Критский говорит: «Горница постланая прият Тя Создателя и стаинники, и тамо пасху скончал еси, и тамо соделал еси таинства: тамо бо двема посланомы ныне ученикома Твоима, пасха уготовася Тебе» (песнь 1-я, тропарь 1-й); «Законное скончав повеление, скрижали законныя написав на Синаи, снеде убо пасху древнюю и сеновную: бысть же пасха тайная и живожертвенная» (п. 8-я, тр. 1-й). «Украсися вечеря и уготовася Тебе пасха, якоже рекл еси, Христе», — говорит тот же Андрей Критский в трипеснице Великого четверга (п. 1-я, тр. 1-й). В стихах к синаксарю Великого четверга читаем: «Сугубая вечеря, пасху бо закона носит: и пасху новую, Кровь, Тело Владычнее».

Чтобы получить верное представление о еврейской пасхальной трапезе, нужно отказаться от наших привычных представлений о пасхальном столе с красочно оформленными и вкусно приготовленными, традиционными для этого праздника кушаньями. Не такой была еврейская пасха. Это была священная трапеза, на которой каждое блюдо сопровождалось благословением, вкушение пищи чередовалось с мо-

²⁰ Серия древних интерпретаций комментариев Оригена на Матфея. Migne, P. G., t. 13, col. 1728.

²¹ Беседа 81 на Евангелие Матфея. Творения, т. 7. СПб., 1901, с. 814.

²² Беседа 82 на Евангелие Матфея. Там же, с. 820.

²³ Беседа первая о предательстве Иуды. Творения, т. 2. СПб., 1896, с. 414–415.

²⁴ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. IV, гл. 13. Перев. с греч. А. Бронзова. СПб., 1894, с. 220.

литвами и пеннем псалмов и все это происходило согласно установленному ритуалу, впоследствии зафиксированному в Талмуде.

По этому ритуалу в начале пасхальной вечери каждому участнику ее подавался бокал вина, разбавленного водой. Каждый читал над своим бокалом бераках (berakah). Так назывались у евреев краткие славословия, обычно начинающиеся словом «благословен». «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, создавший плод лозы»²⁵. Но прежде чем пить вино, все выслушивали киддуш (kiddush). Так назывались молитвы, в которых прославлялась святость Бога. Для пасхальной трапезы был положен особый киддуш, который произносил хозяин дома или старший из сотрапезников: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, избравший нас из всех народов и возвысивший нас над всеми языками и освятивший нас Своими заповедями. Ты дал нам, Господи Боже наш, с любовью празднества на веселие, праздники и праздничные времена на ликования и сей день праздник опресноков, время нашего освобождения, священное собрание, в память исхода из Египта. Ибо нас Ты избрал и нас освятил из всех народов, и святые празднества Твои Ты дал нам с любовью и благоволением на радость и ликование. Благословен Ты, Господи, освящающий Израиля и праздничные времена»²⁶. По прочтении киддуша выпивали вино. На стол подавались опресноки, латук (горькие травы) и харосет (салат из миндаля, орехов, фиг и различных фруктов). Глава семьи над каждым блюдом читал бераках, начинавшийся, как и бераках над вином, словами «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной», конец же этих беракахов изменялся соответственно благословляемому блюду: «создающий плод земли» (над латуком); «создающий плод дерева» (над харосетом); «выводящий хлеб от земли» (над опресноками)²⁷. При существовании храма подавался еще жареный ягненок — пасха²⁸ и в таком случае старший читал: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, Который освятил нас Своими заповедями и заповедал нам вкушать пасху»²⁹. Старший давал каждому пучок латука, и тот ел его, обмакивая в харосет. После закуски мыли руки³⁰, и далее следовала собственно пасхальная трапеза. Вторично наливались бокалы. Старший поднимал блюдо с опресноками и говорил: «Это хлеб страданий, который ели отцы наши в земле Египетской», затем разламывал один опреснок и часть его откладывал в сторону, где она должна была лежать до конца трапезы. Это «афикоман» (aficeimn) — часть, которую полагалось оставлять на случай прихода нищего или путника, согласно заповеди Моисея: «И веселись пред Господом, Богом твоим, ты, и сын твой, и дочь твоя, и раб твой, и раба твоя, и левит, который в жилищах твоих, и пришелец, и сирота, и вдова, которые среди тебя, на месте, которое изберет Господь, Бог твой, чтобы пребывало там имя Его. Помни, что ты был рабом в Египте, и соблюдай и исполняй постановления сии» (Втор. 16, 11—12). Другую часть разломленного опреснока старший брал себе, прочим сотрапезникам раздавал другие опресноки. Тогда младший сын или сотрапезник спрашивал старшего о том, почему в этот вечер полагается необычная трапеза: хлеб едят только пресный, овощи только горькие и вместо обычных мясных блюд подаи ягненок, зажаренный целиком. Этот вопрос представлял инсценировку, для которой Талмуд предписывает учить ребенка ввиду предстоящего праздника, согласно заповеди Моисея: «И когда скажут вам

²⁵ Талмуд. Мишна и Тосефта. Критич. перев. Н. Переферковича. Т. I, СПб., 1899, с. 19.

²⁶ Там же, т. II, с. 259—260.

²⁷ Там же, т. I, с. 19.

²⁸ Там же, т. II, с. 255.

²⁹ Там же, с. 259.

³⁰ Там же, с. 260.

дети ваши: «Что́ это за служение?», скажите: «Это пасхальная жертва Господу, Который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал египтян, и дома наши избавил» (Исх. 12, 26—27). Отец в ответ говорил хаггаду (haggadah) — речь, в которой он рассказывал о чудесном избавлении евреев от рабства египетского и о прочих благодеяниях, явленных Богом Своему народу. Речь была импровизированной, но окончание ее было традиционным: «Посему мы должны благодарить, восхвалять, славить, возвеличивать, возвышать, почитать, благословлять, прославлять и воспевать Того, Кто сотворил нашим предкам все эти чудеса: Он вывел нас из рабства на свободу, из печали на радость, из траура на праздник, из тьмы на великий свет, из подчиненности на волю. Да возгласим Ему: аллилуиа»³¹. При этих словах он поднимал чашу и затем ставил ее на стол. Все вставали и пели халел (hallel). По учению раввина Шамая (I в. до Р. Х.), это был 112-й псалом «Хвалите, отроцы, Господа, хвалите имя Господне», а по учению раввина Гиллея (современник Ирода Великого), кроме 112-го псалма, еще пели 113-й «Во исходе Израилеве от Египта...» до слов «Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему...»³². После этого выпивали вино и ели опресноки, обмакивая их в харосет. Потом глава семьи отрывал себе кусок агнца и раздавал куски сотрапезникам. Это было единственное блюдо, которое надлежало съесть без остатков, согласно заповеди Моисея: «Пусть съедят мясо его в сию самую ночь... Не оставляйте от него до утра...» (Исх. 12, 8 и 10). Этим, собственно, пасхальная трапеза заканчивалась, и участники ее мыли руки. Глава семьи разламывал афикуман и раздавал каждому по кусочку. Наливалась третья, «общая» чаша. Все вставали и произносили зиммун (mezumen) (молитва троих, т. е. такая, в которой должно было участвовать не менее троих мужчин и которую при этом условии произносили в конце всякой трапезы). Глава семьи или старший из сотрапезников говорил: «Благословим Бога нашего». Сотрапезники отвечали: «Благословен Господь Бог наш, Бог Израилев, Бог Саваоф, восседающий среди херувимов, за пищу, которую мы приняли».

Глава: «Благословим Того, Чью благодать мы вкушали».

Сотрапезники: «Благословен Ты, Чью благодать мы вкушали и Чьей благодатью мы живем».

Глава: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, питающий весь мир по благодати Своей».

Сотрапезники: «Он дает пищу всякой плоти, ибо вовек милость Его».

Глава: «По великой благодати Его не было никогда у нас недостатка в пище».

Сотрапезники: «Да не будет у нас недостатка и впредь ради Его великого имени».

Глава: «Он питает всех, заботится о всех, благотворит всем и угождает пищу для всех тварей, Им созданных».

Сотрапезники: «Благословен Ты, Господи, питающий нас».

Следовало второе благодарение, которое читал старший: «Благодарим Тебя, Господи Боже наш, что Ты дал предкам нашим землю вожделенную, хорошую и просторную и что вывел нас из земли Египетской и освободил нас из дома рабства. Благодарим за Твой завет, запечатленный на теле нашем (обрезание), за Твою тору, которую преподал нам, за Твои законы, которые сообщил нам, за жизнь и благоволение, которые даровал нам, за пищу, которой Ты заботливо питаешь нас, постоянно, ежедневно во всякое время и всякий час. За все это, Господи Боже наш, мы благодарим и славословим Тебя (да бла-

³¹ Там же, с. 256.

³² Там же, с. 256—257.

гословится имя Твое устами всего живого постоянно, во веки веков) согласно написанному: «И когда будешь есть и насыщаться, тогда благословляй Господа, Бога твоего, за добрую землю, которую Он дал тебе» (Втор. 8, 10). Благословен Ты, Господи Боже наш, за землю и за пищу».

Затем следовало третье благодарение: «Умилосердися, Господи, Боже наш, над Израилем, народом Твоим, над Иерусалимом, городом Твоим, над Сионом, жилищем славы Твоей, над царством дома Давида, помазанника Твоего, и над храмом великим и священным, над которым наречено имя Твое. Боже наш, Отче наш, паси нас, питай нас, заботься о нас и облегчи нас, Господи, Боже наш, в скорости от всех бедствий наших. О! Не доводи нас до людской милостыни или людского одолжения, но дай нам прибегнуть к Твоей полной, отверстой, святой и щедрой руке, да не постыдимся и не посрамимся вовек. Восстанови, Господи, город Иерусалим и наши дни». Все отвечали: «Благословен буди, Вечный, по Своей благодати составляющий Иерусалим»³³.

Моление о восстановлении Иерусалима, по-видимому, было дополнено после разрушения Иерусалима императором Титом (70 г.) или же императором Адрианом (135 г.). Но без этого добавления зиммун с тремя благодарениями, быть может, в несколько ином текстуальном изложении существовал и во время Иисуса Христа. Косвенным доказательством этому может служить то, что Талмуд упоминает в числе раввинов, дававших указания относительно чтений этих благодарений, современника Иисуса Христа и учителя апостола Павла Гамалиила (Деян. 5, 34 и 22, 3)³⁴.

По совершении зиммуна испивалась общая чаша и пели вторую половину халлела (псалмы 114-й—118-й). При желании предлагалась еще чаша и даже две. С последней чашей пели великий халлел (135-й псалом)³⁵.

Некоторые черты пасхальной трапезы видны в повествованиях евангелистов о Тайной вечери. Матфей и Марк говорят, что она началась *ὄψιας γενομένης* (Мф. 26, 20; Мк. 14, 17), т. е. после заката солнца, а по Луке — *ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα* (22, 14) — «когда настал час». Эти уточнения были бы ненужными, если бы Тайная вечеря представляла обычную трапезу, потому что у евреев не было законом установленного времени для принятия пищи. Такое время было определено только для пасхальной трапезы, согласно указанию Моисея: «В первый месяц, в четырнадцатый день месяца, вечером пасха Господня» (Лев. 23, 5).

Очень важно сообщение евангелистов о способе, которым Господь указал апостолам на предателя — «опустивший со Мною руку в блюдо» (Мф. 26, 23; сра. Мк. 14, 20). Дело в том, что современные Христу евреи употребляли как ложки, так и вилки, и только в одном случае — за пасхальной трапезой — они пользовались примитивным способом своих предков: ели харосет, обмакивая в него латук и опресноки³⁶.

Так же важно сообщение Иоанна Богослова об омовении Господом ног ученикам. Это не было обычным омовением, которое делали приходящим гостям (см. Лк. 7, 14). Господь омывал ноги учеников уже во время вечери (Ин. 13, 2), для чего «встал с вечери» (ст. 4) и по омовении возлег опять (ст. 12). Но омовения во время вечери полагались только на пасхальной трапезе: одно — по вкушении латука и другое — по вкушении опресноков и агнца, так как, вкушая без вилок, люди пачкали руки и их требовалось мыть.

И, наконец, Матфей и Марк сообщают, что Тайная вечеря закончи-

³³ Талмуд. Мишна и Тосефта, т. I, с. 47—48.

³⁴ Там же, с. 23.

³⁵ Там же, т. II, с. 257.

³⁶ I. a g r a n d e. L'evangile de Jesus Christ. Paris, 1939, p. 500.

лась пеннем: «И, воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мф. 26, 30; Мк. 14, 26). Завершение вечери пением составляло особенность пасхальной трапезы.

Сообщения евангелистов о Тайной вечери в свете данных Талмуда о пасхальной трапезе дают основание к уточнению обстоятельств, при которых Иисус Христос установил таинство Евхаристии. Это было тогда, «когда они ели» (Мф. 26, 26; Мк. 14, 22), и после того, как Иуда опускал руку в блюдо (Мф. 26, 23, у Марка — обмакивал — 14, 20). Но, согласно Иоанну Богослову, Иуда получил кусок уже после омовения ног, когда раздавались опресноки. После этого на столе оставался афикоман. Стало быть, последний и послужил Господу тем хлебом, который Он назвал Своим Телом. Подтверждением этому служат сообщения синоптиков о том, что Христос, благословив этот хлеб, преломил его. Согласно Талмуду, на пасхальной трапезе преломлялся только афикоман, тогда как прочие опресноки раздавались без обряда преломления. Что касается чаши Божественной Крови, то, согласно апостолу Павлу и евангелисту Луке, она была преподана «после вечери» (Лк. 22, 20; срав. 1 Кор. 11, 25). Это могла быть третья, четвертая и даже пятая чаша, но, вероятнее всего, это была третья чаша, над которой произносился зиммун и благословение которой являлось торжественнейшим моментом праздничной трапезы, тогда как четвертая и пятая чаши были не обязательны и в данном случае их могло не быть. Знамательно, что апостол Павел евхаристическую чашу называет чашей благословения: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» (1 Кор. 10, 16). Из всех пасхальных чаш это название удачнее всего подходит к третьей чаше, так как в связи с ней произносился зиммун с его многократными благословениями.

Следует заметить, что сообщение евангелистов Матфея и Марка о благословении Господом на Тайной вечери хлеба нельзя понимать в смысле действия, в какой-то степени подобного современному священнодействию благословения евхаристического хлеба. Апостол Павел и евангелист Лука вместо глагола благословлять (греч. εὐλογεῖν) употребляют в данном месте глагола благодарить (греч. εὐχαριστεῖν), а евангелист Лука относит этот глагол и к первой чаше и к хлебу (Лк. 22, 17 и 19). Обращаясь к повествованиям евангелистов о чудесных насыщениях хлебами, мы видим употребление этих глаголов как равнозначущих. По евангелистам Матфею, Марку и Луке, при первом насыщении Господь, «воззрев на небо, благословил (εὐλόγησεν) хлебы и рыбы» (Мф. 14, 19; Мк. 6, 41; Лк. 9, 16), а по Иоанну, «воздал благодарение» (εὐχαριστήσας) (Ин. 6, 11). Более того, евангелисты Матфей и Марк, употребившие при описании первого насыщения слово εὐλόγησεν, при описании второго чуда насыщения говорят εὐχαριστήσας, а евангелист Лука, повествуя о благословении хлеба на Тайной вечери, употребил слово εὐχαριστεῖσας, говоря же о благословении хлеба в Эммаусе, говорит εὐλόγησεν. Апостол Павел называет евхаристическую чашу чашей благословения: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» (1 Кор. 10, 16), хотя ни у одного из евангелистов глагол εὐλογεῖν в описании Тайной вечери в отношении чаши не употреблен. И, наконец, апостол Павел употребляет два эти слова в одной и той же фразе как равнозначущие: «Если ты будешь благословлять (εὐλογεῖν) духом, то стоящий на месте простолоюдина как скажет «аминь» при твоём благодарении (εὐχαριστεῖν)?» (1 Кор. 14, 16).

Употребление обоих глаголов как равнозначущих объясняется тем, что оба они по смыслу соответствуют одному еврейскому глаголу «барак» (barach), значение которого в русском языке может быть выражено словами «благодарить славословием».

Благодарение славословием, или благословение, настолько проч-

но входило в благочестивый быт евреев, что оно вошло в их священные книги,— краткое молитвословие, чаще всего начинавшееся словом «благословен». Оно многократно употребляется в псалмах Давида (см., например, 27, 6; 30, 22; 33, 2; 102, 1, 2, 20, 21, 22 и др.). Пророк Даниил, получив во сне откровение о сне Навуходоносора, начинает свою благодарственную молитву: «Да будет благословенно имя Господа от века и до века, ибо у Него мудрость и сила...» (Дан. 2, 20). Благословение влагается в уста Навуходоносора после чудесного спасения в раскаленной печи трех друзей Даниила: «Благословен Бог Седраха, Мисаха и Авденаго, Который послал Ангела Своего и избавил рабов Своих, которые надеялись на Него, и не послушались царского повеления, и предали тела свои огню, чтобы не служить и не поклоняться иному богу, кроме Бога своего!» (Дан. 3, 95). Благословением Бога начинается свою благодарственную песнь отец Иоанна Предтечи Захария, когда чудесно разрешилась его немота: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему...» (Лк. 1, 68). Благословениями Бога начинаются послания апостола Павла (см. 2 Кор. 1, 3, и Еф. 1, 3). В Откровении Иоанна Богослова предстоящие престолу Агнца ангелы восклицают: «Благословение и слава и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков. Аминь» (Откр. 7, 11).

Нет никаких оснований допускать, чтобы Иисус Христос пренебрег этой благочестивой традицией. Насколько сильна была у Него связь молитвы с Писанием, можно судить по тому, что, вися на кресте, Он молился словами псалма: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27, 46; Мк. 15, 34; срав. Пс. 21, 2), и последние Его слова, с которыми Он скончался: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46) — были перифразом слов Псалтири: «В Твою руку предаю дух мой» (Пс. 30, 6). Несомненно, Он также благословлял каждое блюдо, читая соответствующий бераках и после вечери — зиммун, которые текстуально могли отличаться от зафиксированных в Талмуде, но по общей их цели прославления Бога, как Творца и Источника всякого блага, а также и по форме обращения в них к Богу были идентичны талмудическим. Поэтому евангелисты обошли этот момент молчанием и сообщили только то, что было новым, а именно, что благословляемый хлеб Он назвал Своим Телом предаваемым, а общую чашу — Своей Кровью, Кровью нового завета, которая проливается за учеников и за многих во оставление грехов. Это новое в тот вечер, как и вся прощальная трапеза, скорее воспринималось чувством, нежели постигалось разумом³⁷. Последовавшее вскоре после Тайной вечери Его распятие открыло ученикам смысл Его слов «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается», а его смерть, совпавшая с праздником пасхи, раскрыла им, о каком завете в Его Крови Он говорил им накануне.

Еврейская пасха (passover) посвящалась воспоминанию избавления этого народа от рабства египетского, и пасхальная трапеза носила характер сугубо священный. Главное блюдо этой трапезы — агнец — было «пасхальной жертвой Господу, Который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал египтян» (Исх. 12, 27). Именем Иеговы было узаконено даже само приготовление этого жертвенного Богу блюда. «Пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам, по агнцу на семейство. А если семейство так мало, что не съест агнца, то пусть возьмет с соседом своим, ближайшим к дому своему, по числу душ; по той мере, сколько каждый съест, расчислитесь на агнца. Аг-

³⁷ См. вопросы к Господу во время прощальной беседы Петра (Ин. 13, 36—38), Фомы (Ин. 14, 5), Филиппа (Ин. 14, 8), разговоры некоторых из учеников между собою (Ин. 16, 17, 18) и ответ их Господу: «Господи! Вот здесь два меча» (Лк. 22, 38).

нец у вас должен быть без порока, мужского пола, однолетний; возьмите его от овец или от коз. И пусть он хранится у вас до четырнадцатого дня сего месяца: тогда пусть заколет его все собрание общества Израильского вечером. И пусть возьмут от крови его и помажут на обоих косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его» (Исх. 12, 3—7).

Помазание кровью пасхального агнца косяков и перекладины дверей дома было для евреев спасительным от смерти, которой поражены были в ту ночь все первенцы «от человека до скота» (Исх. 12, 12), «от первенца фараона, сидевшего на престоле своем, до первенца узника, находившегося в темнице, и все первородное из скота» (Исх. 12, 29). «И будет у вас кровь знамением на домах, где вы находитесь, и увижу кровь, и пройду мимо вас, и не будет между вами язвы губительной, когда буду поражать землю Египетскую» (Исх. 12, 13).

В ту пасхальную пятницу, когда на Голгофе пролилась Кровь Иисуса, Которого еще в самом начале Его проповеди Иоанн Креститель пророчески назвал Агнцем Божиим, берущим на Себя грех мира (Ин. 1, 29), был установлен новый завет, завет Бога не с одним народом, а со всеми теми «многими», кто сочетается с Ним в крещении и участвует в Его таинственной трапезе — Евхаристии. Поэтому спустя около 20 лет после этих событий апостол Павел писал: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5, 7). Еще более настойчиво выразил эту мысль о Христе как Пасхе, закланной за нас, Его любимый ученик Иоанн, стоявший в момент установления нового завета Бога с человечеством у креста своего Учителя. Он не преминул заметить, что распятие Иисуса Христа произошло в тот день, когда евреи вкушали пасху (Ин. 18, 28). В том обстоятельстве, что распятому Учителю не потребовалось перебивать голени (Ин. 19, 32, 33), он увидел предопределение об Иисусе Христе как Агнце новой пасхи. В этом случае он даже привел слова из книги Исход, относящиеся к ритуалу заклания пасхального агнца: «Кость его да не сокрушится» (Исх. 12, 46) — и интерпретировал их как пророческие (Ин. 19, 36). Агнец — это любимый образ выражения Иоанна Богослова об Иисусе Христе. Он употребил его в Откровении 26 раз (5, 6, 8, 12, 13; 6, 1, 16; 7, 9, 10, 14, 17; 12, 11; 13, 8; 14, 4, 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7, 9; 21, 9, 14, 22, 23, 27; 22, 1, 3). Иисус Христос — Агнец, Который «был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу» (Откр. 5, 9, 10).

Вернемся к Тайной вечери. Преломляя хлеб и раздавая его ученикам, Господь сказал им: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19). То же самое Он завещал, преподавая им чашу: «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови: сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 25).

Творить в воспоминание — это, прежде всего, значит что-то делать в память кого-то или чего-то. Люди дарят друг другу на память сувениры в честь выдающихся исторических событий и личностей, сооружают памятники, устраивают собрания с докладами, посвященными их памяти. Много есть и других средств и способов для того, чтобы ярко, впечатляюще напомнить людям о тех, кто ушел в вечность, оставив о себе доброе воспоминание. Но на библейском языке слово «воспоминание» означает нечто большее, чем воспроизведение в памяти минувшего. Когда в Сарепте Сидонской умер сын у вдовы, в доме которой остановился пророк Илия, то та объясняла смерть сына как наказание ей за грехи ее в прошлом, которые восстановил перед Богом пророк своим посещением ее дома. «Ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего» (3 Цар. 17, 18). — сказала она Илию. Такое же значение слову «воспоминание» придавали и современные Иисусу Христу евреи. Так, в Послании к евреям говорится: «Но жертвами каждо-

годно напоминает о грехах, ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (10, 3, 4).

Заметим, что воспоминание как объективное восстановление сущности того, что имело место в прошлом, в представлении евреев не ограничивалось сферой греха и наказания за него. Оно распространялось также на область добродетели и награды за нее. Корнилий сотник был человеком «благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим, творивший много милостыни народу и всегда молившийся Богу» (Деян. 10, 2). Чудесные обстоятельства его крещения были следствием того, что его молитвы и милостыни «пришли на память перед Богом» (Деян. 10, 4).

Что сами апостолы поняли завещание их Учителя «Сие творите в Мое воспоминание» в этом последнем смысле, т. е. как заповедь воспроизводить в дальнейшем сущность того, что им было преподано на Тайной вечери, это видно из слов апостола Павла: «Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11, 27—29). При понимании слова «воспоминание» в значении абстрактного представления о чем-то существующем или существовавшем эти наставления и предупреждения были бы беспредметными. Поэтому же апостол Павел преломление хлеба называет «трапезой Господней» (1 Кор. 10, 21), «вечерей Господней» (1 Кор. 11, 20), а преломляемый на такой трапезе хлеб и чашу — Кровью и Телом Христа: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10, 16). И, наконец, слова Господа, полные эсхатологического смысла: «Очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием... Не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие» (Лк. 22, 15—16 и 18; срав. Мф. 26, 29; Мк. 14, 25), определили таинственное содержание Евхаристии как малого явления великого и славного дня второго пришествия Его. Поэтому первый день недели, в который воскрес Иисус Христос, встречали вечерей Господней (Деян. 20, 7) и самый день этот стали называть днем Господа (Откр. 1, 10), т. е. так, как называется в посланиях апостолов второе пришествие Христово (см. 2 Петр. 3, 10; 1 Кор. 1, 8 и 5, 5; 2 Кор. 1, 14; Флп. 1, 6, 10; 2, 16; 1 Фес. 5, 2, 4; 2 Фес. 2, 2). В один из таких «дней Господа» Иоанн Богослов «был в духе» (Откр. 1, 10) и сподобился принять «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре» (Откр. 1, 1).

Такова богословская основа Евхаристии. Ее глубокий спасительный смысл и ее вечное универсальное значение Иоанн Дамаскин поэтически выразил в одном из тропарей его пасхального канона: «О, Пасха велия и священнейшая, Христе! О, Мудросте, и Слове Божий, и Сило! Подавай нам истее Тебе причащаться в невечернем дни Царствия Твоего» (п. 9-я, тр. 2-й). (Заметим, что в православной литургии священник, в какой бы день года он ни совершал Евхаристию, причастившись, читает этот тропарь.)

Совершали Евхаристию «по домам» (Деян. 2, 46) в связи с обычной трапезой (1 Кор. 11, 21, 22). По примеру Самого Господа, благословившего хлеб, «когда они ели» (Мф. 26, 26), и чашу «после вечери» (Лк. 22, 20), отлагали один хлеб и одну чашу (1 Кор. 10, 16—17), над которыми в конце трапезы читали благословения. Такой порядок виден в описании апостолом Павлом коринфской вечери (1 Кор. 11, 20—34). Апостол упрекает коринфян за то, что «всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается» (ст. 21),

но не обвиняет их в лишении бедных Евхаристии. Поспешное съедание своей пищи до прихода на вечерю всех членов общины не имело бы места, если бы Евхаристия совершалась до общей трапезы.

В Священном Писании нет ни прямых указаний, ни косвенных доказательств существования в век апостольский нарочитых евхаристических молитв. Единственным документом, который привлекал к себе с этой стороны внимание литургистов³⁸, является Послание Климента, епископа Римского, к коринфянам, написанное в 90-х годах, где Климент говорит: «Помыслим о всем множестве ангелов Его, как они, предстоя, исполняют волю Его. Ибо говорит Писание: тьмы тем предстояли перед Ним и тысячи тысяч служили Ему и зывали: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, полно все творения Его. Так и мы в единомысленном собрании, единым духом, как бы из единых уст будем зывать к Нему прилежно, чтобы сделаться нам участниками великих и славных обетований Его»³⁹.

Упоминание св. Климентом серафимской песни, которая имеется во многих анафорах, давало основание считать евхаристическую молитву существовавшей в I веке. Позднейшие открытия ранее не известных в науке древних евхаристических молитв, в которых серафимская песнь отсутствует, и широкое употребление серафимской песни в еврейских киддушах, предназначенных для чтения перед и после утренних молитв⁴⁰, обязывает нас в данном случае к осторожности. Возможно, что коринфские христиане, иудеи по происхождению, знали этот киддуш, и св. Климент рекомендовал употребление его в молитвенных собраниях, имея в виду, что эта песнь своим содержанием будет содействовать укреплению у коринфян духовного единства, которого, как видно из Послания к ним Климента, им не хватало.

В современной литургической науке этот вопрос решается в том смысле, что христиане апостольского времени в своем богослужении основывались на благочестивых традициях иудейства. Не нужно забывать, что первые священные книги христиан появились около 20 лет спустя после Вознесения Господня, тогда как вечера Господня совершалась с первых дней после сошествия Святого Духа на апостолов. Мы ближе будем к истине, полагая, что апостолы и христиане ближайших к ним поколений в совершении Евхаристии следовали примеру Самого Господа. Преломляя хлеб, они произносили традиционный для этого барах, и благословение чаши у них представляло обычный зимун⁴¹. К этим священнодействиям прилагалась уверенность, выраженная у апостола Павла словами: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христового?» (1 Кор. 10, 16).

Есть основания полагать, что при совершении Евхаристии апостолы произносили Молитву Господню. Слова ее «хлеб наш насущный даждь нам днесь», поставленные в центре столь возвышенных прошений, скорее можно отнести к евхаристическому хлебу, о котором Иисус Христос сказал: «Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядуший его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядуший хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6, 49—51), нежели к обычной пище, о которой Он сказал: «Не заботьтесь

³⁸ Например, F. Probst. *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*. Münster in W., 1893, S. 26—29.

³⁹ Гл. XXXIV, 5—7. Цит. по изданию *Patrum Apostolorum Opera*. Editio quinta minor. (Lipsiae, 1906).

⁴⁰ G. Dix. *The Shape of the Liturgy*. Glasgow, 1954, p. 3. См. также Талмуд, т. I, с. 41—42.

⁴¹ L. Bouyer. Цит. соч., с. 106.

для души вашей, что вам есть и что пить... Потому что всего этого ищут язычники и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф. 6, 25, 32). Кстати, знаменательно, что последние слова были сказаны Господом после того, как Он дал молитву «Отче наш». В таком смысле объясняет слова «хлеб наш насущный даждь нам днесь» св. Кирилл Иерусалимский в 5-м Тайноводственном слове, посвященном толкованию Евхаристии: «Хлеб обыкновенный не есть насущный, а сей святой хлеб есть насущный, то есть имеющий действие на сущность души. Сей хлеб не во чрево вмещается и афедроню исходит, но сообщается всему твоему составу к пользе тела и души»^{41а}. Святой же Григорий Двоеслов в послании к епископу Сиракузскому Иоанну писал, что он, Григорий, установил произносить Молитву Господню сразу после освящения Даров, а не по раздроблении агнца, как это делалось в Риме до него, потому что апостолы употребляли эту молитву при совершении таинства Евхаристии: «Quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent»^{41б}.

Этим, разумеется, не ограничивалось религиозное содержание вечерни. «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26). Эти слова апостола Павла можно понять в том смысле, что вечерняя трапеза, соединяемая с Евхаристией, сопровождалась беседами, в которых разъяснялось спасительное значение речей, чудес и страданий Иисуса Христа, вспоминалась и та историческая вечеря, на которой Он Сам совершил Евхаристию, говорилось и о значении Евхаристии как о предвкушении вечного блаженства с Ним, когда «придет Царствие Божие» (Лк. 22, 18), и о самой парусии (у апостола Павла — ἄχρι τοῦ ἔλθῃ). В книге Деяний апостолов сообщается об одной такой вечере, которую совершил апостол Павел в Троаде в ночь накануне дня Господа, т. е. под воскресный день. «Когда ученики собрались для преломления хлеба, Павел, намереваясь отправиться в следующий день, беседовал с ними и продолжил слово до полуночи...» Деятели называют эту беседу продолжительной. Во время беседы погрузившийся в сон юноша Евтих упал с третьего этажа и смертельно разбился. Павел, сойдя вниз, воскресил его, затем, вернувшись, совершил преломление хлеба и после этого «беседовал довольно, даже до рассвета» (Деян. 20, 7—12).

Возникший с появлением ересей вопрос о действительности или недействительности Евхаристии в ту пору не существовал. Не было понятия «пресуществления» Святых Даров, тем более не возникло вопроса о сущности и времени этого пресуществления, как не существовало понятия совершительной для таинства сакраментальной формулы. Даже слова Господа, которым позднее стали приписывать значение этой формулы, евангелистами переданы различно: у Матфея — «Примите, ядите: сие есть Тело Мое» (26, 26), «Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (26, 27, 28); у Марка — «Примите, ядите: сие есть Тело Мое» (14, 22), «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (14, 24); у Луки — «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (22, 19), «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (22, 20). Апостол Павел, сообщение которого о Тайной вечере является самым ранним, приводит слова Господа так: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 24); «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови, сие творите, когда только будете пить, в

^{41а} Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Сергиев Посад, 1893, стр. 229.

^{41б} Epistolarum, libr. IX, epistola XII, P.L. t. 77, col. 956—957.

Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 25). Эти разночтения могут быть объяснимы тем, что подлинные слова Господа передавались разными лицами и в разных общинах с различными богословскими нюансами. Здесь стоит обратить внимание на близость сообщений апостола Павла и евангелиста Луки. Лука был ученик Павла.

Различная интерпретация слов Господа не изменяла их сущности. В этом случае личный авторитет учеников Христовых, участников Тайной вечери, и объективные явления благодати Божией в знамениях и чудесах были лучшими свидетельствами действительности Евхаристии. Если позднее, вследствие потери евхаристического общения между христианами, а затем под влиянием схоластического богословия, возникли проблемы времени и образа евхаристического претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, то у христиан апостольского века подобных проблем не было. Единственной проблемой для них было, если это можно назвать вообще проблемой, сохранение личной духовной чистоты, чтобы недостойным отношением к Евхаристии не оказаться виновными «против Тела и Крови Христовой» (1 Кор. 11, 27). Для тех же, кто соблюдал эту чистоту, не могло быть никаких сомнений. Они, «преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян. 2, 46, 47).

II

АНАФОРА В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД

Известные науке самые ранние записи молитв, относящихся к Евхаристии, дошли до нас в «Дидахи»⁴². Квастен характеризует этот памятник как «документ подапостольского (subapostolic) периода»⁴³, подчеркивая этим определением раннее происхождение его церковных установлений, которые излагаются как учение Самого Господа, передаваемое Им народам через апостолов (Διδαχὴ τοῦ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν). В XIV главе этого памятника читаем: «В Господень день, собравшись, преломляйте хлеб и благодарите, предварительно исповедав свои грехи, чтобы жертва ваша была чистой. Всякий, имеющий недоразумение с братом, да не сходитя с вами до тех пор, пока они не примирятся, чтобы не осквернилась ваша жертва. Ибо Господь сказал о ней: на всяком месте и во всякое время приносите Мне жертву чистую, ибо Я царь велик и имя Мое хваляно среди народов»⁴⁴.

Несколько раньше (гл. IX, X) читаем: «Над Евхаристией же так благодарите: во-первых, над чашей: «Благословляем Тебя, Отче наш, за святую лозу Давида, отрока Твоего, которую Ты явил нам через Своего Отрока Иисуса. Тебе слава во веки».

Над хлебом: «Благословляем тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которое Ты явил нам через Своего Отрока Иисуса. Тебе слава во веки. Как этот хлеб был рассеян по холмам и был собран во одно, так да соберется Церковь Твоя от пределов земли в Твое Царство. Ибо Твоя слава и сила чрез Иисуса Христа во веки...»

«По насыщении же так благодарите: благословляем Тебя, Отче Святой, за святое Твое имя, которое Ты вселил в наших сердцах, и также за ведение, веру и бессмертие, которые Ты явил нам чрез Своего Отрока. Тебе слава во веки. Ты, Господи, Вседержитель, сотворил все ради имени Твоего, подал людям пищу и питье, нам же Ты, чрез Своего Отрока, даровал духовную пищу и питье и вечную жизнь. Прежде

⁴² Цит. по изданию: А. Карашев. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов» (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων). М., 1896.

⁴³ J. Quasten. Patrology, t. I. Utrecht — Brussels, p. 30.

⁴⁴ А. Карашев. Цит. соч., с. XXXIX—XL.

всего мы благословляем Тебя за то, что Ты всемогущ... Тебе слава во веки. Помяни, Господи, Церковь Твою, чтобы избавить ее от всякого зла и усовершенить ее в любви Твоей, собери ее, освященную (Тобой) от четырех ветров во Твое Царство, которое Ты уготовал ей. Ибо Твоя сила и слава во веки. Да придет благодать и придет сей мир. Осанна Богу Давида»⁴⁵.

Относительно этих молитв было высказано несколько различных точек зрения. Некоторых смущала оригинальность этих молитв, делающая их непохожими на традиционные анафоры, другие сомневались в евхаристическом назначении этих молитв, поскольку порядок благословения чаши прежде хлеба не соответствует ни апостольским свидетельствам, ни общецерковной традиции. Поэтому одни видели в молитвах «Дидахи» просто гимны в честь Христа (Е. Петерсон) и даже «эллинизированные» молитвы евреев (Дибеллу), иные же — застольные благословения, которыми сопровождалась христианские агапы (Р. Конноли), и в этом случае слова «Дидахи» — «Над Евхаристией же так благодарите» комментировали как указание на обычное застольное благодарение. Но если так можно объяснять данное выражение, то наставление: «Никто да не вкушает и да не пьет от вашей Евхаристии, но лишь крещенные во имя Господне, ибо об этом Господь сказал: не давайте святыни псам» никак нельзя относить к обычной трапезе, так как христиане не допускали некрещенных только к Евхаристии, но не возбраняли им вкушения неевхаристического хлеба — «евлогии»⁴⁶.

Поэтому наш русский ученый профессор И. А. Карабинов еще в начале настоящего столетия определил данные молитвы как относящиеся к вечеру Господней, т. е. к Евхаристии, совершаемой в конце вечерней трапезы⁴⁷.

Точку зрения проф. И. А. Карабинова из ученых нашего времени разделяет А. Баумштарк, который относил первые две молитвы к благословляемым в начале общей трапезы вино и хлебу, третью же он назвал «введением в sacramентальное торжество» и «начальным пунктом, из которого развился текст анафоры»⁴⁸. Альтанер считает молитвы «Дидахи» связанными с Евхаристией⁴⁹, а Квастен находит, что они были занесены в «Дидахи» в связи с вопросом крещения неопитов в праздник Пасхи, хотя причащались в данном случае и не новопросвещенные члены Церкви⁵⁰.

Нас не должно смущать то обстоятельство, что «Дидахи» указывает первым благословение чаши, а затем хлеба. Еврейская субботняя, а также праздничная трапеза, в отличие от вседневной, начиналась благословением чаши, а затем уже следовало благословение хлеба. Хотя Евхаристия была установлена Господом во время еврейской пасхальной трапезы, но ритуал этой трапезы в обычное время года при совершении Евхаристии не соблюдался, так как это не соответствовало бы учению апостолов об отношении к обрядовой стороне ветхозаветного закона. В обычное время года в день Господень христиане совершали вечерю Господню, соединяя ее с субботней трапезой. В конце трапезы произносился зиммун и испивалась общая чаша.

В молитвах «Дидахи» достаточно ясно выступают два слоя их образования. Один из них — ранний — может быть отнесен ко времени первого поколения христиан, употреблявших на трапезе Господней застоль-

⁴⁵ А. Карашев. Цит. соч., с. XXXI—XXXIII.

⁴⁶ См., например, «*Ἀποστολική παράδοσις*», 26, 27, — «Богословские труды», сб. 5. М., 1970.

⁴⁷ И. Карабинов. Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908, с. 14.

⁴⁸ А. Baumstark. Comparative Liturgy. London, 1953, p. 46.

⁴⁹ В. Altaner. Patrologie. Freiburg, 1958, S. 44.

⁵⁰ J. Quasten. Цит. соч., с. 31—33.

ные благословения, существовавшие в религиозном быту современников Иисуса Христа. Другой слой — собственно христианский, создававшийся постепенно в непосредственной связи с трапезой Господней. Чертами раннего слоя являются, прежде всего, краткость молитв над чашей и хлебом и трехчастность третьей молитвы. К этому же слою относятся многократно встречающаяся фраза «Тебе слава во веки» и близкие ей по смыслу «Ибо Твоя есть слава и сила» (в конце молитвы над хлебом) и «Ибо Твоя есть сила и слава...» (в конце третьей молитвы). Подобные окончания часто встречаются не только в ветхозаветном Писании, но и в новозаветном. Таким окончанием Христос завершил молитву «Отче наш» (Мф. 6, 13). Его часто употребляли апостолы, например, 1 Петр. 5, 11; Иуд. 1, 25; Рим. 11, 36; Гал. 1, 5; Флп. 4, 20; Евр. 13, 21.

Это же касается именованя Иисуса Христа Отроком. Слово отрок (τό παῖδιον) в отношении к Иисусу Христу встречается в мессианских пророчествах Исаии (7, 16; 9, 6 и др.). Отрок как образ ожидаемого Мессии был широко распространен среди евреев, поэтому в апостольской проповеди, обращенной к евреям, Иисус Христос нередко называется Отроком (Деян. 13, 26; 4, 27, 30). От апостолов это именованне Иисуса Христа переходит в раннее христианское богословие, и Климент Римский употребляет его в своей молитве⁵¹.

Для второго слоя характерна интерпретация отдельных мест первоначального слоя в христианском значении, а также замена их новыми. Так, благословение Бога за создание плода лозы виноградной превратилось в благодарение «за святую лозу Давида», которую Бог явил через «Своего Отрока Иисуса». Основанием к такой интерпретации были слова Самого Христа, сказанные Его ученикам после Тайной вечери: «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15, 1). Бераках над хлебом превратился в благодарение Богу «за жизнь и ведение», которое Он явил через Отрока Своего Иисуса. Интерпретация могла быть сделана под влиянием слов Господа, сказанных Им в прощальной беседе с учениками: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; и отныне знаете Его и видели Его» (Ин. 14, 6—7).

Это же следует сказать в отношении следующей тирады благословения хлеба: «Как этот хлеб был рассеян по холмам и был собран во одно, так да соберется Церковь Твоя от пределов земли в Твое Царство. Ибо Твоя слава и сила через Иисуса Христа во веки». Она представляет интерпретацию слов утреннего киддуша: «Собери нас благополучно с четырех концов земли и поведи нас бодрыми в землю нашу»⁵².

Дополнение традиционного беракаха над хлебом тирадой из утреннего киддуша может быть объяснимо тем, что эта интерпретированная тирада предназначалась для благословения евхаристического хлеба, который преломляли в конце трапезы. Такое назначение тирады подтверждается тем, что она с незначительным текстуальным изменением встречается в анафоре Сарациона Тмуитского: «И подобно тому, как хлеб этот посеян был по горам и собранный составил единое (цельное), так и Святую Церковь Свою собери из всякого народа, из всякой страны, из всякого града, селения и жилища и сделай ее единой, живой, кафолической Церковью»⁵³.

Что касается идеи этой интерпретации, то она ведет начало от раввинского богословия. В последнем пророчестве Иезекииля о сухих ко-

⁵¹ Письмо к коринфянам, гл. LIX.

⁵² Талмуд, т. I, с. 42.

⁵³ А. Дмитриевский. Евхаристия IV века Сарациона Тмуитского. Киев, 1894.

стях, усеявших поле и по повелению Божию оживших и облекшихся плотью (гл. 37, 1—14), толковалось как предсказание о создании Мессией Своего Царства из еврейской диаспоры⁵⁴. В данной интерпретации вместо рассеянных и оживающих костей приведен образ посеянного на поле и растущего хлеба, а место земного царства Мессии заняла Церковь, собранная от концов земли в Царство Божие.

Что касается третьей молитвы, то ее место в ритуале вечера как зиммуна подтверждается указанием на то, что она должна быть произносима «по насыщению», и предупреждением, обращенным к участникам вечера: «Кто свят, тот да подходит, а кто нет — да кается». Молитва, как и зиммун, состоит из трех благодарений. Они значительно короче приведенных в Талмуде, но в ней чувствуется влияние зиммуна. В обоих случаях мы имеем благодарение за пищу, христианское же благодарение «за святое Твое имя, которое Ты вселил в наших сердцах и также за ведение, веру и бессмертие» является интерпретацией благодарения «За Твой завет, запечатленный на нашем теле; за Твою тору, которую преподавал нам, за Твои законы, которые сообщил нам, за жизнь и благоволение, которые даровал нам», а молитва о Церкви: «Помяни, Господи, Церковь Твою, чтобы избавить ее от всякого зла и усовершенить ее в любви Твоей, собери ее, освященную (Тобой) от четырех ветров во Твое Царство, которое Ты уготовал ей...» явилась заменой молитвы об Иерусалиме: «Умилосердись, Господи, Боже наш, над Израилем, народом Твоим, над Иерусалимом, городом Твоим, над Сионом, жилищем славы Твоей, над царством дома Давида, помазанника Твоего, и над храмом великим и священным, над которым наречено имя Твое».

И, наконец, новым был призыв в конце молитвы ярко выраженного эсхатологического характера: «Да придет благодать и преидет этот мир! Осанна Богу Давида!.. Маран-афа (Господь наш грядет)». Призыв имел смысл при Евхаристии, которая для христиан была малым явлением великого и славного дня второго пришествия Христова.

По счастливой случайности евхаристические молитвы «Дидахи» оказались внесенными в Постановления Апостольские в значительно отредактированном виде как две молитвы: одна — предворяющая причащение и другая — как следующая по причащении⁵⁵.

Первой молитве предшествует указание: «И об Евхаристии говорите так». Далее следует текст молитвы: «Благодарим Тебя, Отче наш, о жизни, которую Ты открыл нам Иисусом, Отроком Твоим, Которым Ты все сотворил и всячески промышляешь, Которого и послал на спасение наше как человека, Которому соизволил пострадать и умереть и Которого, воскресив, благоволил прославить и посадил одесную Тебя и Которым обещал нам воскресение мертвых. Ты, Владыка Вседержитель, Боже Вечный, как прежде рассеянное и собранное стало единым хлебом, так собери Церковь Твою от концов земли в Твое Царство. Еще благодарим, Отче наш, за честную Кровь Иисуса Христа, пролитую за нас, и за честное Тело, вместообразы которых мы предлагаем, как Он установил нам возвещать Его смерть. Чрез Него Тебе слава во веки. Аминь».

Перед второй молитвой также дано указание: «По причащении же благодарите так». Далее следует сама молитва: «Благодарим Тебя, Боже и Отче Иисуса, Спасителя нашего, за святое причастие, которым вселился Ты в нас, и за разум, и веру, и любовь, и бессмертие, которые Ты дал нам Иисусом, Отроком Твоим. Ты, Владыка Вседержитель, Боже всяческих, Сотворивший Им космос и все, что в нем, и вложивший закон в души наши, дабы предуготовить человека к причастию, Боже святых и непорочных отцов наших Авраама и Исаака и Иакова,

⁵⁴ J. Jeremias. The Eucharistic Words of Jesus. London, 1966, p. 233 sq.

⁵⁵ Кн. VII, гл. 25, 26. Цит. по изданию: F. Funk. Didascalia et Constitutiones Apostolorum, I. Paderborn, 1905 (перевод мой.— Н. У.).

верных рабов Твоих, Боже сильный, верный и истинный, и нелживый в обетованиях, пославший на землю Иисуса Христа Твоего пожить с человеками как человека, Сущего Бога Слова и человека, и леств с корнем упразднить... Сам и ныне ради Его помяни Святую Твою Церковь, которую стяжал честной Кровью Христа Твоего, и свободи ея от всякого зла, и усовершенствуй ея в любви Твоей и истине Твоей, и собери всех нас в Твое Царство, которое уготовал ей. Маран-афа! Осанна Сыну Давидову!.. Благословен грядый во имя Господне! Бог Господь, явивыйся нам во плоти!»

Время внесения этих молитв в Постановления Апостольские (ок. 380 г.)⁵⁶ не адекватно их корректуре. Последняя была выполнена во всяком случае до Первого Вселенского Собора; это видно из того, что Иисус Христос именуется Отроком Бога, теологумены же, раскрывающие учение Церкви об ипостасном отношении Его к Богу Отцу как Логоса, отсутствуют. Это — характерная черта доникийских анафор, которую в анафоре Сарапиона Тмуитского, написанной около 350 года, мы уже не наблюдаем⁵⁷.

Но давность корректуры можно еще углубить. Приписка в конце молитв «Дидахи»: «Пророкам же позволяйте благодарить, сколько они желают»⁵⁸ в Постановлениях Апостольских заменена указанием: «Предоставляйте же благодарить и пресвитерам вашим»⁵⁹. Как известно, пресвитеры древней Церкви поставлялись в помощь епископу по управлению общиной, «подобно старейшинам, избранным при Моисее»⁶⁰. Они составляли совещательно-административный орган церковной общины и, говоря современным языком, только сослужили епископу, но самостоятельно не совершали ни крещения, ни Евхаристии⁶¹. Первые сведения о самостоятельном совершении Евхаристии пресвитерами мы получаем из посланий св. Киприана Карфагенского⁶². Гонение на христиан в царствование императоров Декия (249—251) и Валериана (253—259), когда многие церкви были лишены епископов, естественно, расширило функции пресвитеров. Очевидно, тогда-то указание «Дидахи» о неограничении пророков в их евхаристических молитвах было заменено разрешающим самостоятельное совершение Евхаристии пресвитерами.

Однако не исключена возможность, что в это время мог быть сделан только данный корректив, корректура же текста молитв могла быть выполнена еще раньше, во II веке, когда происходило отделение Евхаристии от вечерней трапезы и Евхаристия была перенесена на утро⁶³. Сопоставление молитв «Дидахи» с теми же молитвами в «Постановлениях Апостольских» со всей очевидностью показывает, что корректура содержания их была сделана именно в связи с этим обстоятельством.

⁵⁶ J. Quasten. *Patrology*, t. II, Utrecht—Antwerpen, 1953, p. 184.

⁵⁷ J. Quasten. *Patrology*, t. III. Westminster, Maryland, 1960, p. 82.

⁵⁸ Дидахи, гл. 10.

⁵⁹ F. Funk. Цит. соч., с. 414.

⁶⁰ B. Botte. *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*. Münster Westf., 1963, p. 20.

⁶¹ Правило VI Карфагенского Собора. О том же: А. Лебедев. *Духовенство древней вселенской Церкви*. М., 1905, с. 64—83; Н. Глубоковский. *Дидакалия и Апостольские Постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению*. «Христианское чтение», 1916, март, с. 355—357.

⁶² Например, «К пресвитерам и диаконам карфагенским»; «К клиру о некоторых пресвитерах, безрассудно даровавших мир падшим прежде окончания гонения и без согласия епископов»; «К мученикам и исповедникам, просившим даровать мир падшим» и «К народу» (по изданию Киевской дух. акад. «Творения святого священномученика Киприана Карфагенского». Ч. I, Письма. Изд. 2, Киев, 1891, №№ 6, 9, 10 и 11, а по изданию Марана Sancti Cypriani opera ad manuscripta codices recognita et illustrata studio et labore Baluzii. Parisiis, 1724, №№ IV, IX, X и XI.

⁶³ Св. Иустин Мученик. *Апология* I-я, гл. 65 и 67.

Напомним, что в «Дидахи» было три молитвы и первая из них произносилась над чашей в начале вечера. В молитвах Постановлений Апостольских ее вовсе нет. Здесь первая молитва соответствует второй молитве «Дидахи», произносимой над хлебом, и она значительно переработана. Вместо благодарения Богу Отцу «за жизнь и ведение», которые Он явил через «Иисуса, Отрока Своего», молитва содержит вместе с благодарением Богу Отцу исповедание веры в Иисуса Христа, по содержанию и по лаконичности изложения напоминающее раннехристианское «Правило веры», как оно изложено у Тертуллиана. Молитва гласит: «Благодарим Тебя, Отче наш, о жизни, которую Ты открыл нам Иисусом, Отроком Твоим, Которым все сотворил и всячески промысляешь, Которого и послал для спасения нашего быть человеком, Которому и соизволил пострадать и умереть, Которого, воскресив, благоволил прославить и посадил одесную Себя, чрез Него же и нам обещал воскресение мертвых». У Тертуллиана: «Мы всегда веровали и веруем во единого Бога, но с тем отличием, с тем, так сказать, домостроительством, что сей, единый Бог имеет единого Сына, Свое присносущное Слово, изшедшее из Него Самого, Им же вся быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть. Мы веруем, что Он послан был Отцом Своим в утробу Девы, родился от нее вместе и человеком и Богом, Сыном человеческим и Сыном Божиим, что имя Его есть Иисус Христос, что Он страдал, умер и был погребен по Писанию, что потом Отцом Своим был воскрешен и, вознесясь на небо, сел одесную Его, дабы некогда прийти опять судить живых и мертвых. Мы веруем, что Он оттуда по обещанию Своему ниспослал Святаго Духа, Параклета Отца Своего, для освящения верующих во имя Отца и Сына и Святаго Духа»⁶⁴.

Вторая половина молитвы «Дидахи» над хлебом, где говорилось о соединении всей Церкви «от концов земли» в одно Царство Божие подобно хлебу, который «был рассеян по холмам и, будучи собран, стал единым», сохранена в Постановлениях Апостольских без особых изменений. «Как прежде рассеянное и собранное стало единым хлебом, так собери Церковь Твою от концов земли в Твое Царство...» Но далее следует дополнение, которого в молитве «Дидахи» «над хлебом» не было, поскольку чаша Крови Господней тогда предлагалась «после вечера»: «Еще благодарим, Отче наш, за честную Кровь Иисуса Христа, пролитую за нас, и за честное Тело, вместообразы которых мы предлагаем, как Он установил нам возвещать Его смерть. Чрез Него Тебе и слава во веки. Аминь». Это непосредственный результат того соединения благословений хлеба и чаши, которое произошло вследствие отделения Евхаристии от обычной вечерней трапезы.

Отнесение благословения чаши к молитве «над хлебом» по существу лишило третью молитву «Дидахи» ее прежнего значения. Из молитвы «по насыщению» (*μετὰ δὲ τὸ ἐμπλήσθησαν*), предваряющей причащение Крови Господней, она стала молитвой «по причащении» (*μετὰ δὲ τῆν μετάρηψιν*). Поэтому она также подверглась корректуре, хотя сохранила трехчастность, унаследованную от зиммуна. Начало молитвы, соответствовавшее первому благодарению зиммуна, отличается от молитвы «Дидахи» тем, что здесь Бог именуется не как «Отец Святой», а как Бог Отец Иисуса, Спасителя нашего: «Благодарим Тебя, Боже, Отче Иисуса, Спасителя нашего, за святое имя Твое, которым вселился в нас, и за знание, веру и любовь, и бессмертие, которое Ты дал нам через Иисуса, Отрока Твоего».

Вторая же часть молитвы подверглась более значительному изменению. В ней исчезло благодарение за пищу и питье и прошение о даровании духовной пищи и питания. Вместо этого Бог прославляется как Вседержитель, Творец космоса и Промыслитель. Далее следует испове-

⁶⁴ Тертуллиан. О покрове дев, гл. 1.

дание веры в Иисуса Христа как Бога Слова и Спасителя рода человеческого. «Ты, Владыка, Вседержитель, Боже всяческих, сотворивший космос и все, что в нем, и вложивший закон в души наши, дабы предуготовить человека к причастию, Боже святых и непорочных отцов наших Авраама и Исаака и Иакова, верных рабов Твоих, Боже сильный, верный и истинный и нелживый в обетованиях, пославший на землю Иисуса Христа Твоего пожить с людьми как человека, Сущего Бога Слова и человека, и леств с корнем упразднить».

Последняя, третья часть молитвы, содержащая моление о Церкви, как идейно связанная с Евхаристией вне зависимости от обстоятельств совершения последней, сохранена без особых изменений. «Сам и ныне ради Него помяни Святую Твою Церковь, которую стяжал честною Кровью Христа Твоего, и свободи ее от всякого зла, и усовершенствуй ее в любви Твоей и истине Твоей, и собери всех нас в Твое Царство, которое уготовал ей». Окончание же молитвы эсхатологического характера изменено. Фраза «Да придет благодать и да пройдет сей мир» в рассматриваемой молитве отсутствует, зато здесь появилась новая, в которой исповедается пришествие Иисуса Христа во плоти. Эта замена не вызывалась отделением Евхаристии от вечерней трапезы. Скорее всего, она появилась как отповедь докетизму гностиков, особенно интенсивно распространявших свое учение во второй половине II века⁶⁵, когда происходило и отделение Евхаристии от агапы.

Итак, изменение обстановки, в которой совершалась Евхаристия, а также некоторое ослабление благочестивых еврейских традиций и влияния ветхозаветного богословия, вследствие заметного сокращения притока иудейской диаспоры, к середине II столетия вызвали заметные изменения в евхаристических молитвах не только по форме, но и по содержанию, заострив внимание на доктрине воплощения Сына Божия, Его страданий, смерти и воскресения.

Ранний опыт соединения в одну молитву-анафору доксологий и благодарений, которые произносил вдохновенно над хлебом и чашей предстоятель, представляет анафора «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» (Testamentum).

Хотя составление данного литургико-канонического памятника относится к IV веку, а может быть, и к началу V, анафора сохраняет следы раннего ее происхождения. Ее доксологии многословны и подтверждают слова святого Иустина Мученика о том, что предстоятель читает над предложенными хлебом и чашей «молитвы и благодарения, сколько он может»⁶⁶. Импровизационная природа этих «молитв и благодарений» отразилась в анафоре в непостоянстве обращений с этими доксологиями: к Богу Отцу, потом к Сыну, потом опять к Отцу. Ее тирада, посвященная спасительному значению страданий Христа, «Который добровольно предался страданиям, чтобы возвести отпадших, поврежденных исправить, мертвых оживить, смерть упразднить, узы диавола сокрушить, желание Отца исполнить, поправить змья, открыть путь жизни, праведных к свету направить, преграду разрушить, омраченных просветить, невольников известить, явить воскресение», напоминает последние слова традиционной фразы, которой заканчивалась пасхальная хагада: «Он вывел нас из рабства на свободу, из печали на радость, из траура на праздник, из тьмы на великий свет, из подчиненности на волю». А обращение к Святой Троице «Приими это питие и эту пищу к Твоей святости» навеяно образами ветхозаветных праведников, приносящих свои дары Богу, — Авеля, Ноя, Мелхиседека, Авраама и других. VII книга Постановлений Апостольских содержит ряд христианизированных

⁶⁵ J. Quasten. *Patrology*, t. II, p. 185.

⁶⁶ Св. Иустин Мученик. *Апология* I-я, гл. 67.

еврейских молитв⁶⁷ (гл. 33—38), в частности, в главе 37-й приведен большой перечень ветхозаветных праведников-жертвоприносителей. И, наконец, в анафоре возносится моление: «Имеющих дар пророчества поддержки до конца... говорящих языками укрепи». В III веке моление о глоссалах было бы уже запоздалым. Последним из церковных писателей, кто упоминает о них, был священномученик Иринея, епископ Лионский (†202)⁶⁸.

Близкой по времени к анафоре «Завещания» является анафора Ипполита Римского, написанная около 215 года⁶⁹. Это первая в истории авторская анафора. Сам Ипполит по поводу ее писал: «И епископ пусть возносит благодарение, согласно нашему предписанию. Нет никакой необходимости, чтобы он повторял те же самые слова, которые мы говорили (раньше), и заучивал их наизусть, вознося благодарение Богу, но каждый пусть молится по своей возможности. Если же кто-нибудь имеет возможность помолиться долгой и возвышенной молитвой, то это хорошо. Но если кто-нибудь, молясь, произносит умеренную молитву, согласно закрепленному образцу, то не препятствуйте ему. Только пусть его молитва будет здоровой и правильной в учении»⁷⁰.

Слова Ипполита «*Nulla modo necessarium est, ut proferat eadem verba quae praediximus*» («Нет никакой надобности, чтобы он повторял те же самые слова, которые мы говорили») указывают на то, что Ипполит не настаивал на точном соблюдении написанного им текста молитвы. Строгий блюститель чистоты веры, каким мы знаем Ипполита из его творений, имел в виду с максимальной ясностью изложить в анафоре истины веры, которые в условиях импровизированного моления предстоятеля, произносившего «молитвы и благодарения, сколько он может», легко могли оказаться завуалированными унаследованными от диаспоры доксологиями. Это видно из текста анафоры. Хорошо сложенная форма этой анафоры, лаконичное и в то же время ясное изложение истин веры, упоминаемых в крещальных символах, резко отличают анафору Ипполита от анафоры «Завещания». Кроме того, у Ипполита отсутствует все то, что не было Преданием апостольским в собственном смысле и унаследовалось из благочестивых традиций евреев. У него нет пространных доксологий, которыми отличались еврейские молитвы, нет «Санктус'а», поскольку это—ветхозаветный серафимский гимн и он входил в утренний киддуш, читавшийся в синагогах. У него нет моления о том, чтобы Бог «принял» приношение Церкви к Своей Святости, вместо этого он просит Бога ниспослать на приношения Святого Духа. Наконец, у него нет молений о Церкви и об отдельных категориях ее членов, что есть в анафоре «Завещания». И в данном случае Ипполит оказывается последовательным, потому что моления о Церкви, как видно из истории евхаристических молитв «Дидахи», возникли в результате христианской интерпретации зиммуна.

Для большей наглядности приведем текст обеих анафор в сопоставлении:

⁶⁷ Единства мнения о значении этих молитв у ученых нет. П. Древе видел в них древние евхаристические молитвы (*Studien zum Geschichte d. Gottesdienst.*, II—III, 1906, S. 13). А. Баумштарк (*Die Messe im Morgenland*, 1906, S. 32), И. Карабинов (*Евхаристическая молитва...*, с. 62—83) находят сходство первой и второй с молитвами Шемы, Л. Буйэ (*Eucharist*, p. 252) считает эти молитвы старыми молитвами александрийских евреев, благодаря разным вставкам получившим характер христианских.

⁶⁸ Св. Иринея. Против ересей. V, 6, 1.

⁶⁹ J. Quasten. *Patrology*, II, p. 181; В. Altaner. *Patrologie*. Breslau, 1958, S. 47.

⁷⁰ У Ботта, цит. соч., с. 28, русский перев. свящ. П. Бубуруза, «Богословские труды», сб. 5, с. 286.

Анафора «Завещания»⁷¹

Благодарение Тебе приносим, Святый Боже, Укрепитель душ наших, жизни нашей Податель, нетления Источник, Отец Единородного Твоего, Спасителя нашего, Которого Ты в последние времена послал нам Искупителем и Вестником воли Твоей. Воля же Твоя в том, дабы мы спаслись Тобою. Тебе, Господи, исповедается сердце наше, разум и душа, со всеми помыслами; да низойдет на нас, Господи, благодать Твоя для непрестанного восхваления Тебя и Сына Твоего Единородного со Святым Твоим Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Ты, добродетель Отчая, благоволение избранных, ведение, истинная мудрость, возвышение падших, врачевание душ, надежда нам верным. Ты сила праведных, надежда терпящих гонения, пристань бросаемых волнами, светоч совершенных, Сын Бога Живого! Да низойдут на нас от Твоего непостижимого дара мужество, дерзновение, мудрость, постоянство и вера несокрушимая, надежда непоколебимая, познание Духа Твоего, смирение, праведность, да мы, Твои служители и весь народ, всегда в чистоте Тебя восхваляем, благословляем, исповедуем во всякое время Тебя, Господи, и Тебе смиренно молимся.

Ты, Господи, Создатель пренебесных, Ты Царь светоподательных источников, Ты блюститель Сиона небесного, Царь чинов архангельских, господств, хвалений, престолов, покровов, светов, радостей и наслаждений; Отец царств, Который все Твоей рукой держишь и всем управляешь по воле Твоей через Сына Твоего Единородного, Который был распят за грехи наши.

Ты, Господи, Слово Твое, Сына Твоей мысли и Твоей сущности, через Которого все сотворил и к

Анафора Ипполита⁷²

Мы благодарим Тебя, Боже, через возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа,

Которого в последние времена Ты послал нам Спасителем, Искупителем и Вестником воли Твоей,

Который есть Слово Твое, неотделимое от Тебя, Которым все сотворено по желанию Твоему,

⁷¹ Лат. текст I. Rahmani. Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Mainz, 1899 (перевод мой.— Н. У.).

⁷² Лат. текст В. Bolla. La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Münster W., 1963 (перевод свящ. П. Бубуруза — «Богословские труды», сб. 5, с. 283—296).

Которому благоволишь, в девическую утробу послал, Который, будучи зачат и воплощен, явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и Девы. Он, выполняя Твою волю и приготавливая святой народ, простер руки Свои на мучения, дабы освободить от страдания и тления смерти тех, кто уповают на Тебя.

Он добровольно предал Себя на муки, дабы поднять падших, обрести потерянных, оживить мертвых, упразднить смерть, сокрушить узы диавола, исполнить волю Отца, поправить ад, открыть жизнь жизни, обратить праведных к свету, разрушить преграду, омраченных просветить, детей вывести, явить воскресение, взяв хлеб, дал ученикам Своим, сказав: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое во оставление грехов. Всякий раз, когда это делаете, воскресение Мое исповедаете. Подобно и чашу вина, смешав, дал во образ Крови, которую пролил за нас.

Итак, вспоминая Твою смерть и Твое воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, воздавая Тебе благодарение, единому вечному Богу и Спасителю нашему, ибо Ты соделал нас достойными стать перед Тобой и совершать Тебе священнодействие. Сего ради благодарим Тебя мы, рабы Твои, Господи.

Мы приносим Тебе благодарение, вечная Троица, Господи Иисусе Христе, Господи Отче, перед Которым вся тварь и вся природа трепещет, прибегая к Тебе, Господи Душе Святой, вознеси это питие и эту пищу к Твоей Святости: сотвори, да не будет нам ни в суд, ни в поношение, или в погибель, но в исцеление и укрепление духа нашего. Оздорови, Господи, даруй нам именем Твоим удалять всякую мысль, Тебе неугодную. Господи, да будет отогнана от нас всякая гордыня именем Твоим, написан-

Которого Ты послал с небес в утробу Девы и Который, будучи зачат во чреве, воплотился и явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и от Девы. Исполняя волю Твою и соделывая Тебе святой народ. Он простер руки, чтобы освободить от страданий тех, кто в Тебя верует.

Он, добровольно предаваясь страданию, чтобы сокрушить смерть и разбить оковы диавола, упразднить ад и явить свет праведникам, пригвоздить приговор и объявить воскресение,

взяв хлеб, возблагодарив Тебя, сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое.

Подобно и чашу, говоря: сия есть Кровь Моя, которая за вас проливается. Когда вы это делаете, делаете в Мое воспоминание.

Итак, вспоминая Его смерть и воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, вознося Тебе благодарение, за то, что

Ты удостоил нас предстать перед Тобой и служить Тебе.

И мы просим, чтобы Ты послал Духа Твоего Святого на приношение святой Церкви:

ным за завесой врат пренебесных святилищ Твоих, слыша которое, ад содрогается, бездна расторгается, духи изгоняются, дракон попирается, нечестие изгоняется, непослушание покоряется, гнев утихает, ненависть становится бессильной, дерзость обличается, страсть к наживе искореняется, тщеславие посрамляется, гордость смиряется, всякая природа, приносящая зло, разрушается. Итак, дай, Господи, дабы внутренние очи наши Тебя созерцали, Тебя славили, Тебя величали, о Тебе помнили, Тебе служили, в Тебе едином полагали жребий, в Сыне и Слове Божиим, Которому все покоряется.

Имеющих дар пророчества поддержи до конца, имеющих дар исцелений утверди, говорящих языками укрепи, труждающихся в слове истины направляй. Заботься о тех, кто всегда выполняет Твою волю, посети вдовиц, помоги сиротам. Помяни тех, которые почил в вере, даруй и нам наследие со святыми Твоими, пошли нам силы угождать Тебе так, как они угодили. Паси народ в праведности и освяти всех нас. Дай, Господи, дабы все участвующие во святых Твоих Тайнах, соединились с Тобой, преисполнились Духа Святого к утверждению в истине веры и всегда воздавали Тебе славословие и Твоему возлюбленному Сыну Иисусу Христу, через Которого Тебе слава и держава со Святым Твоим Духом во веки веков. Аминь.

Воедино собирая, даруй всем причащающимся святыни исполнение Духа Святого к утверждению веры во истине, дабы мы Тебя восхваляли и прославляли через Отрока Твоего Иисуса Христа, через Которого Тебе слава и честь, Отцу и Сыну со Святым Духом, во Святой Церкви Твоей и ныне, и во веки веков. Аминь.

Итак, две анафоры. Одна по содержанию весьма пространная, другая — лаконичная. Одна «рыхлая» по форме, другая — настолько слаженная, что у некоторых вызывала сомнение в ее столь раннем происхождении. И что самое главное — это различный богословский базис содержания этих молитв. Составитель анафоры «Завещания» — представитель иудео-христианского богословия; у Ипполита, напротив, выступает тенденция к освобождению христианского богословия от элементов иудейского. Но при таких диаметральных противоположностях формы и содержания анафор текст анафоры Ипполита почти дословно входит в анафору «Завещания».

Легче всего было бы считать анафору Ипполита экстрактом, сделанным под знаком освобождения христианской молитвы от элементов иудейского благочестия. И так можно было бы сделать без всякого смущения, если бы оба памятника — «Завещание» и «Апостольское

Предание» — не вызывали сомнений вокруг их генезиса. Но, как известно, существующий текст «Апостольского Предания» представляет собой только его реконструкцию, выполненную на основании нескольких версий авторского труда Ипполита, архетип же его остается неизвестным⁷³. Еще сложнее обстоит вопрос с происхождением «Завещания». Этот памятник представляет довольно свободную интерполяцию того же архетипа «Апостольского Предания», плюс еще двух памятников, пока не известных в науке⁷⁴. Это обстоятельство вызывало в науке самые противоречивые суждения об этих памятниках. П. Кажен, исходя из того обстоятельства, что «Завещание» появилось почти на два столетия позднее «Апостольского Предания» и в известной степени на основе последнего, считал, что анафора «Завещания» зависит от анафоры Ипполита⁷⁵. Г. Дикс⁷⁶ и Б. Ботт⁷⁷, которому наука обязана реконструкцией текста «Апостольского Предания», особое внимание придавали призыванию Святого Духа в анафоре Ипполита, чего нет в анафоре «Завещания», и пытались посредством различных филологических комбинаций сирийского текста «Завещания» и его латинского перевода объяснить происхождение призывания Святого Духа из слов анафоры «Завещания»: «Приносим Тебе благодарение, вечная Троица, Господи Иисусе Христе, Господи Отче, перед Которым всякое создание и вся природа трепещет и к Которому прибегает, Господи Душе Святой, прими это питье и эту пищу к Твоей Святости, сотвори, дабы они были нам не в суд, не в приложение грехов, или в погибель, но в исцеление и укрепление духа нашего». Но такие филологические опыты ни к чему не привели. Буйэ считает эти филологические опыты манипуляциями и резонно замечает, что автор «Завещания» не вычеркнул бы призывания Святого Духа на приношения Церкви, если бы оно было в архетипе «Апостольского Предания»⁷⁸. И анафора «Завещания», и анафора Ипполита — это уникумы, не имеющие для себя прототипов, которые давали бы основания для изучения истории их образования. Мы ничего не можем сказать о них сверх сказанного.

Если мы дополним наше сообщение еще сведениями о двух фрагментах евхаристических молитв доникейского времени, то это позволит нам сделать некоторые выводы из истории анафоры того времени. Это, прежде всего, фрагмент Дейр-Бализе, который Ф. Брайтман относил к IV веку, а другие, как Ф. Шерманн, — к III⁷⁹.

«Тебе предстоят тысячи тысяч и мириады мириад святых ангелов и архангелов; кругом Тебя предстоят шестокрылые (серафимы) и двумя крыльями они покрывают лицо, двумя—ноги и двумя летают. Все всегда Тебя славят. Но и вместе со всеми, Тебя освящающими, прими освящение и нас, говорящих Тебе: Свят, свят, свят Господь Саваоф, полны небо и земля славы Твоей... Исполни и нас Твоей славы и удостой ниспослать Духа Святого Твоего на творения сии, и сотвори хлеб Телом Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, а чашу — Кровию Нового Завета. Ибо Сам Господь наш Иисус Христос в ту ночь, в которую Он был предан, взял хлеб и, благодарив, преломил и дал (ученикам Своим и апостолам), сказав: (Примите и ядите все) от него; это есть Тело, за вас даваемое во оставление грехов. Подобным образом после вечери, взяв чашу, благословив и пия, дал им со словами: Возьмите, пейте все от нее; это есть Моя Кровь, за вас изливаемая во оставление грехов.

⁷³ B. Botte. Цит. соч., p. XVII—XLIV.

⁷⁴ Там же, p. XXVI.

⁷⁵ P. Sagnin. L'anaphore apostolique et ses temoins. Paris, 1919.

⁷⁶ G. Dix. The Treatise on the Apostolic Tradition of saint Hippolytus of Rome. London, 1937, особенно с. 75—79.

⁷⁷ B. Botte. L'Épîclèse de l'anaphore d'Hippolyte. Recherches de théologie ancienne et médiévale, t. 14, 1947, p. 241—247.

⁷⁸ Bouyer. Цит. соч., p. 174.

⁷⁹ J. Quasten. Patrology, t. III, p. 143.

(Творите сие в Мое воспоминание.) Всякий раз, когда вы будете есть этот хлеб и пить из этой чаши, вы будете возвещать Мою смерть и исповедовать воскресение и молиться...»⁸⁰

Другой фрагмент: «Достоин и праведно, справедливо и должно воздавать Тебе благодарения за все творения, Господи, святой Отче, всемогущий и вечный Боже, Который от света Своей бесподобной доброты благоволил осветить во тьме ниспосланием нам Иисуса Христа, Спасителя душ наших. Который во смирении Своем нашего ради спасения предался смерти и, возвратив нам бессмертие, которого лишился Адам, соделал нас Своими наследниками и Своими детьми. Мы не можем достойно возблагодарить Тебя за Твое великое милосердие, ни восхвалить за доброту, но мы просим Тебя Твоей великой и сострадательной любовью принять сие приношение, которое мы приносим Тебе, предстоя перед Твоей Божественной любовью, через Иисуса Христа, нашего Господа и Бога, через Которого мы молим и просим...»⁸¹

Первый из фрагментов содержит серафимскую песнь, призывание Святого Духа и слова установления таинства. Компактность их изложения напоминает анафору Ипполита, что дает основание видеть во фрагменте отрывок неизвестной анафоры. Второй фрагмент Буйэ характеризует как «пережиток примитивного типа Евхаристии», когда доксологии представляли разрозненные, т. е. отдельные, моления над хлебом и чашей. Практика такого произношения евхаристических молитв в отдельных Церквях могла иметь место по крайней мере до середины III века. В Сирской Дидаскалии—памятнике первых десятилетий III века — имеется указание епископу на тот случай, если во время Евхаристии придет к нему другой епископ. «Если вы приносите жертву, то он должен говорить, но если он, будучи мудр, из уважения к тебе не пожелает совершать Евхаристию, то пусть он, по крайней мере, говорит над чашей»⁸².

Образование из отдельных доксологий и молений единой молитвы-анафоры протекало под знаком выкристаллизации элементов, которые в дальнейшем получили значение неизменных в анафоре, а в литургической науке стали известны под названиями: префацио (praefatio), анамнесис (ἀνάμνησις), эпиклесис (ἐπίκλησις) и интерцессии (intercessio).

Префацио (praefatio — введение) — изначальный элемент анафоры, ее основа. Она возникла из беракаха и зиммуна. Последние являлись благодарением Богу за пищу. Но Евхаристия — не обычная пища. Это — «хлеб Божий... который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин. 6, 33). И в благодарении за этот хлеб должна была раскрываться глубина чувства преданной Богу души, чувства, которое еще пророк Давид выразил словами: «Радуются уста мои, когда я пою Тебе, и душа моя, которую Ты избавил. И язык мой всякий день будет возвещать правду Твою» (Пс. 70, 23—24). Это такое благодарение, которое само по себе уже является благом для самого благодарящего. Оно выше жертв, которые по сути являются дарами Бога человеку. «Господи, отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою. Ибо жертвы Ты не желаешь, — я дал бы ее; к всеожжению не благоволишь. Жертва Богу — дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 50, 17—19). В христианском понимании такое благодарение Богу должно быть возносимо не только за Его благодеяния, но и за тяжелые испытания, которые Бог посылает человеку. Послания апостола Павла полны таких благодарений и за благодеяния и за испытания, которые Бог посылал ему, Павлу, в его апостольском служении.

Евхаристическая молитва как момент наивысшего устремления че-

⁸⁰ Цит. в переводе архим. Киприана (Керна). Евхаристия. Париж, 1947, с. 95.

⁸¹ Цит. по Bouyer. Eucharist, p. 185 (перевод мой. — Н. У.).

⁸² Didascalia Apostolorum, XII.

ловека в горний мир сконцентрировала в себе это прославление. Поэтому в «Дидахи» вместе с записью евхаристических молитв прилагается наставление: «Пророкам же дозвольте благодарить, сколько они желают»⁸³, а св. Иустин Мученик говорит, что предстоятель над хлебом и вином «воссылает молитвы и благодарения, сколько он может»⁸⁴. Заметим, что подобные пространные доксологии предворяли не только приношение Евхаристии, но и богослужения, не связанные с Евхаристией: предрассветное (Laudatio Aurorae), утреннее (Collaudatio finalis) и другие. В «Завещании» имеется несколько таких доксологий⁸⁵, которые по образности их выражений напоминают доксологии анафоры того же памятника.

Апофеозом префацио являлся серафимский гимн «Свят, свят, свят» из книги пророка Исаии (6, 1—3), который имеется в утренней молитве евреев — тефиллах (tefillah): «Он создал ангелов служителей, стоящих поголовно на выси мира и провозглашающих в благоговении согласно и громко слова Бога живого и царствующего вечно... все они отверзают уста свои в святости и чистоте, в песни и ликовании, и благословляют и славословят и величают и провозглашают могущество, святость и царство Бога, Царя великого, всесильного и грозного... Откликаются все в один голос и произносят в благоговении: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, полна земля славы Его». И Офаим и святые Хаиот⁸⁶ в великом вихре поднимаются навстречу Серафимам и, славословя, вторят: «Благословенна слава Господня в месте Его»⁸⁷.

Полагают, что «Санктус» стал входить в евхаристические молитвы, когда Евхаристия была перенесена с вечера на утро и следовала непосредственно за синаксисом⁸⁸. Его нет еще в анафорах «Завещания» и Ипполита, а также в недавно открытой анафоре с именем Епифания Кипрского⁸⁹, но он есть во фрагменте Дейр-Бализэ.

Высокое значение префацио как жертвы хваления предворялось особыми призывами диакона (proclamatio diaconi), указывавшими на святость наступающего момента:

«Горé сердца ваши!

Если кто ненавидит ближнего, пусть примирится с ним!

Если кто мечется от угрызений совести, пусть исповедается!

Если кто отвратил свой ум от наставлений, пусть уйдет!

Если кто впал в грех, пусть не прячется: нечестиво ему прятаться!

Кто озабочен нездоровой мыслью, пусть не подходит!

Кто запятнан и кто не тверд, пусть оставит место!

Кто не выполняет заветов Иисуса, пусть уйдет!

Кто презирает пророков, пусть сам отделится и сохранит себя от гнева Единородного!

Не презрим креста!

Бежим от гнева Господа нашего!

Отец светов взирает на нас с Сыном, и ангелы посещают нас!

Взгляните в себя: да не держите ненависти на ближних ваших!

Смотрите, да никто не пребывает во гневе; Бог смотрит!

Горé сердца ваши для приношения во спасение жизни и для святости!

По мудрости Божией да воспримем благодать, данную нам!»

После призывов диакона епископ преподавал общее благословение:

⁸³ Дидахи, гл. X.

⁸⁴ Св. Иустин Мученик. Апология 1-я, гл. 67.

⁸⁵ Testamentum..., кн. I, гл. XXVI, XXXII, XLIII.

⁸⁶ Еврейские именованья чинов ангельских.

⁸⁷ Талмуд, т. I, с. 41—42.

⁸⁸ A. Baumstark. Цит. соч., р. 50—51.

⁸⁹ J. Quasten. Patrology, III, p. 396.

«Господь наш с вами». Народ отвечал: «И со духом твоим». Теперь епископ снова призывал: «Горé сердца ваши», народ отвечал: «Имеем к Господу». Епископ говорил: «Исповедаемся Господу», народ отвечал: «Достойно и праведно есть». Епископ возглашал: «Святое через святых», народ ему отвечал: «На небе и на земле непрестанно»⁹⁰. Последними словами епископа и ответом народа подтверждалось наличие святости в самих участниках Евхаристии как необходимого залога их освящения через Евхаристию. Возможно, что от этих призывов, подготавливавших народ к вдохновенному участию в Евхаристии, произошло само название первой части анафоры — префацно.

История сохранила нам потрясающие картины, когда «жертва хваления» переходила в сораспятие Христу в буквальном смысле. Осужденный на растерзание зверям Игнатий Богоносец на пути в Рим писал тамошним христианам: «Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов, и тогда составьте любовью хор и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе... Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым»⁹¹.

Дионисий Александрийский по поводу пасхального дня 250 года, когда скорбь гонимой Церкви усугубилась голодом и эпидемией, писал: «Ныне, конечно, всюду слезы, все плачут; город от множества умерших и ежедневно умирающих оглашается стонами. Ныне, подобно тому, что написано о первенцах египетских, настал «воплé великий», ибо нет дома, в котором не было бы покойника. И если бы только это! Много было ужасного и прежде этого. Во-первых, нас изгнали, но, преследуемые и убиваемые всеми, мы, однако же, праздновали в это время. Всякое место нашей скорби было для нас и местом торжественного собрания — деревня ли то, пустыня, корабль, гостиница или темница. Самый же светлый из всех праздник скончавшиеся мученики проводили на пире небесном»⁹². В гонение Диоклетиана в Африке (Абилинина) была замучена группа христиан, которые на суде показали, что они знали, что за ними следят имперские сыщики и что они будут обнаружены и казнены, но они, из-за долгого отсутствия их епископа Фундануса, так истосковались по Евхаристии, что решились больше не прятаться, вызвали пресвитера, который и совершил им Евхаристию. За это они заплатили жизнью⁹³. Мученик Лукиан пресвитер, будучи в тюрьме, совершил свою последнюю в жизни Евхаристию, лежа с вывернутыми в стороны ногами в тюремных колодках и держа на груди хлеб и чашу, так что его грудь была престолом. Прочитав анафору и причастившись, он раздавал святое Причастие другим христианам, беспомощно лежавшим в темноте вокруг него⁹⁴. Более того, сама «жертва хваления» служила иногда мученикам их предсмертной молитвой. Священномученик Поликарп Смирнский, лежа на горящем костре, молился: «Отче возлюбленного и благословенного Сына Твоего Иисуса Христа, через Которого мы получили познание о Тебе! Боже Ангелов и Си́л, и всякого создания, и всего рода праведных, живущих пред Тобою! Благословляю Тебя, что Ты в сей день и час удостоил меня получить часть в числе мучеников и в чаше Христа для воскресения души и тела в жизнь вечную, в нетлении Святого Духа. Прими меня ныне между ними в жертву тучную и благоприятную, которую Сам Ты, неложный и истинный Боже, предуготовал, предвозвестил и совершил. За сие и за все восхваляю Тебя, благословляю Тебя, прославляю

⁹⁰ Testamentum..., кн 1, гл. XXIII.

⁹¹ Св. Игнатий. Послание к римлянам, гл. 2 и 4.

⁹² Евсевий. Церковная история, VII, 22.

⁹³ Так как «Acta Martyrum Abilitinensium» для меня оказались недоступными, делаю ссылку на цит. труд Г. Дикса, с. 152.

⁹⁴ Acta sanctorum, Jan. 7, IV, 14.

Тебя, чрез вечного Архидея Иисуса Христа, возлюбленного Твоего Сына, чрез Которого Тебе вместе с Ним во Святом Духе слава и ныне и в будущие веки. Аминь»⁹⁵.

Самопожертвование ради Христа как наивысший вид евхаристического служения христианина получило отражение в церковной гимнографии: «Великие веры завершения! В потоке пламени, как на спокойной воде, святой мученик Феодор радовался. Сожженный огнем, он принес себя как сладкий хлеб Троице...» (тропарь великомученику Феодору Тирону).

Анамнесис (*ἀνάμνησις* — воспоминание) как воспоминание установления Господом таинства Евхаристии с произношением установительных слов Его в молитвах «Дидахи» отсутствует. Нет его в тех же молитвах, зафиксированных в VII книге Постановлений Апостольских, после их корректуры в середине II века. Анамнесис отсутствует в анафоре апостолов Фаддея и Марья, а во фрагменте Дейр-Бализэ он следует после епиклесиса и, как видно из контекста молитвы, упоминание об установлении Господом таинства Евхаристии в данном случае приведено как обоснование к произнесенному призыванию Святого Духа.

Католическое богословие придает установительным словам Господа значение совершительных в таинстве Евхаристии. Исходя из этого, некоторые богословы воздерживаются от того, чтобы признать молитвы IX и X глав «Дидахи» евхаристическими (см. об этом выше). Но подлинным камнем преткновения для католических ученых является отсутствие этих слов в анафоре апостолов Фаддея и Марья, в документе, который никак нельзя назвать неотносящимся к Евхаристии. Это смущало еще Ренодота. Он объяснял это случайным пропуском переписчика и отсутствием у несторианских епископов своевременной заботы об исправлении этой ошибки⁹⁶. Но это было высказано как предположение, без научного обоснования. Поэтому Г. Биккель сделал попытку научно доказать правоту предположения Ренодота⁹⁷. Но его аргументация не выдержала серьезной критики⁹⁸. В настоящее время А. Юнгманн энергично отстаивает мнение Ренодота. Оставление ошибки переписчика неисправленной он объясняет тем, что пропуск произошел в то время, когда Восточно-сирийская церковь отпала от общехристианского мира по причине несторианской ереси и в богословии стало особенно подчеркиваться значение епиклесиса⁹⁹. Г. Дикс, напротив, исходя из того, что существует несколько рукописей этой анафоры без слов установления, считает, что должен был быть древний оригинал без этих слов и что в доникейский период такие молитвы вообще могли существовать, в самую же раннюю пору истории Евхаристии слов Господа вообще не произносили, так как совершение Евхаристии уже было выполнением сказанного Им: «Сие творите в Мое воспоминание»¹⁰⁰. Точка зрения Г. Дикса нам кажется исторически правдоподобной, а наличие во фрагменте Дейр-Бализэ слов установления после епиклесиса и контекст данного отрывка анафоры, указывающий на то, что призывание Святого Духа совершается на основании слов Господа, дает основание полагать, что внесение этих слов было связано с введением епиклесиса.

Перейдем к епиклесису. Обычно епиклесисом (*ἐπίκλησις* — призыв) называют призывание на предложенные хлеб и вино наития Святого Духа. Призывание Святого Духа можно назвать общим для анафор Восточных Церквей. В широком же смысле этот термин означает вся-

⁹⁵ Евсевий. Церковная история, IV, 15.

⁹⁶ E. Renaudot. Liturgiarum Orientalium collectio, t. II, p. 601—602.

⁹⁷ G. Bickell. Conspectus rei Syrorum literariae, 1871, p. 64.

⁹⁸ См. И. Карабинов. Цит. соч., с. 34—36.

⁹⁹ J. Jungmann. The Early Liturgy, 1959, p. 68—69.

¹⁰⁰ G. Dix, Цит. соч., p. 239—240.

кое моление о благодатном освящении предложенных на престоле евхаристических приношений. Ипполит в своей анафоре молится о наитии Духа Святого на приношения Церкви, а Сарапион, епископ Тмуитский, молится: «Да приидет, Боже правды, Святое Твое Слово на хлеб этот, чтобы хлеб стал Телом Слова, и на чашу эту, чтобы чаша стала истинной Кровью»¹⁰¹. В палимпсесте Монэ епиклесис выражен словами: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, милостиво взирающий с небес на наше жертвоприношение, яви всемилостивую любовь. Да низойдет, Господи, с небес полнота Твоего величия, Божества, любви, силы, благословения и славы на этот хлеб и на эту чашу, и да будет нам сие законной Евхаристией чрез предложение в Тело и Кровь Христову»¹⁰². В анафоре «Завещания» возносится моление к Святой Троице о том, чтобы Она приняла предложенные пищу и питье к Своей Святости. Форма такого моления навеяна образами библейских праведников Авеля, Ноя, Авраама и других, чье жертвоприношение было принято Богом, и истоки ее — еврейского происхождения, но конечная цель этого моления была та же, что и в анафорах палимпсеста Монэ, Сарапиона Тмуитского и Ипполита. Поэтому понятие епиклесиса в широком значении можно распространить и на моление о принятии Святой Троицей предложенных «пищи и питья» в анафоре «Завещания».

Эта древнейшая форма епиклесиса могла появиться в первой половине II века, в пору переосмысления унаследованных от евреев форм молитвы вообще. Следы этой формы молитвы есть и в современной православной литургии, в прошениях ектении, непосредственно следующей за анафорой: «О принесенных и освященных честных Дарех Господу помолимся. Яко да Господь Бог наш, приемь я во святыи и пренебесный и мысленный Свой жертвенник, в вою благоухания духовнаго, возниспослет нам Божественную благодать и дар Святаго Духа, помолмся». Кроме того, в литургии Василия Великого, в молитве приобщения, которая читается после перенесения хлеба и чаши с жертвенника на престол, есть моление: «Призри на ны, Боже, и виждь на службу сию нашу, и прими ю, якоже приял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы, Авраамова всеплодия, Моисеева и Ааронова священства. Самуилова мирная. Якоже приял еси от святых Твоих апостол истинную сию службу, сие и от рук нас грешных прими дары сия во благодати Твоей, Господи». В отличие от епиклесиса с призыванием наития Божия на предложенные хлеб и чашу назовем эту древнейшую форму епиклесиса восходящим и соответственно епиклесис с призыванием наития — нисходящим.

Что касается нисходящего епиклесиса, то он становится известным только в конце II века. Фраза из евхаристической молитвы «Дидахи» «Да придет благодать и да преидет мир сей» скорее имеет эсхатологический смысл, нежели значение епиклесиса, хотя бы самого примитивного по форме. Не упоминает о призывании наития Божия на дары Иустин Мученик, хотя мы ему обязаны весьма ценными сведениями о Евхаристии его времени. Так, он говорит, что предстоятель «воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого»¹⁰³, что «диаконы дают каждому из присутствующих причащаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды»¹⁰⁴. Он различает в евхаристических молитвах «хвалу и славу» и «благодарения». Под

¹⁰¹ А. Дмитриевский. Евхологион IV в. Сарапиона, епископа Тмуитского, с. 15.

¹⁰² Ch. Bunsen. Hippolytus und seine Zeit, B. II, S. 594.

¹⁰³ Св. Иустин Мученик. Диалогия I-я, гл. 65.

¹⁰⁴ Там же.

первыми он, по-видимому, имеет в виду доксологии, подобные доксологиям анафоры «Завещания». Относительно «благодарений» он подробнее сообщает в «Разговоре с Трифоном иудеем», когда говорит, что Господь заповедал приносить хлеб Евхаристии в воспоминание страдания, подъятого Им за людей, очищающих свои души от всякого греха, а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил его начальства и власти через Того, Который соделался страждущим по Его воле¹⁰⁵. Но это то же самое, что является темой благодарений в анафорах «Завещания» и Ипполита.

Первое упоминание об епиклесисе встречается у Иринея Лионского. В трактате «Против ересей», назвав христианскую Евхаристию жертвой, которую «только одна Церковь приносит Создателю, принося Ему с благодарением», он далее говорит: «...Как хлеб от земли, после призвания падшим Богом, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»¹⁰⁶. В другом месте того же трактата он говорит, что «чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристией Тела и Крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти»¹⁰⁷.

Обобщая сказанное Иринеем, можно сделать вывод, что он, совершив благодарение, призывал Бога и этому призыванию придавал особое важное значение, веруя, что с этим призыванием хлеб и вино принимали Слово Божие, т. е. Вторую Ипостась Святой Троицы, и становились Телом и Кровию Иисуса Христа. Из слов Иринея невозможно установить, призывал ли он Триипостасное Божество, или, как это имеет место в большинстве анафор, Третью Ипостась — Святого Духа.

Остается недоказанным, существовало ли такое призывание до времени Иринея. Судя по тому, что Иустин обосновывал веру Церкви в причащение истинным Телом и Кровию Иисуса Христа свидетельствами евангелистов о том, что «им было так заповедано, именно, что Иисус, взявши хлеб и совершив благодарение, сказал: сие творите в Мое воспоминание — сие есть Тело Мое; подобным же образом, взявши чашу и совершив благодарение, сказал: сие есть Кровь Моя, и подал им одним»¹⁰⁸, можно думать, что — по крайней мере, в некоторых церквях — во время Иустина евхаристические молитвы ограничивались доксологиями и евхаризмами подобно молитвам «Дидахи», приведенным в Постановлениях Апостольских (VII, 25, 26).

Быть может, самому Иринею принадлежит идея введения нисходящего епиклесиса.

Иринея сообщает о гностике Марке, который, «будучи весьма искусен в магических проделках, ...обольстил ими и привлек множество людей обою пола к себе, как будто бы обладающему наибольшим ведением и получившему наивысшую силу из незримых и неизменяемых мест». Этот гностик, совершая Евхаристию, произносил над чашей какие-то призывания, длинно растягивая слова (*καὶ ἐπὶ πλέον ἑστίνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως*) до тех пор, пока вино не получало багряно-красного цвета крови, так что присутствующие считали, что «высшая благодать источила в нее Кровь Свою», и желали причастить-

¹⁰⁵ Св. Иустин Мученик. Апология 1-я, гл. 43.

¹⁰⁶ Иринея, еп. Лионский. Против ересей, IV, 6.

¹⁰⁷ Там же, V, 3.

¹⁰⁸ Апология, I, 66.

ся ее, «чтобы и на них излилась призываемая этим магом благодать»¹⁰⁹.

Для гностика, отрицавшего воплощение Иисуса Христа, этот массовый гипноз его служил подтверждением его учения о кажущейся телесности Господа. Св. Ириней, ревностный борец против гностицизма, должен был выступить против обольщения, которым Марк «привлек множество людей обоего пола к себе». Церковь в подобных случаях принимала соответствующие меры противодействия заблуждению. Так, Ипполит, противодействуя языческому культу Митры, ввел в Риме в день зимнего солнцеворота праздник Рождества Христова. Когда александрийские гностики — валентиниане установили 11 числа месяца Туби (6 января) праздник Феофании с освящением воды реки Нила, христиане ввели в тот же день свой праздник Богоявления и также стали освящать воду, внося в свое празднование содержание, диаметрально противоположное еретическому. Современная молитва великого водоосвящения еще сохраняет следы этого обличения: «Естества нашего роды свободил еси, девственную освятил еси утробу рождеством Твоим» (это против учения гностиков о происхождении тела человека как произведения Димиурга и о деторождении как акте вмешательства этой злой силы), «вся тварь воспевае Тя явльшагося: Ты бо Бог наш на земли явился еси и с человеки пожил еси» (против учения об Иисусе Христе как только об одном из тварных небожителей — зонов), «Ты и Иорданския струи освятил еси, с небесе ниспославый Святаго Твоего Духа» (против учения, якобы Иисус Христос стал Сыном Божиим только тогда, когда Он вошел в Иордан), «и главы тамо гнездящихся сокрушил еси змиев» (против учения, якобы Иисус Христос получил дар ведения в Иордане от змея, который обольстил в раю Еву).

Количество подобных примеров можно было бы увеличить, но, кажется, и приведенных достаточно. Гипнотическим растягиваниям слов Марка Ириней противопоставляет призывание Самого Бога. При этом если Марк своими призываниями старался внушить людям видимость превращения вина в кровь, то Ириней говорит, что христианская Евхаристия состоит «из двух вещей — из земного и небесного» и она есть «чистое приношение», надо полагать, чуждое всякого обмана. Косвенным подтверждением сказанного может быть то, что Ириней же первым высказал мысль о православности содержания анафоры как критерия действительности самой Евхаристии. «Чистое приношение, — говорит он, — одна только Церковь приносит Создателю, принося Ему с благодарением Его творения... И все сомнища еретиков не делают приношения Богу... Каким образом они могут говорить, что тот хлеб, над которым совершенно благодарение, есть Тело их Господа, и чаша есть Кровь Его, когда утверждают, что Сам Он не есть Сын Творца мира, то есть Слово Его, через Которое дерево приносит плоды, текут источники, земля дает сперва зелень, потом колос, наконец, полное зерно в колосе? Каким образом также говорят они, что плоть подлежит истлению и не наследует жизни, тогда как она питается от Тела и Крови Господа? Пусть они или переменят свое мнение, или перестанут приносить вышеназванное. Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение наше. Мы приносим Ему то, что Его, последовательно возвещая общение и единство плоти и духа. Ибо как хлеб от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух

¹⁰⁹ Греческий текст этого рассказа сохранился в «Философуменах» Ипполита (кн. VI, гл. 40 по изданию 1860 г.), а также у Епифания Кипрского в «Панарионе», ересь XXXIV, 1. Я пользуюсь переводом в «Собрании древних литургий восточных и западных». Вып. I. СПб., 1874, с. 47—48.

вещей — из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»¹¹⁰.

После Иринейя мы видим епиклесис в анафоре Ипполита. Последний, вознеся традиционное благодарение Богу Отцу, далее излагает веру в ниспосланного Им и воплотившегося Сына Божия, распятого, воскресшего. Затем молит Того же Бога Отца ниспослать на приношения Церкви Духа Святого. Евхаристическая молитва Ипполита, таким образом, была хорошей отповедью на ересь Савеллия, с которой Ипполиту приходилось много бороться.

На епиклесисе Ипполита мне хочется остановиться, поскольку он привлек к себе особое внимание западных литургистов нашего времени. Как известно, католическое богословие связывает важнейший момент в совершении Евхаристии с произношением установительных слов Господа, нисходящему же епиклесису, который, кстати сказать, в римской мессе отсутствует, в лучшем смысле придается значение молитвы о содействии усвоению причастниками спасительных плодов Евхаристии. К тому же само происхождение нисходящего епиклесиса относилось к IV веку. Поэтому открытие в начале настоящего столетия «Апостольского Предания» вызвало на Западе сенсацию. Нисходящий епиклесис в начале III века, к тому же в анафоре римского пресвитера, каковым был Ипполит! Естественно, появился ряд исследований, авторы которых пытались примирить этот факт с традиционным для католического богословия представлением об епиклесисе. Первым здесь нужно назвать англиканского ученого аббата Грегори Дикса. Он не допускал существования в анафоре Ипполита нисходящего епиклесиса и в данном случае видел какую-то синтаксически не связанную, ошибочную запись. Путем сопоставления епиклесисов анафоры «Завещания» и Климентовой литургии с епиклесисом Ипполита он пытался правильно «прочитать» епиклесис последнего¹¹¹. Но это ему не удалось. Б. Ботт после долгих изысканий нашел епиклесис Ипполита подлинным и даже положившим начало восточному епиклесису призывания Святого Духа, но придает ему значение только молитвы о содействии восприятию плодов причащения¹¹². Его взгляд на такое название епиклесиса Ипполита разделяют И. Юнгманн¹¹³ и Л. Буйе¹¹⁴.

Выше были приведены сообщения Иринейя о существовании епиклесиса в его время, и Ботт ошибается, считая Ипполита положившим начало нисходящему епиклесису. Не убедительно и утверждение его о том, якобы епиклесис Ипполита имел значение молитвы о содействии усвоению спасительных плодов Евхаристии. Если это в действительности было так и хлеб и вино были уже освящены произношением установительных слов Господа, то почему Ипполит призывает Духа Святого не на приступающих к причащению, а «на приношения Святой Церкви»? Л. Буйе, словно предвидя это возражение, обращает внимание на отсутствие в епиклесисе Ипполита упоминания об освящении предложенных даров или их претворении¹¹⁵. При этом Буйе указывает как на аналогичный епиклесис из анафоры апостолов Фаддея и Мариа. Сходство есть. В епиклесисе этих апостолов говорится: «И да придет, Господи, Дух Твой Святой, и да почует на сем приношении рабов Твоих, которое они приносят, и благословит и освятит его, чтобы оно было нам, Господи, в очищение грехов и оставление прегрешений и к великой надежде воскресения из мертвых и к повой жизни в Царстве Небесном со всеми благоугодившими пред Тобою»¹¹⁶. Допустим, что в обоих

¹¹⁰ Ириней, еп. Лионский. Против ересей, IV, 18, 4—6.

¹¹¹ G. Dix. Цит. соч., р. 6—9, 74—76.

¹¹² B. Botte. Цит. соч., р. XV.

¹¹³ J. Jungmann. Цит. соч., р. 70.

¹¹⁴ L. Bouyer. Цит. соч., р. 170.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Renaudot. Цит. соч., II, р. 592.

случаях и у Ипполита, и у Фаддея и Мариа епиклесис представляет молитву только о содействии усвоению плодов причащения, поскольку освящение совершено установительными словами Господа, но, как известно, в анафоре Фаддея и Мариа нет установительных слов Господа¹¹⁷. Как же быть? Буйэ выдвигает новое объяснение причины отсутствия установительных слов Господа: их-де не записывали, потому что знали наизусть¹¹⁸. Объяснение столь же неубедительное, как и предыдущие. Оно подсказывает вывод, как будто только епископы Едессы знали на память установительные слова Господа, епископы же Антиохийской, Иерусалимской, Александрийской и Римской Церквей не знали их и в этих Церквях потребовалась запись этих слов.

Продолжим обозрение епиклесиса. Вспыхнувшая на Востоке арианская ересь побудила епископа Тмуитского Сарапиона редактировать существовавшую в его Церкви анафору под знаком исповедания веры отцов Никейского Собора. С этой целью он вносит в анафору два епиклесиса; один из них — с призыванием Святого Духа на участников Евхаристии: «Соделай нас живыми людьми, даруй нам Духа Святого, дабы мы знали Тебя Истинного и Его же послал еси, Иисуса Христа, даждь нам Духа Святого, дабы мы могли высказать и изъяснить неизреченные Твои таинства, да возглаголет в нас Господь Иисус и Святой Дух и да воспоеет Тебя через нас»¹¹⁹, причем это призывание совершается в начале префацио, до Санктус'а. После же анамнесиса Сарапион молится: «Да придет, Боже правды, Святое Твое Слово (ὁ ἄγιος σου Ἄγιος) на хлеб этот, чтобы хлеб стал Телом Слова, и на чашу эту, чтобы чаша стала истинной Кровью и соделай, чтобы все причащающиеся получили жизненное врачевание для исцеления всякой болезни, для умножения всякого преспеяния и добродетели, но не для осуждения, Боже правды, не для обличения и стыда, потому что мы призвали Тебя, Нерожденного, через Единородного во Святом Духе, да получит милость народ этот, да удостоится преспеяния и да пошлется в спутники народу ангелы для противодействия лукавому и для укрепления Церкви»¹²⁰.

Сарапион редактировал анафору своей, Тмуитской Церкви после 350 года¹²¹, т. е. вскоре после произношения Кириллом Иерусалимским «Тайноводственных слов», где он говорит только о призывании Святого Духа: «Потом, освятив себя сими духовными песнями (имеется в виду серафимская песнь «Свят, свят, свят...» — Н. У.), умоляем Человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлежащие Дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и прелагается»¹²². В условиях борьбы Иринея с гностицизмом и Ипполита с савеллианством призывание Святого Духа служило утверждением веры, преданной апостолами. В условиях арианской смуты епиклесис, как его объяснял Кирилл Иерусалимский новопросвещенным, мог вызвать сомнение в его православном содержании. Известно, что так называемые полуариане, признавая превечное бытие Логоса, приписывали Ему второстепенное значение в акте творения мира. Подчеркивание в епиклесисе активности Святого Духа и умолчание о Логосе было «на руку» арианам. Заметим, что Кирилла подозревали в «полуарианстве». Поэтому не случайно в анафоре литургии апостола Иакова, отредактированной в IV веке неизвестным, быть может, тем же Кириллом, было уделено внимание активному значению в Евхаристии Самого Господа. Хотя

¹¹⁷ Там же, р. 591.

¹¹⁸ L. Bouyer. Цит. соч., р. 152.

¹¹⁹ А. Дмитриевский. Евхологион IV века Сарапиона... с. 14.

¹²⁰ Там же, с. 15—16.

¹²¹ J. Quasten. Patrology, III, р. 82.

¹²² Св. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. 5-е тайноводственное слово, 7.

епиклесис этой анафоры сохраняет призывание Святого Духа, но в анамнесисе говорится, что Сам Христос на Тайной вечери исполнил чашу Духа Святого: «Также по еже вечеряти, прием чашу и растворяв от вина и воды, воззрев на небеса и показав Тебе, Богу и Отцу, и благодарив, освятив, исполнив Духа Свята, подаде святым и блаженным Своим учеником и апостолом, рек».

Вернемся к анафоре Сарапиона Тмуитского. Подчеркивая активное значение Логоса в тайне священнодействия Евхаристии, он поступал в соответствии с православным богословием его времени. Так, его друг и главный защитник Православия на Никейском Соборе Афанасий Великий в слове «О воплощении Слова» писал, что Слово «создает Себе тело от Девы, чтобы и в этом показать всем немалый признак Божества Своего»¹²³. Преподобный Ефрем Сирин в слове на Святую неделю говорит: «Он (Христос) назвал хлеб Своим живым Телом, и Он наполнил его Собой и Духом... Возьмите его и вкушайте с верой, не сомневаясь, что это Мое Тело, и что те, которые вкушают его с верой, вкушают в нем вдохновение и Дух... вкушайте все от него, и в нем вкушайте Святого Духа, потому что Он истинно находится в Моем Телe»¹²⁴. Активное значение Господа в священнодействии Евхаристии отмечает Иоанн Златоуст: «Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христа, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия. «Сие есть Тело Мое»,— сказал Он. Эти слова претворяют предложенное, и как то изречение «растите, и множитесь, и наполните землю», хотя произнесено однажды, но в действительности во все время дает нашей природе силу к деторождению, так и это изречение, произнесенное однажды, с того времени доныне и до Его пришествия делает жертву совершенной на каждой трапезе в церквах»¹²⁵. В другом месте Златоуст упоминает о действии Святого Духа в Евхаристии: «Когда священник стоит перед престолом, подняв кверху руки и призывая Святого Духа с низойти и прикоснуться к предложенным, бывает великое спокойствие и великая тишина. Когда Дух дарует Свою милость и при Его снисхождении, когда вы видите Агнца освященным и совершенным, как после этого вы производите шум...?»¹²⁶

Г. Дикс объясняет сказанное Ефремом Сирином тем, что в сирийском богословии до IV века господствующим было мнение об активном участии в совершении Евхаристии Самого Установителя тайинства — Христа, что слова «Дух» и «Сила» часто употреблялись в отношении Второй Ипостаси¹²⁷ и что не исключена возможность неточных переводов с сирийского в IV веке более ранних богословских текстов¹²⁸, двойственность же сказанного Златоустом Дикс объясняет влиянием на Златоуста в первом случае раннего сирийского богословия, а во втором — более позднего иерусалимского¹²⁹.

В объяснениях Г. Дикса много дискуссионного. Богословская терминология устанавливалась постепенно — это неоспоримый факт, и дискуссия на Никейском Соборе вокруг библейских выражений, которые могли бы быть отнесены ко Второй Ипостаси, красноречиво говорит об этом факте¹³⁰. Бесспорно и то, что в некоторые богословские тер-

¹²³ Migne, P. G., t. 25, col. 18; Творения св. Афанасия Великого в русск. переводе. ч. I. Троице-Сергиева Лавра, 1902, с. 214.

¹²⁴ Из-за недоступности для меня издания творений цитирую по книге: G. Dix. *The Shape of the Liturgy*, p. 266.

¹²⁵ О предательстве Иуды, беседа первая. Творения, т. 2. СПб., 1896, с. 417.

¹²⁶ Беседа о кладбище и о кресте. Там же, с. 436.

¹²⁷ G. Dix. Цит. соч., p. 276—277.

¹²⁸ Там же, p. 289.

¹²⁹ Там же, p. 281—282.

¹³⁰ См. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV, Пгр., 1918; А. Лебедев. Вселенские соборы IV и V веков. Сергиев Посад, 1896, в частности. с. 17—32.

мины в разное время был вносим различный смысл. Но в Сирии еще в первой половине III века существовало учение об освящении Евхаристии действием нания Святого Духа. «Молитва бывает услышана через Святого Духа, и Евхаристия принимается и освящается через Святого Духа»¹³¹. И Г. Дикс¹³² относит эти слова Сирийской Дидакалии к Третьей Ипостаси. Поэтому представляется неубедительным объяснение «двойственности» в этом вопросе Иоанна Златоуста.

Дело было проще. Анафора никогда не была Символом веры, излагающим всю совокупность истиин этой веры, но уже со времени Иринея Лионского и Ипполита Римского в ней получали то или иное отражение истины веры, которые подвергались искажению со стороны еретиков. Как иллюстрацию этого положения можно привести начало анафоры палимпсеста Монэ: «Достоинно и праведно есть, Всемогущий Отче, всегда Тебя благодарить, за все Тебя любить, за все Тебя прославлять, Тебя, Который всем людям даровал достоинство Своего образа и удостоил природу (нашу) способности вечного существования, душе дал свободу, жизни доставил счастье крещения, в благодати даровал наследие неба, для (возвращения) невинности сохранил полезное врачевство, в покаянии предложил прощение добрым, наказание злым, так как обильно (излилась) на всех людей любовь Божия и она не хотела, чтобы погрязли во зле созданные ею, погибли в неведении наученные ею, подверглись наказанию возлюбленные ею, лишились Царствия искупленные ею...»¹³³ Происхождение такой оригинальной анафоры на Западе было вполне естественным, так как здесь в IV веке разразилась пелагианская ересь, извращавшая общецерковное учение о спасении человека благодатью Божией. Фраза «In anima libertas arbitrii praestatur; in vita felicitas baptismi offertur; in gratia hereditas coeli promittitur; in innocentia unilitas remedii servatur» направлена против исходного пункта пелагианского учения о грехе и покаянии.

Отражение в анафоре вероучения было свойственно не только православным епископам, но и еретикам. Несторий из анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста составил свою¹³⁴, в которой после серафимской песни в тираде «С сими небесными силами...» внес доктину: «Благословляем, Господи, Бога Слово, Сына Сокровенного, Который существует из недра Твоего, Который, будучи подобием Твоим и образом существа Твоего, не почитал хищением быть равным Тебе, но уничижил Себя Самого и принял образ раба, совершенного человека из души разумной, мыслящей и бессмертной, и тела смертного человеческого, и совокупил его с Собой и соединил с Собой во славе, могуществе и чести, того страстного по природе своей, который образовался силой Святого Духа для спасения всех и создался от женщины (ex muliere)»¹³⁵. В цитированных словах апостола Павла (Флп. 2, 6—7) виден «почерк» Нестория, для которого эти слова служили исходным пунктом его учения о синафии двух природ в Богочеловеке, а во фразе «совокупил его с Собою и соединил с Собой во славе, могуществе и чести» (et conjunxit illum sibi, univitque secum in gloria, potestate et honore) он раскрывает сущность синафии, заключающуюся не в личном соединении природ, а лишь в соприкосновении, нравственном.

Вернемся к цитатам из бесед Златоуста, которые Дикс считает противоречащими и обязанными влиянию на Златоуста в раннюю пору его пастырства антиохийского богословия и в позднюю — иеру-

¹³¹ Didascalia apostolorum, XXVI.

¹³² G. D i x. Цит. соч., p. 278.

¹³³ Ch. B u n s e n. Hippolytus und seine Zeit, B. 2, SS. 593—594.

¹³⁴ B a u m s t a r k. Цит. соч., p. 55.

¹³⁵ R e n a u d o t. Цит. соч., t. II, p. 628.

салимского. Во-первых, история знает только две школы, или направления, — антиохийскую и александрийскую¹³⁶. Иерусалим особой школы не представлял. Он, как и Каппадокия, находился в сфере влияния антиохийской школы. Во-вторых, сказанное Златоустом об участии Христа в совершении Евхаристии не означает отрицания нaitия Святого Духа, как и нaitие не означает отрицания участия Христа. В анафоре Златоуст просит Бога Отца преложить хлеб и вино в Тело и Кровь Христа действием Святого Духа. Короче говоря, в тайне Евхаристии, как и в воплощении Сына Божия, участвуют все три Ипостаси.

На Западе широко был распространен восходящий епиклесис. Во многих галликанских и мозарабских анафорах освящение Даров испрашивается через отнесение их к Богу ангелом¹³⁷. То же самое в анафоре Амвросия Медиоланского¹³⁸. В одной из таких анафор раскрывается, кого имеет в виду Церковь под именем ангела: «*Infunde Spiritum Tuum Sanctum Paraclitum, Angelum veritatis*» (Исполни Духа Твоего Святого Утешителя, Ангела истины)¹³⁹.

Впрочем, существовал и нисходящий епиклесис. Бунзен приводит несколько таких епиклесисов из Готского, точнее из Мозарабского миссала, которые вставлялись в анафору в разное время года. Они отличались пространным изложением молитв к Богу Отцу, а иногда к Святой Троице, призывание же Духа Святого, как правило, ставится в связь с заповедью Иисуса Христа. В шесть воскресений после праздника Богоявления: «Веруя, Господи, всем чудесам Господа нашего Иисуса Христа, Сына Твоего, и исповедая силу воплощения Его и Божества, мы восторгаемся в хвалах Тебе и приносим Тебе жертву хвалы. Умоляем милосердие Твое, Всесвятая Троице, Боже и Бесконечное Величество, чтобы сие приношение, которое мы приносим на святом алтаре Твоем в очищение грехов наших, было угодно в очах Твоих и всегда благоприятно, и вместе было благословенно нaitием Того Святого Семивидного Духа, Которым Бог поистине везде проявляется в нем. При Твоем благословении сей жертвы причащающиеся ею по Твоей милости да получают и в сем веке врачевство и в будущем венец жизни вечной». В пять воскресений Великого поста: «Изрекши, Господи, заповеди о таинствах Единородного Твоего и вместе воспомятая преславное страдание и воскресение и вознесение на небо, усердно просим и молим Величество Твое, да снидет на сию жертву полнота благословений Твоих и да излиешь на них дождь Святого Духа Твоего с небес. Да будет сия жертва по чину Мелхиседекову, да будет сия жертва по чину патриархов и пророков Твоих. Как совершаемое ими прообразовательно в знак пришествия Единородного Сына Твоего Величество Твое сподобило принимать, так сподоби призреть и освятить и сию жертву, которая есть истинное Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, Сына Твоего, соделавшагося за всех нас священником и жертвою. Итак, Святейший Отче, освяти сию жертву воззрением светлости Твоей, чтобы принимающие ее получили от Тебя прощение грехов здесь и вечную жизнь на небесах». В Пасху: «Молимся ныне, Святый Господи, вечный Отче, всемогущий Боже, чтобы как Господь наш Иисус Христос, Сын Твой, принося Себя Самого Тебе за нас действием неизреченных благодарений и принимая на Себя нашу смерть, был услышан, так и мы ныне, ища Его Самого и жизни Его служебным исполнением того, что Он уста-

¹³⁶ В. Болотов. Цит. соч., с. 2—13.

¹³⁷ L. Норре. Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consekrationkanon. Schaffhausen, 1864, S. 172—179.

¹³⁸ De sacramentis, IV, 27.

¹³⁹ L. Норре. Цит. соч., S. 177—178.

новил, были бы услышаны. Да совершится сей хлеб, приносимый Тебе с сей чашей, в Тело и Кровь Сына Твоего при благословении Твоем; и исполнившись обильного Духа от уст Твоих, да подаст нам прощение всех грехов и благодать, и да сохраняет непрестанно дар сообщаемого Им спасения, доколе не доведет до совершенства в Самом Себе». В ноябрьские календы: «Итак, исполняя и соблюдая заповеди Единородного Сына Твоего, молим, всемогущий Отче, да излиешь на сии приношения, возложенные на алтаре Твоем, дар освящения. Изменением (*per transfusionem*) небесного и невидимого таинства хлеб, преложившись (*transmutatus*) в Плоть, и чаша, преложившись (*transformatus*) в Кровь, да будет для приносящих благодатью и для принимающих врачевством»¹⁴⁰.

В заключение обозрения епиклесиса остается сказать, что каким бы он ни был по форме — восходящим или нисходящим, — он всегда воспринимался общецерковным сознанием как момент кульминации молитвы, непосредственно связанной с непостижимой тайной Евхаристии, о которой Иоанн Златоуст говорит: «Это таинство и здесь делает для тебя землю небом. Открой же врата неба и взгляни, или лучше, врата не неба, а неба небес, и ты увидишь тогда сказанное. Что там есть самого драгоценного, то же самое я покажу тебе и на земле... не небо и небеса небес, а Самого Владыку всего этого»¹⁴¹.

В основе последней части анафоры — интерцессии (*intercessio* — ходатайство) — лежит окончание зиммуна молитвой за народ, за Иерусалим, Сион и храм, которая уже в «Дидахи» изменена в моление за Церковь. Моление за Церковь сохранено в евхаристических молитвах «Дидахи», отредактированных в середине II века, при этом изложено в более пространным виде: «Сам и ныне помяни Им (т. е. Иисусом Христом. — *Н. У.*) Святую Твою Церковь сию, юже стяжал еси честною Кровию Христа Твоего, и свободи ю от всякаго зла и сверши ю в любви Твоей и истине Твоей, и собери всех нас во Царствие Твое, еже уготовал еси ей»¹⁴². В анафоре «Завещания» интерцессии еще более пространно и возносится, прежде всего, за харизматиков, чье служение невозможно было бы без особой помощи Божией, затем за всех христиан и в особенности за сирот и вдов. Потом поминаются все почившие в вере и снова возносится моление за народ.

Иустин Мученик ничего не говорит о молитве за Церковь после освящения хлеба и вина, но он упоминает об общих молитвах как о себе, так «и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познав истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения». Эти общие молитвы совершались до освящения предложенных хлеба и вина¹⁴³. Некоторые литургисты видят в упоминаемых Иустином молитвах будущее интерцессии, происхождение же их относят к утренним молитвам христиан, унаследованным от синагоги¹⁴⁴. Быть может, это так, но трудно объяснить, каким образом в некоторых литургиях интерцессии оказалось внутри анафоры. Так, в месопотамской анафоре апостолов Фаддея и Мария оно положено перед епиклесисом¹⁴⁵, в литургии апостола Марка исключительно пространное интерцессии находится в конце префации перед Санктусом¹⁴⁶, то же в коптской

¹⁴⁰ Ch. Vunsep. Цит. соч., В. 2, S. 582—583.

¹⁴¹ Беседа 24-я на Первое послание к коринфянам. Творения, т. 10, СПб., 1904, с. 242.

¹⁴² Постановления Апостольские, VII, 26.

¹⁴³ Апология 1-я, гл. 65 и 67.

¹⁴⁴ J. Jungmann. Цит. соч., p. 71.

¹⁴⁵ H. Daniel. Codex liturgicus, IV, Lipsiae, SS. 182—184.

¹⁴⁶ Renaudot. Цит. соч., t. I, p. 146—153.

литургии Кирилла Александрийского¹⁴⁷, а в римо-католической в двух местах: после Санктус'а и после епиклесиса.

Со стороны содержания молений интерцессия — самая неустойчивая часть анафоры, что объясняется изменениями исторических, политических и прочих обстоятельств, в которых протекала жизнь Церкви в разное время. Классификация этих молений, пожалуй, ничего не дала бы. Возможна ли она вообще? К счастью, сохранилось интерцессия так называемой Климентовой литургии, не вызывающее в науке сомнений в его целостности от IV века и интересное со стороны содержания ходатайств Церкви. Вот оно: «Еще молимся Тебе, Господи, и о Святой Церкви Твоей, которая распространена по вселенной, которую Ты приобрел честной Кровью Христа Твоего, да сохранишь ее твердой и непоколебимой до скончания века, и о всем епископстве, право правящем слово истины. Еще молим Тебя и о моем, приносящем Тебе, ничтожестве, и о всем пресвитерстве, о диаконах и о всем клире, да всех умудрив, исполнишь Духа Святого. Еще молим Тебя, Господи, о царе и о тех, кто у власти, и о всем воинстве, дабы они были благосклонны к нам, мы же, в тишине и единомыслии проводя все время жизни нашей, прославляли Тебя Иисусом Христом, упованием нашим. Еще приносим Тебе (молитву) и о всех от века благоугодивших тебе святых, патриархах, пророках, праведниках, апостолах, мучениках, исповедниках, епископах, пресвитерах, диаконах, иподиаконах, чтецах, певцах, девственников, вдовицах, мирянах и всех, имена которых Ты Сам знаешь. Еще приносим Тебе о людях сих, да покажешь их в похвалу Христа Твоего царское священие, народ святой, о тех кто (пребывает) в девстве и непорочности, о вдовицах Церкви, о тех, кто (пребывает) в честном браке и чадородии, о младенцах людей Твоих, да никто из нас не будет отвержен. Еще молимся Тебе и о городе сем и живущих в нем, о тех, кто немощен, кто в горькой работе, кто в заточениях, кто в изгнаниях, о плавающих и путешествующих, да будешь всем поспешник, помощник и заступник. Еще молим Тебя о ненавидящих нас и гонящих нас имени Твоего ради, о тех, кто вне и прельщен, да обратишь их во благо и укротишь ярость их. Еще молим Тебя об оглашенных Церкви и о обуреваемых злым духом и о тех, кто в покаянии братия наши, да тех усоверишь в вере, этих же очистишь от действия лукавого, других же покаяние примешь, и простишь и им и нам грехопадения наши. Еще приносим Тебе (моление) и о благорастворении воздуха и изобилии плодов, да, неоскудно принимая от Тебя блага, бесконечно хвалим Тебя, дающего пищу всякой плоти. Еще молим Тебя об отсутствующих по благословной причине, дабы всех нас Ты, соблюдая в благочестии, собрал в Царство Христа Твоего, Бога всякого чувственного и умного естества, Царя нашего, непревратными, непорочными, незазорными»¹⁴⁸.

Древняя церковная традиция знала только гласное произношение анафоры во всеуслышание народа, который внимательно выслушивал произносимое и в отдельных моментах выражал свое единомыслие и соучастие с предстоятелем в совершении Евхаристии краткими восклицаниями, вроде «Достойно и праведно есть», «Свят, свят, свят», «Тебя хвалим, Тебя благодарим», он же завершал молитву словом «Аминь». По этому поводу Иоанн Златоуст говорит: «Есть случаи, в которых священник ничем не отличается от подначального, например, когда должно причащаться страшных Таин... И в молитве, как всякий может видеть, много содействует народ... И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник произносит благодарение, но и весь народ; ибо, сперва получив ответ от народа и потом согласив, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благо-

¹⁴⁷ Renaudot. Цит. соч., т. 1, р. 41—46.

¹⁴⁸ Постановления Апостольские, VIII, 12.

дарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает народ, когда он возносит оные священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами»¹⁴⁹. В VI веке стало наблюдаться отступление от этой традиции, и гласное чтение анафоры заменено тайным. В связи с этим император Юстиниан I сделал распоряжение: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не тайно совершали Божественное приношение и бывающую при святом крещении молитву, но таким голосом, который хорошо был бы слышим верным народом, дабы души слушающих приходили от того в большее благоговение, богохваление и благословение...»¹⁵⁰. В отдельных местах практика гласного чтения сохранялась еще в первой половине VII века, о чем сообщает Иоанн Мосх в связи с рассказом о мальчике, совершившем Евхаристию: «Так как в некоторых местах священники имели обыкновение читать молитвы вслух, то дети, стоявшие в священном собраниях весьма близко к ним перед святилищем, слышали слова и запомнили их»¹⁵¹.

Постепенное исчезновение гласного чтения анафоры и замена его тайным указывают на утрату того богословского интереса к содержанию анафоры, который был в Церкви V века. Показательно, что это происходит одновременно с заметной потерей интереса к составлению новых анафор. Можно сказать, что то и другое — это две стороны одного и того же явления. Как бы ни казалось странным, это явление происходило одновременно с почти полным прекращением святоотеческой письменности и — в лице Евагрия — древнегреческой церковно-исторической науки. Очевидно, то был общий упадок духовной культуры ранневизантийской эпохи.

Позднее с централизацией в Константинополе и в Риме церковного управления происходило вытеснение литургий поместных Церквей, хотя и древнего происхождения, но не принятых в этих центрах. Даниель приводит сообщение известного канониста XII века патриарха Феодора Вальсамона, непосредственно относящееся к нашей теме. На вопрос Александрийского патриарха Марка: «Совершаемые в областях Александрии и Иерусалима литургии, по преданию, написанные святыми апостолами Иаковом, братом Господним, и Марком, можно ли принимать во святой и кафолической Церкви или нет?», он отвечал, что «все церкви должны следовать обычаю Нового Рима (т. е. Константинополя) и совершать священнослужение по преданиям великих учителей Иоанна Златоуста и святого Василия, а о литургиях Иакова и Марка не сделано никакого упоминания в 85 правиле апостольском и 59 правиле Лаодикийского Собора, и Константинопольская Церковь не признаёт их». По поводу же 32 правила Трулльского Собора, в котором вместе с анафорой апостола Иакова упоминается и анафора Василия Великого, Вальсамон замечал: «Из настоящего правила видно, что Иаков, брат Господень, как первый первосвященник Иерусалимской Церкви, первый предал Божественное священнодействие, которое у нас не известно, у иерусалимлян же и у жителей Палестины совершается в великие праздники, а александрийцы говорят, что есть и святого Марка, которую они и употребляют часто. Я же всем вообще и даже перед царем святым говорил об этом, когда патриарх Александрийский прибыл в столицу; намереваясь служить вместе с нами и вселенским (патриархом) в Великой церкви, он хотел держаться чинопоследования литургии Иакова, но был удержан нами, и обещал совершить литургию так, как и мы»¹⁵².

¹⁴⁹ Беседа 18-я на Второе послание к коринфянам. Творения, т. 10. СПб., 1904, с. 632—633. Migne. P. G., t. 61, col. 527.

¹⁵⁰ Новелла 174, гл. 6; по изданию С. Е. Zacharie a Lingenthal, Lipsiae, 1881.

¹⁵¹ Луг духовный, гл. 194.

¹⁵² H. Daniel. Цит. соч., S. 83.

В Церквах, исторически оказавшихся вне византийского влияния, традиция составления епископами собственных анафор существовала почти до середины второго тысячелетия истории Церкви. Назовем анафору св. Матфея, епископа города Хаза († 903 г.), епископа Иоанна Саба (X в., а по Ассемани — VII—VIII), абуны Иоанна Харана (XII в.), епископа Григория Иоанна (XIV в.). Это только анафоры антиохийского типа. Надо полагать, что подобное имело место и в Церквах африканского континента. Коптская и Эфиопская Церкви до сего времени сохраняют 14 анафор¹⁵³. Ф. Брайтман насчитывает 16 анафор¹⁵⁴.

История местных анафор на Западе аналогична истории восточных. До половины IV века, когда Милан являлся королевской резиденцией, церковная жизнь сосредоточивалась в этом городе. Здесь происходили соборы, на которых разрешались канонические и литургические вопросы. Влияние Милана распространялось не только на север Италии, но и на Францию, Испанию и даже на далекую Британию¹⁵⁵. С потерей Миланом политического значения центром церковной жизни становится Рим, и римские богослужебные порядки начинают оказывать влияние на практику Церквей упомянутых стран. Тенденция к унификации литургии ясно определилась еще при Карле Великом, когда он административным путем ввел во Франции вместо галликанской литургии римскую — григорианскую. Введение новой литургии не обошлось без сопротивления, в особенности противостояло мероприятию императора Лион. Потребовалось редактирование вводимой литургии за счет внесения в нее возгласов и благословений из прежней, галликанской¹⁵⁶. В целом процесс повсеместного принятия единого чина григорианской мессы был весьма сложным и длительным, и только 1563 год можно считать временем его завершения, когда Тридентский собор определил введение григорианской мессы во всей Римско-Католической Церкви.

III

АНАФОРА ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО, ИОАННА ЗЛАТОУСТА И РИМО-КАТОЛИЧЕСКАЯ

Вопрос о литургической деятельности святых Василия Великого и Иоанна Златоуста в части составления ими евхаристических молитв до конца XIX столетия решался просто, а именно, что Иоанн Златоуст сократил молитвы Василия Великого, а последний сократил молитвы Климентовой литургии из VIII книги Постановлений Апостольских¹⁵⁷. Основанием к этому служило «Слово о предании Божественной литургии», которое приписывалось Проклу, патриарху Константинопольскому (434—447)¹⁵⁸. Согласно «Слову», первыми, кто оставил «письменное изложение таинственной литургии», были «блаженный Климент, ученик

¹⁵³ Renaudot. Цит. соч., t. I, p. 498; The Liturgy of the Ethiopian Church, translated by the Rev. Marcos Daoud (без указания места и даты издания).

¹⁵⁴ F. Brightman. Liturgies eastern and western, I. Oxford, 1896, p. LXXII—LXXIV.

¹⁵⁵ L. Duchesne. Origines du culte chrétien. Paris, 1925, p. 33—36.

¹⁵⁶ W. Ihalhofer (Eisenhofer). Handbuch der Katholischen Liturgik, B. I, 1912, S. 111—112.

¹⁵⁷ Гл. 13—15.

¹⁵⁸ Греч. текст: Migne, P. G., t. 65, col. 849—850. Русский перевод: Собрание древних литургий, вып. 2. СПб., 1875, с. 235—238.

и преемник верховного из апостолов, (как) предали ему святые апостолы, и Божественный Иаков, получивший по жребию Церковь Иерусалимскую, и первый ее епископ»¹⁵⁹. О причинах, побудивших Василия Великого сократить литургию, в «Слове» говорится: «А после того великий Василий, замечая леность и небрежность людей, тяготившихся поэтому продолжительностью, сам не считая ее содержащей что-нибудь излишнее и длинной, но, желая пресечь небрежность молящихся и слушающих от большей продолжительности употребляющегося на нее времени, предал произносить ее более кратким образом...»¹⁶⁰ Автор «Слова» ставит литургическую деятельность Василия Великого и Иоанна Златоуста в непосредственную связь. «Впоследствии люди, утратившие крепость и теплоту веры и предавшиеся делам и заботам мирским, тяготясь, как я выше сказал, продолжительностью литургии, едва приходили к Божественному слушанию слов Господних. Посему Божественный Василий и преподает ее сокращение, употребляя как бы врачебное средство. А спустя немного времени златословесный отец наш Иоанн, как пастырь, ревностно заботящийся о спасении овец и обращающий внимание на леность человеческой природы, захотел исторгнуть с корнем всякий сатанинский предлог, почему и исключил многое и учредил, чтобы она совершалась сокращеннее, дабы люди, особенно любящие некоторую свободу и праздность, быв прельщаемы кознями врага, мало-помалу не отстали от этого апостольского и Божественного предания»¹⁶¹.

Изложенный в «Слове» взгляд на происхождение евхаристических молитв Василия Великого и Иоанна Златоуста еще в XVI веке вызывал к себе осторожность. Патриарх Константинопольский Иеремия в ответе протестантским богословам в 1576 году писал: «Повреждены ли в самом деле писания обоих апостолов (речь идет о литургиях с именем апостолов Иакова и Марка.— *Н. У.*), как повреждены будто впоследствии и постановления Климента, или, может быть, они по чрезмерной пространности короче и приспособленнее сокращены великим отцом нашим Василием, так, как после него и Златоустом, об этом никто ничего решительно сказать не может»¹⁶².

В XIX столетии мнение о литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста как о последовательном сокращении литургии VIII книги Постановлений Апостольских становится своего рода научной доктриной. Лидировавший в литургической науке Фердинанд Пробст исходной точкой своих исследований имел «Слово о предании Божественной литургии». Он спрашивал себя: что же сократил Василий Великий в Климентовой литургии? И находил, что сокращению было подвергнуто благодарение Богу за дела мироздания и за счет этого сокращения Василий развил благодарение за домостроительство спасения рода человеческого. Смысл литургической реформы Василия Великого, по Пробсту, состоял «в пропуске этой составной части евхаристической молитвы»¹⁶³. Составители «Собрания древних литургий» в вводных статьях к публикациям этих литургий и в комментариях к последним также исходным пунктом истории анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста считают «Слово» с именем патриарха Прокла¹⁶⁴. Того же мнения держался профессор-протоиерей А. Петровский¹⁶⁵.

Удивительнее всего то, что исследователи, так или иначе опиравши-

¹⁵⁹ Собрание древних литургий, вып. 2, с. 235.

¹⁶⁰ Там же, с. 235—236.

¹⁶¹ Там же, с. 237—238.

¹⁶² «Христианское чтение», 1842, ч. 1, с. 369—370.

¹⁶³ Ferdinand Probst. Liturgie des 4 Jahrhunderts und deren Reform. Münster, 1893, S. 135.

¹⁶⁴ См., например, вып. 2, с. 48—51, 115—117.

¹⁶⁵ Иоанн Златоуст и его литургия. Богословская энциклопедия, т. VI. СПб., 1905, с. 947.

еся на «Слово» с именем Прокла, не обратили внимания на несоответствие образа действий обоих великих отцов, каким оно представляется в «Слове», с тем, что известно о них из их творений и истории. Оба они в личной жизни были аскетами и в то же время хранителями чистоты благочестия их паствы. В одном из писем к неокесарийским клирикам Василий писал: «Утвердившиеся ныне обычаи во всех Церквах Божиных однообразны и согласны. Ибо народ с ночи у нас бодрствует в молитвенном доме, в труде, в скорби и в слезном сокрушении исповедуясь Богу, и, восстав, напоследок по молитвах начинают псалмопение. И иногда, разделившись на две части, поют попеременно одни за другими, чрез это вместе и упрочивая поучение в словесах, и производя в сердцах своих сокрушение и собранность. Потом опять, предоставив одному начинать пение, прочие подпевают и, таким образом, проведя ночь в разнообразном песнопении, прерываемом молитвами, на рассвете уже дня все сообща, как бы едиными устами и единым сердцем, возносят к Господу псалом исповедания, каждый собственными своими словами говорит покаяние. Если уже за это бегаете от нас, то бегайте от египтян, бегайте от обитателей той и другой Ливии, фивян, палестинян, аравитян, финкиян, сириян и живущих при Евфрате, одним словом, от всех, кто уважает бдения, молитвы и общие песнопения»¹⁶⁶. Увещание к совершению ночных бдений, общих молитв и псалмопений никак не вяжется с сокращением молитв Евхаристии из-за лености и небрежности тяготившихся продолжительностью литургии. И если бы Василий допустил подобную двойственность действий, то его клирики, которые, кстати сказать, нередко не разделяли его литургической деятельности, не преминули бы в своих возражениях ему использовать допущенную им двойственность. То же самое можно сказать и об Иоанне Златоусте. Сократ Схоластик, говоря о том, как ариане вели еретическую пропаганду среди населения Константинополя, устраняя в ночь с субботы на воскресенье молитвенные собрания у портиков городских ворот с общенародным пением гимнов, далее пишет: «Иоанн, опасаясь, как бы кого из простых такими песнями ариане не отторгли от Церкви, противопоставил им песнопения собственного народа, приказал, чтобы исповедники единосущия упражнялись также в пении nocturnal гимнов... Исповедники единосущия nocturnal свои песнопения совершали гораздо торжественнее, ибо Иоанн придумал сопровождать их ношением серебряных крестов при свете восковых свеч...»¹⁶⁷ Сам Иоанн Златоуст по поводу таких бдений говорил народу: «Вы совершили такое всеночное бдение и очистили весь город шествием святых ног ваших, перемерив площадь шагами и сделав самый воздух святым... Наступает ночь, и все идут в церковь... Я думал, что после первого и второго дня бессонница изнурит ваши тела, но теперь чем более продолжается бдение без сна, тем более усиливается ваше усердие...»¹⁶⁸ В другом случае он обращается к народу: «Вы обратили ночь в день посредством священных всеночных бдений»¹⁶⁹.

В свете этих действий Златоуста трудно допустить, чтобы он стал сокращать евхаристические молитвы в угоду нерадивым и любящим праздность. Сомнительно само такое средство искоренения «сатанинского предлога». И если бы Златоуст позволил себе это сделать, то его враги на суде над ним «при Дубе» не преминули бы выдвинуть против него еще новое обвинение. Показательно, что из 29 обвинений, предъявленных Златоусту, некоторые касались богослужения, напри-

¹⁶⁶ Св. Василий Великий. Творения, т. III. СПб., 1911. с. 238—239.

¹⁶⁷ Церковная история Сократа Схоластика. СПб., 1850, с. 469—470.

¹⁶⁸ Беседа после землетрясения. Творения, т. 2. СПб., 1896, с. 760, 762.

¹⁶⁹ Беседа о мучениках. Там же, с. 711.

мер, якобы Златоуст причащался после вкушения пищи, и по причащении, сидя на епископском троне, ел лепешку. Но не выдвигалось обвинение в том, будто он сокращал молитвы Евхаристии Василия Великого, которая в то время в Константинополе была общепризнанной.

Противоречивость сообщений «Слова» сказанному выше никого не смущала. За «Словом» стояло имя Прокла, ученика Иоанна Златоуста, и это придавало «Слову» авторитет достоверного источника.

Современная патрология отрицает принадлежность «Слова о предании Божественной литургии» епископу Проклу¹⁷⁰, считая трактат более поздним по происхождению. Это в известной мере подорвало авторитет «Слова» как главного источника существовавшей гипотезы происхождения анафор Иоанна Златоуста и Василия Великого.

Впрочем, гипотеза была поколеблена еще в начале нашего столетия учеными, которые доказывали, что в истории анафорам вообще было свойственно постепенное развитие их текста, а не сокращение и что кажущееся сокращением в действительности представляло внесение нового за счет существовавшего. А. Баумштарк, изучив анафору Сарациона Тмуитского, писал: «Но сущность вещей здесь та же, что там,— вытеснение или хотя бы ограничение ценности гимна творческой и спасительной деятельности в пользу богословско-поучительного изложения»¹⁷¹. П. Дреус, исследовав анафору Климентовой литургии, также пришел к выводу, что в ней «теологумена является поздним видом и поздно введена»¹⁷². И, наконец, Теодор Шерман в итоге изучения древних литургий категорически высказался, что «совершенно исключена возможность принятия мнения, что в первые четыре столетия было обратное развитие в литургии. Молитвы становятся со временем не короче, а длиннее. Исключительно длинная евхаристическая молитва (Постановления Апостольские, VIII) с подробным изложением ветхозаветного плана спасения с самого начала не была так составлена, сделалась такой лишь с течением времени»¹⁷³. Проф. И. Карабинов также отмечал, что в Климентовой анафоре $\frac{1}{8}$ текста представляет интерполяции составителя «Постановлений Апостольских»¹⁷⁴.

Но опровержение гипотезы — это еще не разрешение проблемы. Эту задачу в части литургической деятельности Василия Великого выполнил ученый бенедиктинец Иероним Энгбердинг¹⁷⁵. Он сделал филологическое исследование большого количества манускриптов и изданий древних анафор с именем Василия Великого — греческих, сирийских, арабских, армянских, коптских, эфиопских, грузинских, славянских, с учетом отраженного в них влияния древних Церквей: Византийской, Сирийской, Египетской, Армянской. В результате изучения четко определились четыре редакции: египетская, армянская, сирийская и византийская. Египетская редакция, хотя не свободна от позднейших вставок, однако она сохраняет черты доникейской анафоры, которые наблюдаются и в лаконично изложенной анафоре св. Ипполита: ее префации содержит краткую доксологию только Богу Отцу, затем после Санктус'а кратко излагается догмат о воплощении Сына Божия. Отсюда анафора переходит к анамнесису, затем следует нисходящий эпикле-

¹⁷⁰ См. В. Altaner. Цит. соч., S. 304; J. Quasten. Цит. соч., v. III, p. 525.

¹⁷¹ A. Baumstark. Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion. «Romische Quartalschrift», 18 (1904), S. 128.

¹⁷² P. Drews. Untersuchungen über die sogenannte Klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen. Tübingen, 1906, S. 11. Это же подтверждает в наше время L. Vouyer. Цит. соч., p. 250—268.

¹⁷³ T. Schermann. Einleitungen zu Remigius Storf's Übersetzung Griechischer Liturgien in: «Bibliothek der Kirchenväter», Bd. 5, in der Reihenfolge des Erscheinens. Kempten und München, 1912, S. 20.

¹⁷⁴ Лекции по литургии. СПб., 1910, с. 93—102.

¹⁷⁵ P. Hieronymus Engberding. Das eucharistische Hohegebet der Basileios-liturgie. Münster W., 1931.

сис и интерцессии. Редакции же армянская, сирийская и византийская во много раз пространнее египетской, причем сирийская в этом отношении превосходит армянскую, а византийская—сирийскую. Пространность всех трех редакций является следствием того, что традиционная для доникейских анафор доксология Богу Отцу здесь развита в догматическое изложение ипостасных свойств Его; за этим следует изложение свойств Второй Ипостаси Святой Троицы и отдельно Ипостаси Святого Духа. Затем после Санктуса следует не менее пространное изложение истории домостроительства спасения рода человеческого. Историческое повествование переходит в анамнесис, затем следует нисходящий эпиклесис и интерцессии. Язык богословия всех трех редакций — язык автора трактата «О Святом Духе».

Бенедиктинец Б. Капелль сделал текстуальный анализ богословского языка этих редакций и установил поразительную близость его с языком творений Василия Великого¹⁷⁶. Близость оказалась не только в единстве богословской терминологии, но в одном случае даже в детали редактур анафоры. В египетской редакции, где нет следов работы Василия, чины ангельские перечислены в следующем порядке:

Ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι.
Ἄρχαὶ καὶ ἐξουσίαι,
Θρόνοι, κυριότητες καὶ δυνάμεις.
Τὰ πολύμματα Χερουβείμ.
Καὶ τὰ ἑξαπτέρωγα Σεραφεείμ.

В армянской, сирийской и византийской:

Σὲ γὰρ αἰνοῦσιν ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι.
Θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, δυνάμεις
Καὶ τὰ πολύμματα Χερουβείμ.
Σοὶ παρίστανται κυκλῶ τὰ Σεραφεείμ.

Θρόνοι и κυριότητες, которые в египетской редакции стояли на 5-м и 6-м местах, в армянской, сирийской и византийской оказались на 3-м и 4-м. Но дело не в перестановке, а в том, что в этом же порядке они перечисляются Василием Великим в трактате «О Святом Духе». Б. Капелль объясняет эту перестановку чинов ангельских в анафорах тем, что это место редактировалось Василием Великим «по памяти»¹⁷⁷.

Итак, изучение Б. Капеллем богословского языка трех редакций анафоры Василия Великого подтвердило выводы И. Энгбердинга о принадлежности анафоры Василию Великому. Согласно выводам И. Энгбердинга, анафора известного в науке и опубликованного Ренодотом греческого манускрипта египетской редакции литургии Василия Великого¹⁷⁸ представляет собой список с архетипа доникейской анафоры Каппадокийской Церкви, которую Василий Великий взял в основу составления собственной анафоры.

Надписание списка именем Василия Великого объясняется традицией того времени называть анафоры не по территориальной принадлежности Церквей, где эти анафоры употреблялись, а по имени предстоятелей этих Церквей, так, например, анафора Иерусалимской Церкви именуется анафорой апостола Иакова, Александрийской — анафорой евангелиста Марка. При каких обстоятельствах и кем эта анафора была принесена из Каппадокии в Александрию — не известно,

¹⁷⁶ B. Capelle. Les liturgies «basiliennes» et saint Basile. Опубликовано в изданиях Лувенского университета «Bibliothèque du Museon», volume 47, 1960, вместе с этюдом J. Doresse et Dom E. Lanne. Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile.

¹⁷⁷ B. Capelle. Цит. соч., р. 56.

¹⁷⁸ Renaudot. Цит. соч., р. 57—89.

быть может, самим Василем Великим во время его путешествия в Египет около 357 года. Во всяком случае греческий текст этой анафоры, с которого позднее были сделаны коптский и эфиопский переводы, косвенно подтверждает ее происхождение на греческом Востоке.

Итак, Василий Великий на основе доникейской анафоры своей Церкви составил новую, значительно более пространную за счет изложения ипостасных свойств всех Лиц Святой Троицы (до Санктус'а) и историн домостроительства спасения рода человеческого (после Санктус'а), что не мешало ему частично сохранять доникейский текст. Составленная таким образом анафора получила широкое распространение в Сирии, Армении и в Константинопольском патриархате. Практика этих Церквей вносила в текст св. Василия дополнения, которые к концу первого тысячелетия значительно изменили ее первоначальный вид и дали основание говорить о ее редакциях — армянской, сирийской и византийской¹⁷⁹.

И. Энгбердинг сделал опыт восстановления текста, принадлежащего Василию Великому в первой половине анафоры, что соответствует тексту современного славянского служебника до слов «хотя бо изыти на вольную и приснопамятную и животворящую Свою смерть». И. Энгбердинг делает оговорку, что в префацию египетской редакции до слова «победную» (ἐπιθίνιος) восстановить доникейский текст каппадокийской анафоры невозможно. Видны только следы его в отдельных фразах.

Ниже приводится в левой колонке восстанавливаемый текст доникейской каппадокийской анафоры (перевод с греческого мой. — Н. У.). В правой — текст славянского служебника издания Синодальной типографии в С.-Петербурге 1905 года. Вставки, внесенные в анафору св. Василия позднее, поставлены в скобки.

Во время св. Василия анафору читал предстоятель во всеуслышание, тайно ничего не произносил. Народ, выражая свое участие в совершаемом таинстве, в отдельные моменты произношения анафоры говорил краткие фразы, вроде «Свят» или «Тебя восхваляем». Пения же гимнов, подобного современному «Свят, свят, свят...» и «Тебе поем, Тебе благословим...», не было. Не было и диаконских обращений, вроде: «Благослови, владыко, святой хлеб». Поэтому указанные песнопения (их тексты) и все диаконские обращения в данном случае опущены.

(Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю покланяемый!) Достойно (яко воистинну) и праведно, и лепо великолепию Твоему (святльни Твоя) (Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе благословити, Тебе кланятися) Тебе благодарити, Тебе славити (единого) воистинну сущаго Бога, и Тебе приносили сердцем (сокрушенным) и духом смирения словесную (сию) службу нашу: яко Ты еси даровавый нам познание Тебя (Твоя истины). И кто доволен возглаголати силы Твоя, слышаны сотворити вся хвалы Твоя, или поведати (вся) чудеса Твоя во всяко время? Владыко всех, Господи небесе и земли и вся твари, видимыя же и невидимыя, седяй на престоле славы и призираяй бездны, безначаль-

Сотворивый небо и землю
и море и вся, яже в них

¹⁷⁹ Р. Н. Engberding. Цит. соч., в особенности с. LXXXVI—LXXXVII.

Отче Господа и Спасителя
нашего
Имже вся сотворил еси, ви-
димая же и невидимая

седяй на престоле
славы Твоея

от всякия святых силы по-
кланяемый

Ему же Ангели, Архангели,
Начала, Власти, Престолы,
Господствия, Силы, Тебе
предстоят окрест многоочи-
тии Херувими и шестокри-
латии Серафими, поюще,
вопиюще и глаголюще: Свят.

Свят, свят, свят Ты воистин-
ну, Господи Боже наш

создавший нас и положил еси
нас в раи сладости

уклонившихся (*παράβαντας*)
же заповеди Твоя преле-
стию змиевою и отпадших
нас жизни вечныя и изгнан-
ных из рая сладости

не отринул (*ἀπέρριψας*) нас в
конец,

но всячески посетил еси нас,
через святых Твоих пророков

не, невидиме (непостижиме, неопи-
санне, неизменне), Отче Господа на-
шего Иисуса Христа (великаго Бога)
и Спасителя (упования нашего), Иже
есть Образ Твой (Твоя благодати),
Печать равнообразная, в Себе пока-
зая Тя Отца, Слово живое, Бог истин-
ный, превечная Премудрость, Живот,
Освящение, Сила, Свет истинный, Им-
же Дух Святой явися: Дух истины,
сыноположения (дарование), обруче-
ние будущего (наследия), начаток
вечных благ, животворящая сила, ис-
точник освящения, от Негоже вся
тварь словесная же и умная укрепляе-
ма (Тебе служит и) Тебе присносуш-
ное воссылает славословие, яко всяче-
ская работна Тебе: Тебе (бо хвалят)
Ангели, Архангелли, Престоли, Гос-
подствия, Начала, Власти, Силы и
многоочитии Херувими: Тебе предсто-
ят окрест Серафими, шесть крил еди-
ному, и шесть крил единому: (и) два-
ма убо покрывают лица своя, двема
же ноги, и двема летающе, взывают
един ко другому непрестанными усты,
немолчными славословеньми победную
песнь поюще, вопиюще, зывающе и
глаголюще: Свят.

(С сими блаженными силами, Вла-
дыко Человеколюбче, и мы грешнии
вопием и глаголем:) Свят еси (яко)
воистинну (и пресвят), и несть меры
великолепию святыхни Твоея, (и пре-
подобен во всех делах Твоих) яко
правдою и судом истинным вся навел
еси на ны: создав (бо) человека,
персть (взем) от земли, и образом
(Твоим), Боже, почет, положил еси в
раи сладости, безсмертие жизни и на-
слаждение (вечных) благ в соблюде-
ние заповедей (Твоих) обещав ему: но
преслушавша (*παράκοβσαντα*) Тебе, ис-
тиннаго Бога (создавшего Его), и пре-
лестию змиевою привлекшася, умерв-
щлена же (своими) прегрешеньми, из-
гнал еси его праведным Твоим судом
(Боже) от рая в мир сей, и отвратил
еси в землю, от нея же взять бысть,
устроая ему еже от пакибытия спасе-
ние, в Самем Христе Твоем: не бо от-
вратился еси (*ἀπεστράγγης*) создания
Твоего в конец, еже сотворил еси,
Блаже (ниже забыл еси дела рук
Твоих), но посетил еси многообразне,
ради милосердия милости Твоя: про-
роки послал еси, сотворил еси силы
святыхни Твоими, в коемждо роде бла-

и напоследок дней сих являясь нам чрез Единородного Сына Твоего, Господа же и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Иже от Духа Святаго и от Святыя Девы Марии воплощся и во-человечивыйся

настави нас на путь спасения

и сотвори нас Себе народ избранный, освятив нас Духом Святым, Иже возлюбил Своих Си в мире сем, даде Себе царствовавшей над нами смерти, в ней же держим бехом, продани под грехом нашим: и сошед крестом во ад, воскрес из мертвых в третий день

и восшел на небеса, седе одесную Тебе Отца, держай день воздаяния, в онъ же явится судити вселенней и воздати комуждо по делом его. Остави же нам сие великое благочестия таинство.

гоугодившими Тебе (глаголар еси нам усты раб Твоих пророков, предвозвещающая нам хотящее быти спасение): закон дал еси в помощь, ангелы поставил еси хранители: егда же прииде исполнение времен, глаголар еси нам (Самем) Сыном Твоим, Им же (и) веки сотворил еси, Иже Сый сияние славы Твоея и начертание Ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение нещеза еже быти равен (Тебе) Богу (и Отцу): но Бог Сый превечный, на земли явися и человеком споживе: и от Девы Святыя воплощся, (истоши Себе) зрак раба приемь, сообразен (быв) телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит (образу) славы Своея: понеже (бо) человеком грех вниде в мир, и грехом смерть, благоволи Единородный Твой Сын, Сый в недрах Тебе (Бога и) Отца, быв от Жены (Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, быв под законом), осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся в (Самем) Христе (Твоем): и пожив в мире сем, дав повеление спасительная, отставив (нас) прелести идольския, приведе в познание (Тебе) истиннаго Бога (и Отца), стяжав нас Себе люди избранны, царское священство, язык свят: и очистив водою, и освятив Духом Святым, даде Себе измену смерти, в нейже держим бехом, продани под грехом: и сошед крестом во ад, да исполнит Собою вся (разрши болезни смертныя): и воскрес в третий день, и путь сотворив всякой плоти (к воскресению из мертвых), зане не бяше мощно держиму быти тлением Начальнику жизни, бысть начаток умерших, перворожден из мертвых, да будет Сам (вся), во всех первенствуяй: и восшел на небеса, седе одесную величества Твоего на высоких, иже и приидет воздати комуждо по делом его. Остави же нам воспоминания спасительнаго Своего страдания сие, яже предложим по Его заповедем.

На этом И. Энгбердинг остановился, очевидно, потому, что его целью было лишь установить сущность авторской работы св. Василия над анафорой, а эта работа заключалась в раскрытии догматического учения об Ипостасях Святой Троицы и изложении истории домостро-

тельства спасения рода человеческого, которая дана в изложенной части анафоры.

Далее следуют анамнесис и епиклесис. Эти части в текстуальном отношении вообще более устойчивы, нежели префацио, и потому можно без особого риска продолжить сопоставление их в египетской редакции по тексту, опубликованному Ренодотом¹⁸⁰ (этим текстом пользовался и Энгбердинг), и славянскому служебнику¹⁸¹.

Египетская редакция

Хотя бо предатися смерти за живот мира,

приемь хлеб на святых и непорочных и блаженных Своя руки, воззрев на высоту небесную к Тебе, Его Отцу и Богу нашему и Богу всяческих,

благодарив, благословив, освятив, преломив,

Даде святым Своим учеником и апостолом, рек: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вы и за многия ломимое и раздробляемое во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание.

Подобне и чашу по вечери, растворив из вина и воды, благодарив, благословив, освятив, отведав¹⁸²,

Паки даде святым Своим учеником и апостолом, рек: примите, пейте от нея вси: сие есть Кровь Моя новаго завета, за вы и за многия изливаемая во оставление грехов.

Сие творите в Мое воспоминание: елижды бо аще ясте хлеб

Славянский служебник

Хотя бо изыти на вольную и припомятную и животворящую Свою смерть, в ночь, в нюже предающе Себе за живот мира, приемь хлеб на святых Своя и пречистых руки, показав Тебе Богу и Отцу,

благодарив, благословив, освятив, преломив,

Даде святым Своим учеником и апостолом, рек: примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов.

Подобне и чашу от плода лозаго приемь, растворив, благодарив, благословив, освятив,

Даде святым Своим учеником и апостолом, рек: пейте от нея вси, сие есть Кровь Моя новаго завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов.

Сие творите в Мое воспоминание: елижды бо аще ясте хлеб

¹⁸⁰ Renaudot. Цит. соч., р. 64—69. Греческий текст издания Ренодота даю в славянском переводе (перевод мой.— Н. У.). Позднейшие вставки в текст Василия Великого даны в скобках.

¹⁸¹ В основу изучения византийской редакции И. Энгбердинг положил так называемый Барбериновский Евхологон № 77, ныне кодекс Ватиканской биб-ки, шифр Barb. III, 55, по Квастену — 795 года (Patrology, III, р. 227), в котором, к сожалению, утрачена тетрадь, содержащая анамнесис и епиклесис. Поэтому я сверил анамнесис и епиклесис славянского служебника с греческим текстом рукописи Британского музея № 22749 (XII в.), который Свайнсон при издании Барбериновского списка нашел возможным внести вместо утраченного Барбериновского текста (С. Swainson. The Greek Liturgies. London, 1884, р. 82—84). Текст манускрипта № 22749 совпадает со славянским. Позднейшие вставки в текст Василия Великого даны в скобках.

Барбериновский Евхологон в дальнейшем буду указывать под прежним его библиотечным номером (77), как более известным в литургической литературе.

¹⁸² О том, что Иисус Христос при установлении таинства Евхаристии Сам вкусил от хлеба и от чаши, говорится в некоторых восточных анафорах (см., например, у Ренодота, цит. соч., I, р. 236, II, р. 646). Заметим, что это древний взгляд и он встречается у Иринея Лионского (Против ересей, кн. III, 33) и у Исаии Златоуста (в толковании на Евангелие Матфея, гомилия 82).

сей и пиете чашу сию, Мою смерть возвещаете и Мое воскресение и вознесение исповедаете, дондеже прииду.

(Поминающе и мы святяя Его страдания, из мертвых воскресение, на небеса возшествие, и одесную Тебе Бога Отца седение, и преславное и страшное паки пришествие.

Твоя от Твоих даров Тебе приносим по всему и для всего и во всем)

И молимся и призываем Тя, Человеколюбче, благий Господи, мы грешнии и недостойнии раби Твои и просим Тебя

благоволением Твоя благости приити Духу Твоему Святому на ны, рабы Твоя, и на предложенныя Тебе дары сия и освятити и показати святая святых и сотворити.

И сотвори хлеб сей быти святым Телом Самого Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, во оставление грехов и в жизнь вечную от него причащающимся.

Чашу же сию, честную Кровь новаго завета Самого Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, во оставление грехов и в жизнь вечную от нее причащающимся.

И сподоби нас, Владыко, причаститися святых Твоих Таин во освящение души и тела и духа, да в обновлении тела и духа обрящем часть и имамы жребий со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими.

сей, и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете.

(Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его страдания, животворящий крест, тридневное погребение, еже из мертвых воскресение, еже на небеса возшествие, еже одесную Тебе Бога и Отца седение, и славное и страшное Его второе пришествие.

Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся)

Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы грешнии и недостойнии раби Твои, сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику, не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли, но ради милости Твоя и щедрот Твоих, яже изливал еси богато на ны, дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику: и предложше вместообразная Святаго Тела и Крови Христа Твоего, Тебе молимся, и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоя благости приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая дары сия, и благословити я, и освятити, и показати.

(Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Сердце чисто созижди во мне. Боже... Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Не отвержи мене от лица Твоего...)

Хлеб убо сей — самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Чашу же сию, самую честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Излиянную за живот мира. (Преложив Духом Твоим Святым.)

Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие: и ни единого нас в суд или во осуждение сотвори причаститися Святаго Те-

ла и Крове Христа Твоего: но да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими: праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся.

Начертать хотя бы в общих чертах интерцессно анафоры Василия Великого трудно. Как сказано было выше, интерцессно — самая неустойчивая часть анафоры. Как на иллюстрацию этой неустойчивости можно указать на слова из молитвы Василия Великого, которые приводит Петр Диакон (519 г.): «Дай, Господи, силу и покров, ибо Тебе все возможно и никто не противоречит Тебе, ибо если Тебе угодно, то Ты спасашь и никто не может противиться Твоей воле»¹⁸³. В славянском служебнике из этой тирады сохранились слова: «благия во благости соблюди, лукавыя благи сотвори благостию Твоею», в сирийской же редакции¹⁸⁴, а равно и в египетской¹⁸⁵ упоминания о добрых и злых вообще нет.

Содержание анафоры Василия Великого показывает цель его труда. К середине IV века арианство вызвало небывалую смуту в Церкви. Не только крайние арианские епископы, но и так называемые «полуариане», по вере близкие отцам Никейского Собора, но расходившиеся с последними в понимании их богословской терминологии, а также и последователи Аполлинария и Маркелла, чье богословие отцам этого Собора представлялось православным, и сторонники Павлина и Мелетия Антиохийских, неточность богословской терминологии которых была поводом к подозрению их в савеллианстве, и, наконец, последователи Македония, чье учение о Святом Духе нарушало тринитарную доктрину Православия, оказались вовлеченными в смуту. В этой обстановке Василий Великий направил все свои силы на примирение враждующих и объединение их в общей борьбе с арианством. Его деятельность в этом направлении выражалась в личных контактах и переписке с близкими ему по духу епископами. Около 375 года¹⁸⁶ он пишет трактат «О Святом Духе», главная мысль которого может быть выражена словами: «Δόξα τῷ Πατρὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι». Трактат получил широкое распространение и признание. Через шесть лет после этого св. Амвросий Медиоланский повторяет мысли Василия Великого в своем трактате «О Духе Святом»¹⁸⁷. Признание в церковных кругах трактата «О Святом Духе» дает основание Василию Великому изложить эти же истины в анафоре.

Василий Великий, как организатор и лидер православного «младоникейского» догматического движения против арианства, взял на себя задачу изложить православное учение об Ипостасях Святой Троицы и участии всех трех Ипостасей в создании человека и домостроительстве его спасения. Заметим, что не все православные епископы разделяли его богословскую концепцию. Некоторые, привыкшие к несовершенной никейской терминологии, подозревали св. Василия в полуарианстве. Чтобы рассеять эти сомнения и подозрения, он широко использует в анафоре Священное Писание, в частности, образность выражений апостола Павла, а при изложении ипостасных свойств Сына Божия

¹⁸³ И. Карабинов. Лекции по литургике, Пгр., 1916, с. 31.

¹⁸⁴ Renaudot. Цит. соч., т. II, р. 555—556.

¹⁸⁵ Там же, т. I, р. 69—71. Текста армянской редакции я, к сожалению, не имею.

¹⁸⁶ J. Quasten. Цит. соч., III, р. 210.

¹⁸⁷ Там же.

(«Иже есть Образ Твоея благодсти: Печать равнообразная, в Себе показуя Тя Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила, Свет истинный») почти дословно повторяет слова Афанасия Великого из его «Изложения веры».

В анафоре Василия Великого:

Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τῆς σῆς
ἀγαθότητος, σφραγίς
ἰσοτύπος, ἐν αὐτῷ
δεικνύς σὲ τὸν Πατέρα.
Λόγος ζῶν, Θεὸς ἀληθινός,
ἡ πρό αἰώνων σοφία, ζωή,
ἁγιασμός, δύναμις, τὸ
φῶς τὸ ἀληθινόν.

У Афанасия Великого:

Εἰκὼν γὰρ ἐστὶ, καὶ ἀκολούθως,
ὡς ἐν εἰκόνι.
πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς
ἐν αὐτῷ ἐστὶ.
Σφραγίς γὰρ ἐστὶν
ἰσοτύπος ἐν αὐτῷ
δεικνύς τὸν Πατέρα,
Λόγος ζῶν, ἀληθινός,
δύναμις, σοφία, ἁγιασμός,
καὶ ἀπολύτρωσις ἡμῶν¹⁸⁸.

То или иное дополнение анафоры учением отцов Никейского Собора имело место и до появления анафоры Василия Великого. Это делал епископ Тмуитской Церкви Сарапион¹⁸⁹, затем неизвестный сирийский епископ, оставивший так называемую Климентову литургию (Постановления Апостольские, VIII)¹⁹⁰. Около того же времени или, быть может, немного позднее появления Климентовой литургии была дополнена анафора Иерусалимской Церкви, получившая название анафоры апостола Иакова¹⁹¹. Отражение посленикеевского богословия в них очевидно, причем Климентова и Иаковлева анафоры в этом отношении довольно близки к анафоре Василия Великого. Возможно, что это и дало основание Псевдо-Проклу считать анафору Василия сокращенной Климентовой. Для этого ему достаточно было отнести Климентову и Иаковлеву литургии к I веку, что было просто сделать в условиях отсутствия критического подхода к изучению литературных памятников.

В самой ранней из названных анафор — анафоре св. Сарапиона — подчеркнута единосущие «Отца нерожденного» и «Сына Единородного», «Отца, знающего Сына и открывающего святым ведение о Нем», «знаемого рожденным Своим Словом и видимого и открываемого святым»¹⁹². В епиклесисе Сарапион просит Бога Отца, чтобы Святое Слово снизошло на хлеб (вместо традиционного призывания Святого Духа) и чтобы «хлеб стал Телом Слова» (вместо традиционного — «Телом Господа Иисуса Христа») ¹⁹³. Ипостасные свойства Бога Отца и Бога Сына у Сарапиона не раскрыты, еще меньше говорится в его анафоре о Святом Духе. «Дух света» призывается, «дабы мы могли высказать и изъяснить неизреченные Твои (Бога Отца. — Н. У.) таинства, да возглаголет в нас Господь Иисус и Святой Дух и да воспоеет Себя через нас»¹⁹⁴, Бог Отец Сарапионом призывается «через Единородного во Святом Духе», и Бог Отец дарует здравие, целость, радость и всякое преуспеяние «через Единородного Иисуса Христа во Святом Духе»¹⁹⁵. Вот все, что говорит Сарапион о Святом Духе¹⁹⁶.

¹⁸⁸ Migne. P. G., t. XXV, col. 217.

¹⁸⁹ A. Baumstark. Цит. соч., S. 128.

¹⁹⁰ L. Vouyer. Цит. соч., p. 252.

¹⁹¹ Там же, p. 268.

¹⁹² А. Дмитриевский. Евхологион IV века Сарапиона... с. 14.

¹⁹³ Там же, с. 15.

¹⁹⁴ Там же, с. 14.

¹⁹⁵ Там же, с. 16.

¹⁹⁶ Возможно, что епископ Тмуитский сам недостаточно ясно представлял свойства Третьей Ипостаси Святой Троицы, иначе он не просил бы Афанасия дать разъяснение в связи с тем, что ариане считают Святого Духа тварным. Известны четыре письма Афанасия к Сарапиону «О Божестве Святого Духа» (Migne. P. G., t. 26, col. 529—676).

В анафоре Климентовой литургии довольно обстоятельно изложены ипостасные свойства Бога Отца и Бога Сына, но не изложены ипостасные свойства Духа Святого, а это делает тринитарную богословскую проблему невыясненной. Кроме того, в анафоре чрезмерно растянуто изложение истории мироздания и домостроительства. По выражению проф. И. Карабинова, молитва «многоглаголива» и «автор молитвы топчется на одном месте»¹⁹⁷.

Анафора литургии апостола Иакова в этом отношении совершеннее Климентовой. Л. Буйэ называет ее «наиболее законченным литературным памятником из всей литургической литературы с точки зрения экономии и уравновешенности ее редакции»¹⁹⁸. Но редактор в префацио разделил изложение ипостасных свойств таким образом, что до Санктус'а излагаются свойства Бога Отца как пребывающего в «Иерусалиме пренебесном», свойства же Сына отнесены к амамнесису, благодаря чему у него получилось исповедание воплощения Сына Божия, личные же Его свойства, которые Он имел и до воплощения, остались неуказанными. Исповедание Святого Духа редактор отнес к епиклесису. Редакционный недостаток анафоры был в том, что ее схематизм «толкал к признанию за Отцом лишь одного творения, за Сыном — искупления, за Духом — освящения»¹⁹⁹.

Анафора Василия Великого в этом отношении превосходит и Климентову и Иаковлеву. Ее первое достоинство в том, что ипостасные свойства всех трех Лиц сконцентрированы в одной, первой половине префацио и изложены как свойства вневременные; кроме того, они выражены языком Священного Писания. Евангелие Иоанна Богослова, Послания апостола Павла к римлянам, к коринфянам, к Тимофею, к Титу и к евреям — таковы источники богословского языка Василия Великого при изложении ипостасных свойств Святой Троицы.

От раскрытия вневременных свойств Ипостасей Троицеобразного Бога Василий Великий переходит к Санктус'у как к гимну высших творений Божиих, к которым в этом гимне присоединяемся «мы грешнии», благодарящие Бога за домостроительство нашего спасения. Само домостроительство представлено как акт участия всех Лиц Святой Троицы и излагается с широким использованием Священного Писания. Сверх указанных достоинств содержания анафоры, последняя выигрывает благодаря своей слаженной литературной форме и плавному течению мыслей св. Василия. Этим он обязан был своему учителю — знаменитому ритору Ливанию. Но Ливаний привил своему ученику «замечательный тип культуры и подготовил литературные, поразительно богатые формы»²⁰⁰, а Василий влил в эти формы новые, подлинно жизнеутверждающие идеи, которых не хватало его учителю-язычнику. Анафора Василия Великого — это и сконцентрированная система христианского богословия, и гимн, провозглашающий бесконечное милосердие Бога к людям, и теплая молитва праведника.

Еще в начале нынешнего столетия профессор С.-Петербургской духовной академии И. А. Карабинов писал об анафоре литургии Иоанна Златоуста, что «она своей структурой не совсем подходит под обычный тип древних молитв: благодарения за творение и искупление в ней сгруппированы все вместе в первой части: «Ты привел нас из небытия в бытие, и падших восстановил опять, и не переставал совершать все, доколе не возвел нас на небо, и не даровал будущее Царство. За все это мы благодарим Тебя... что мы знаем и чего мы не знаем, ясные и неясные благоденствия Твоя, совершившиеся на нас. Благодарим Тебя

¹⁹⁷ И. Карабинов. Лекции по литургике. СПб., 1910, с. 94.

¹⁹⁸ Л. Воуег. Цит. соч., р. 268.

¹⁹⁹ Там же, р. 279.

²⁰⁰ Там же, р. 246.

и за службу сию...», а моленне о ниспослании Святого Духа и ходатайства в интерцессии начинаются, как и в Климентовой литургии, словами «Еще приносим ти... (*Ἐτι προσφέρομεν σοι...*)»²⁰¹.

Эта загадка теперь разгадана трудами ряда ученых. Назовем католического Антиохийского патриарха Ефрема II (Раамани), который первым обратил внимание на близкое сходство и даже тождество в ряде мест анафоры Иоанна Златоуста с древней сирийской анафорой под названием «Анафора двенадцати апостолов», которую иногда употребляют сирийские яковиты, униаты и марониты²⁰². Затем она была исследована И. Энгбердингом²⁰³.

Привожу текст «Анафоры двенадцати апостолов» из рукописи Х века Британского музея, № 14493, в переводе с латинского на славянский²⁰⁵, в сопоставлении с анафорой Иоанна Златоуста в служебнике, изданном по благословию Св. Синода в С.-Петербурге в 1905 году. В тексте «Анафоры двенадцати апостолов» опущенное Иоанном Златоустом поставлено в скобки. В тексте анафоры Иоанна Златоуста его личные дополнения выделены жирным шрифтом. Дополнения, внесенные после Златоуста, поставлены в скобки.

Анафора двенадцати апостолов

Достоинo и праведно Тя
пети, Тя благословити,

с Единородным Твоим Сыном и Святым Духом: Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшья возставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя, Тя и Единороднаго Твоего Сына и Святаго Духа.

Тебе предстоят (окрест) Херувими (четыре лица имущи), и Серафими шесть крил (хвалу величия немолчными устами и непрестанными гласы со всеми небесными силами), славяще и поюще и взывающе и глаголюще: Свят...

Анафора Иоанна Златоуста

Достоинo и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклоняются на всяком месте владычества Твоего: Ты бо еси Бог неизреченен, **неведомь, невидимь, непостижимь, присно Сый, также Сый Ты и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святыи**: Ты от небытия в бытие нас привел еси и отпадшья возставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя, и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго, **о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благоденных, бывших на нас. Благодарим Тя и о службе сей, юже от рук наших прияти изволил еси, аще и предстоят Тебе тысящи Архангелов, и тмы Ангелов, Херувими и Серафими, шестокрилатии, многоочити, возвышающися, пернатии,**

Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще: Свят...

С сими и мы блаженными силами,

²⁰¹ И. Карабинов. Лекции по литургике. Пгр., 1916, с. 57.

²⁰² E. Rahmani. Fasti della Chiesa patriarcale Antiochena. Rome. 1920, p. XXVI; Les Liturgies orientales et occidentales. Beyrouth, 1929, p. 388, 403, 712. См. также у Буйэ, цит. соч., p. 281 и далее.

²⁰³ H. Engberding. Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexthe. «Oriens Christianus», 3 serie, XII, p. 213—247.

²⁰⁵ Латинский текст «Анафоры двенадцати апостолов» взят из статьи A. Raes, L. Authenticité de la liturgie Byzantine de S. Jean Chrysostome. «Orientalia christiana periodica», Vol. XXIV. Roma, 1958, p. 9—13. (Перевод на славянский мой.— Н. У.).

Свят еси и пресвят с Единородным Твоим Сыном и Святым Духом. Свят еси и пресвят в величии славы Твоея, Иже тако мир возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единороднаго дал еси, да всяк веруяй в Него не погибнет, но имать живот вечный: Иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в нуже предаешся, приемь хлеб во Своя руки (и воздвиг я к небеси) и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек:

Примите, ядите (от него вси вы), сие есть Тело Мое, еже за вы (и за многия) ломимое (и даваемое) во оставление грехов (и в жизнь вечную).

Подобне и чашу по вечера (растворив от вина и воды, благодарив, благословив, освятив и вкусив от нея, даде учеником Своим и апостолом), рек:

Пийте от нея (вы) вси, сие есть Кровь новаго завета, яже за вы и за многия изливаемая (и даемая) во оставление грехов (и в жизнь вечную). (Сие творите в Мое воспоминание. Елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу пиете, смерть Мою возвещаете и воскресение Мое исповедаете, дондеже прииду.)

Поминающе убо, Владыко, спасительное (изволение всего домостроительства Твоего), еже о нас бывшее: крест, тридневное (из мертвых) воскресение, на небеса восхождение и седение одесную (величества Отца) и второе славное (Твое) пришествие (егда приидеши со славою судити живым и мертвым и воздати всем человеком по делом их с человеколюбием, Церковь Твоя и стадо Твое молит

Владыко Человеколюбче, вопием и глаголем: свят еси и пресвят, Ты и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святой: свят еси и пресвят, и великолепна слава Твоя, Иже мир Твой тако возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единороднаго дати, да всяк веруяй в Него не погибнет, но имать живот вечный: Иже пришед и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в нуже предаешся, паче же Сам Себе предаше за мирский живот, приемь хлеб во святых Своя и пречистых и непорочных руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек:

Примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов.

Подобне и чашу по вечера, глаголя:

Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя новаго завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов.

Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся яже о нас бывшая: крест, **гроб**, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное **паки** пришествие

чрез Тебе и с Тобою, глаголя Отцу Твоему: помилуй мя).

(И мы, Господи, приемлющии милость) приносим Тебе благодарение за вся и по всему.

Посему просим Тя, всемогущий Господи и Боже святых сил, простирающеся ниц пред Тобою, низпосли Духа Твоего Святого на предлежащия приношения.

И покажи хлеб сей честное Тело Господа нашего Иисуса Христа.

И чашу сию Кровь Господа нашего Иисуса Христа.

Якоже быти всем причащающимся от них в жизнь и воскресение, и оставление грехов и исцеление души и тела, и просвещение разума и в надежду на страшном суде Христа Твоего. И да никтоже от народа Твоего отпадет, соделай ны, Господи, достойны безмятежно послужити Тебе, да пребывая в служении Тебе вся дни живота нашего, насладимся Твоих небесных, вечных и животворящих Таинств ради милости Твоей, Твоего милосердия и человеколюбия ныне, и присно и во веки веков.

«Анафора Двенадцати апостолов» — одна из древнейших анафор. Она образовалась из отдельных доксологий и евхаристических молений, которые когда-то произносились отдельно одно от другого, на что указывает Сирская Дидаскалия (гл. XII) и следы чего видны в анафоре «Завещания».

Это чувствуется в контексте ее. «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Ты бо еси Бог с Единородным Твоим Сыном и Святым Духом: Ты от небытия в бытие нас привел, и отпавшия возставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя, Тя и Единороднаго Твоего Сына и Святого Духа». Это отдельная доксо-

(Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся).

Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащия дары сия.

(Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Сердце чисто... Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа... Не отвержи мене... Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...)

И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего.

А еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего.

Преложив Духом Твоим Святым.

Якоже быти причащающимся, **во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд, или во осуждение.**

логия²⁰⁶. Дедуктивная связь мысли с последующей тирадой, которая представляет сокращенный киддуш: «Тебе окрест предстоят четыре лица имущие Херувими и Серафими шесть крил, хвалу величия устами немолчными и непрестанными гласы со всеми небесными силами славяще, поюще, взывающе и глаголюще: «Свят...»», отсутствует. Следующая тирада «Свят еси и пресвят», несмотря на свою идейную связь с предшествующей тирадой, излагается вне связи с ней. Вторая половина этой тирады со слов «Иже тако мир возлюбил еси...» представляет начало анамнесиса, который логично связан с епиклесисом, начинающимся словами «Поминающе убо, Владыко». В дальнейшем епиклесис распадается на три части различного содержания; сначала — это моление к Богу Отцу о помиловании через Сына. Вторая тирада «И мы, Господи, приемше Твою милость...» — краткий евхаризм, и уже за ним следует тирада «И мы просим Тя...» Напомним, что в анафоре «Завещания» восходящий епиклесис также начинается евхаризмом «мы приносим Тебе благодарение, Святая Троица...» Тирада с призыванием Святого Духа логически связана с последующей «Якоже быти всем причащающимся». Эта членимость анафоры служит существенным признаком ее раннего происхождения в недрах иудео-христианства и в известной мере обязана своеобразием семитических языков, богатых выразительными образами и литературно-художественными параллелизмами, но ограниченных в средствах изложения дедуктивного развития мысли — союзах, предлогах, причастной форме глаголов²⁰⁷. Ранним признаком происхождения анафоры считают обращение в епиклесисе не к Богу Отцу, а к Иисусу Христу. Напомним, что в епиклесисе «Завещания», обращенном к Святой Троице, первым назван Господь Иисус Христос.

Если о Василии Великом можно сказать, что он на основе анафоры, существовавшей до него в Каппадокийской Церкви, создал свою анафору, существенно отличную от прежней, и является автором ее, то Иоанн Златоуст был только редактором. Он придал отдельным тирадам «Анафоры двенадцати апостолов» хорошую, слаженную литературную форму с рациональным дедуктивным развитием мысли. В этой редакционной работе было сохранено исповедание истин древней анафоры, но это было сделано в духе посленикийского богословия и литературной эстетики греческого происхождения. Логично, последовательно и эстетично начальная доксология под редакторским пером Иоанна Златоуста сливается с Санктусом, а последний благодаря внесенной Златоустом фразе «С сими и мы блаженными силами, Владыко, Человеколюбче, вопием и глаголем...» сливается с анамнесисом, а анамнесис — с епиклесисом. Здесь Златоуст сократил вторую половину тирады «Поминающе убо, Владыко...», содержащую обращение к Богу Отцу через Иисуса Христа («Церковь Твоя и стадо Твое умилию с Тобою и чрез Тебе просит Отца, глаголя: помилуй мя»), благодаря чему епиклесис оказался обращенным к Богу Отцу, и таким образом в нем получилось хорошее выражение тринитарной доктрины.

Редакторская рука Иоанна Златоуста видна в словах анафоры: «Ты бо еси Бог неизреченен, неведомь, невидимь, непостижимь, присно Сый, такожде Сый и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой...» и в его благодарении «о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодетящих, бывших на нас». Богословско-философское изложение свойств Троицы Божества, выраженное в отрицательных определениях греческой философии, принадлежит самому Златоусту. В третьем Слове против аномеев Иоанн Златоуст пишет: «Призываем же Самого Бога, неизреченного, неуразумеваемого, невидимого, непости-

²⁰⁶ Воуе г. Цит. соч., р. 283.

²⁰⁷ Там же, р. 244--250, 267--268.

жнего, побеждающего силу человеческого языка, превосходящего понятие смертного ума, неисследимого для ангелов, незримого для серафимов, непостижимого для херувимов, невидимого для начал, властей, сил и вообще для всякой твари, а познаваемого только Сыном и Святым Духом»²⁰⁸. Случайно это или неслучайно, но ассоциация между написанным против аномеев и внесенным в анафору дополнением простирается далее сходства мыслей и выражений Златоуста. Дополнение вписано в префацию и предшествует упоминанию о херувимах и серафимах. Третье Слово против аномеев надписано «О непостижимом и о том, что даже снисхождение Божие невыносимо для серафимов»²⁰⁹.

Что касается благодарения Богу «о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеянных, бывших на нас», то его мы не находим ни в одной из анафор, кроме Златоустовой и Несториевой, но Несторий, как известно, составил свою анафору на основе анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста; из анафоры последнего он заимствовал это благодарение. Мысль о благодарении Бога за неведомые для нас благодеяния Его неоднократно была высказана Златоустом в его письмах к Стагирию подвижнику. В одном из писем он писал: «Если бы мы повиновались Богу, потому что знали бы причины событий, то не велика бы нам была награда, и наше повинование не было бы выражением веры; когда же мы, не зная их, с любовью покоряемся всем Его повелениям по истинному послушанию и искренней вере, тогда доставляем величайшую пользу душам нашим»²¹⁰.

Очень важным с точки зрения православного богословия является внесение Иоанном Златоустом в анафору слов «Преложив Духом Твоим Святым». Со времени апостолов Церковь учила об Евхаристии как о Божественном священнодействии, в котором с призыванием имени Божия хлеб и вино становятся объективно, вне зависимости от наших, человеческих представлений реальностью природы Богочеловека, Плотью и Кровью Сына Божия — Иисуса Христа. Эта вера, как уже было сказано выше, выражалась в евхаристических молитвах многообразно как в текстуальном отношении, так и со стороны образности языка и формы (восходящий и нисходящий епиклесис). И все же тайна Евхаристии — объективная реальность Тела и Крови Богочеловека в хлебе и вине, сохраняющих свои материальные свойства и после призывания имени Божия, — остается непостижимой. Частично, быть может, это обстоятельство является причиной многообразия епиклесисов даже в посленикеевских анафорах, когда их составители, наряду с библейскими образами, пользовались философскими категориями.

Сарапион Тмуитский об этом молился словами: «Да придет, Боже правды, Святое Твое Слово на хлеб этот, чтобы хлеб стал Телом Слова, и на чашу эту, чтобы чаша стала истинной Кровью...» Составитель Климентовой литургии молился: «Да милостивно призири на предлагающая пред Тобою дары сия Ты, вседозволенный Боже, и благоволиши на них в честь Христа Твоего и ниспоследши на жертву сию Духа Твоего Святаго, Свидетеля страстей Господа Иисуса, яко да покажет хлеб сей Тело Христа Твоего и чашу сию Кровь Христа Твоего»²¹¹. В анафоре литургии апостола Иакова: «Помилуй нас, Боже Вседержителю, помилуй нас, Боже, Спасителю наш, помилуй нас, Боже, по велицей милости Твоей и ниспосли на ны и на предлагающая Святыя дары сия Духа Твоего Всесвятаго, Господа животворящаго, сопредстольнаго Тебе, Богу и Отцу, и Единородному Твоему Сыну, соцарственнаго, единосущнаго же и совечнаго, глаголаващаго законом и пророки и новым Твоим

²⁰⁸ Творения, т. I, СПб., 1895, с. 504.

²⁰⁹ Там же, с. 503.

²¹⁰ К Стагирию подвижнику письмо 1-е. Творения, т. I, с. 182.

²¹¹ Постановления Апостольские, VIII, 12.

заветом, сошедшаго в виде голубине на Господа нашего Иисуса Христа во Иордане реце и пребывающаго на Нем, сошедшаго на святых Твоя апостолы в виде огненных языков в горнице святого и славнаго Сиона в день святых Пятидесятницы, сего Духа Твоего Всесвятаго низпосли, Владыко, на ны и на предлежащая Святых дары сия, да, посетив святым и благим и славным Своим наитием, освятит, и сотворит хлеб убо сей Тело святое Христово и чашу сию Кровь честную Христову»²¹². В анафоре Василия Великого: «И предложи вместообразная (τά ἀντίτοπα) святого Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молимся и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благодати приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая дары сия, и благословити я, и освятити и показати хлеб убо сей самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чашу же сию самую честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, изливающую за живот мира». В этом отношении епиклесис Иоанна Златоуста «Низпосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащая дары сия и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, предложив Духом Твоим Святым» при его лаконичности оказался самым выразительным для тайны евхаристического освящения хлеба и вина. Слово «предложить» выражает эту тайну лучшим образом, нежели глаголы «посетити», «освятити», «благословити», «показати».

Заметим, что в древнейшем Евхологионе — Барбериновском № 77 — фраза «Предложив Духом Твоим Святым» употреблена дважды: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, предложив Духом Твоим Святым, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, предложив Духом Твоим Святым»²¹³.

Вернемся к истории анафоры Иоанна Златоуста. Когда Иоанн Златоуст был поставлен во епископа Константинополя, здесь совершалась литургия Василия Великого, как полагают, принесенная сюда Григорием Богословом²¹⁴. Литургия того времени состояла из чтения Священного Писания, проповеди, общих молитв, о которых упоминает еще Иустин²¹⁵. Затем происходило братское приветствие («лобзание святых»), после чего в молчании полагались на престол хлеб и чаша вина, растворенного водой. Сам епископ или диакон призывал присутствующих к сосредоточенной молитве: «Горё имеем сердца» и проч., и епископ произносил анафору. По освящении даров епископ преломлял хлеб и раздавал его народу, а диакон давал каждому испить из святой чаши. Евхаристия заканчивалась общей молитвой и благословением епископа.

Евхологион Сарациона Тмуитского и Климентова литургия содержат, кроме анафор, еще несколько молитв, которые читались в разные моменты Евхаристии. У Сарациона есть молитва на раздробление хлеба, молитва руковозложения для народа, которая произносилась после причащения священнослужителей, и молитва благодарственная, которая читалась после причащения народа и служила отпуском²¹⁶. В Климентовой литургии имеются особые молитвы об оглашенных и верных, которые произносились после чтения Писания и проповеди, а после анафоры положены молитвы: перед преломлением хлеба, благодарственная по причащении и молитва главопреклонная, служившая отпуском²¹⁷.

Установить точно количество и состав литургийных молитв Василия Великого и Иоанна Златоуста невозможно. Во всяком случае их нужно искать во второй половине литургии, т. е. с «молитвы приношения», чи-

²¹² Daniel. Codex Liturgicus, IV, S. 113—114.

²¹³ Swainson. Цит. соч., p. 91—92.

²¹⁴ A. Binterim. Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, B. IV, Main, 1828, S. 226; Bouyer. Цит. соч., p. 291.

²¹⁵ Апология I-я, гл. 65 и 67.

²¹⁶ А. Дмитриевский. Евхологион IV в. Сарациона Тмуитского, с. 16—17.

²¹⁷ Постановления Апостольские, VIII, 6—15.

таемой по перенесении даров с жертвенника на престол, так как вся предыдущая часть литургии, кончая великим входом, формировалась в течение ряда столетий, начиная с середины V века. В Житии Василия Великого, ошибочно приписываемом Амфилохию Иконийскому, которое уже в VIII в. имелось в латинском переводе²¹⁸, упоминаются 5 молитв: 1) молитва приношения «Господи Боже наш, создавый нас...», 2) анафора «Сый Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю...», 3) молитва ко причащению «Боже наш, Боже спасати...», 4) молитва главопреклонная «Владыко Господи, Отче щедрот...» и 5) молитва перед возношением агнца «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш...»²¹⁹. Очевидно, автор Жития имел дело со списками литургии Василия, в которых не было других молитв. Но и в этом составе вызывает сомнение в принадлежности Василию Великому молитва «Вонми, Господи Иисусе Христе, Боже наш...», потому что все молитвы, которые по тем или иным соображениям можно приписать творчеству Василия Великого, обращения к Богу Отцу, что характерно для восточных молитв того времени²²⁰, и только эта молитва и молитва на потребление Святых Даров «Исполнися и совершися...» обращены к Господу Иисусу Христу. Молитва «Исполнися и совершися...» определенно не может быть приписана творчеству Василия Великого, потому что в его время потребление Даров еще не было оформлено литургически. В Климентовой литургии по этому поводу сказано: «Когда причастятся все мужчины и женщины, диаконы, взяв останки, пусть внесут их в притвор»²²¹. В Константинополе же потребление Даров, как видно из рассказа Евагрия о чуде, бывшем с еврейским мальчиком, потребившим Св. Дары, что было в патриаршество св. Мины (536—552), и в это время еще не было оформлено литургически. «Древний обычай,— говорит Евагрий,— требует, чтобы в том случае, когда остается большое число частиц пречистого Тела Христа Бога нашего, для снедения их призывать невинных детей из числа тех, которые посещают низшие школы»²²².

В списках сирийской редакции литургии Василия Великого имеются только три молитвы из названных в его Житии²²³: 1) молитва приношения, 2) анафора и 3) молитва перед причащением, но 1-я и 3-я молитвы текстуально расходятся с молитвами византийской редакции, а молитва приношения ближе стоит к молитве «завесы» в литургии апостола Иакова²²⁴. В литургии египетской редакции имеются: 1) молитва приношения «Господи Боже наш, создавый нас...», 2) анафора, 3) молитва «Боже наш, Боже спасати...» и 4) «Владыко Господи, Отче щедрот...»²²⁵.

Хотя в Житии Василия Великого не говорится о составлении им благодарственной молитвы по причащении, но традиция составления таких молитв, как видно из Евхологиона Сарациона Тмуитского и Климентовой литургии, в то время существовала, поэтому нет оснований сомневаться в принадлежности ему благодарственной молитвы «Благодарим Тя, Господи Боже наш...» К тому же текстуально она близка молитве ко причащению: «Вем, Господи, яко недостойне причащаюся...», а также молитве благодарственной по причащении «Благодарю Тя,

²¹⁸ Renaudot. Цит. соч., II, p. XXXVII.

²¹⁹ Amphilocheii Iconiensis opera. Vita Sancti Basilii, cap. 6. Parisiis, 1664, p. 175.

²²⁰ Н. Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, с. 228.

²²¹ Постановления Апостольские, VIII, 13.

²²² Евагрий. Церковная история, кн. IV, гл. 36.

²²³ Renaudot. Цит. соч., II, p. 549—560.

²²⁴ Daniel. Цит. соч., IV, S. 106—107.

²²⁵ Renaudot. Цит. соч., I, p. 60—79.

Господи Боже мой, яко не отринул мя еси грешнаго...», которые надписываются его именем²²⁶.

Сложнее обстоит дело с заамвонной молитвой «Благословляяй благословящия Тя, Господи...» В Барбериновском Евхологионе № 77 она приведена в несколько ином изложении²²⁷. В Севастьяновском (X—XI вв.) дана другая — «Владыко Господи, Иисусе Христе, Спасителю наш...»²²⁸. В Порфирьевском Евхологионе, который епископ Порфирий относил к середине VII века²²⁹, проф. И. Мансветов — ко времени Барбериновского Евхологиона № 77²³⁰, а проф. Н. Красносельцев — к IX—X вв.²³¹ и проф.-прот. М. Орлов — к VIII в.²³², имеется 24 заамвонных молитвы для разных праздников года. 13 молитв помещены после литургии Василия Великого (отдельно от нее) и 11 — после литургии Иоанна Златоуста и еще 4 — после Трестника. Но из 28 молитв только одна, помещенная после литургии Златоуста, указана как авторская, принадлежащая Василию Великому — «Святый Боже, уставивый естество страшных херувимов...» Слова этой молитвы: «Исполнение Церкви Твоя посети... благослови предстоящий народ Твой благословением духовным, от Тебе бо всякое даяние благо и всякий дар совершен есть, исходяй свыше от Тебе Отца светов, и Тебе славу возсылаем...» почти дословно читаются в молитве «Благословляяй благословящия Тя, Господи...» Возможно, что одна из них представляет вариант другой.

Суждение о принадлежности евхаристических молитв Иоанну Златоусту возможно только на основе списков его литургии. Посторонних свидетельств, подобных тем, какие имеются в отношении литургии Василия Великого, в данном случае не существует. В этом главная трудность решения вопроса. В Севастьяновском списке, который отличается большей краткостью сравнительно с Барбериновским № 77, первой молитвой служит молитва приношения: «Господи Боже, Вседержителю, едине Святе...» Над молитвой имеется надпись: «Молитва проскомидии святаго Иоанна Златоуста по поставлении святых даров на святей трапезе и исполнении народом таинственного гимна»²³³. Далее следует анафора. Третья молитва — перед причащением «Тебе предлагаем живот наш...» Четвертая молитва — главопреклонная, — хотя имеется в Севастьяновском²³⁴, Барбериновском²³⁵ и Порфирьевском²³⁶ списках, однако вызывает сомнение в ее принадлежности Иоанну Златоусту. Особенностью древних главопреклонных молитв было то, что в них возносилось моление о духовных нуждах тех, над кем эти молитвы читались. Это подтверждается VIII книгой «Постановлений Апостольских», где даны особые молитвы для чтения над оглашенными, обуреваемыми, просвещаемыми, кающимися и верными. Такое значение главопреклонные молитвы сохраняют в современных чинопоследованиях воцерковления, крещения, венчания, водоосвящения. В таком же духе написана главопреклонная молитва Василия Великого, в которой он просит Бога

²²⁶ См., например, Евхологон, или Трестник, изд. Киево-Печерской лавры, 1681, л. 119 и об., 129 и об.

²²⁷ Swainson, p. 86.

²²⁸ Н. Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях. с. 278—279.

²²⁹ Еп. Порфирий (Успенский). Первое путешествие в афонские монастыри и скиты..., ч. II, отд. I. Киев, 1877, с. 555—564.

²³⁰ И. Мансветов. Историко-библиографический очерк. «Прибавления к изданию творений св. отцов», 1883, кн. 3, с. 347—390.

²³¹ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 211.

²³² Прот. М. Орлов. Литургия святого Василия Великого. СПб., 1909, с. I.XXXVII.

²³³ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 247.

²³⁴ Там же, с. 274—275.

²³⁵ Swainson. Цит. соч., p. 93.

²³⁶ Прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 400.

сподобить преклонивших главы неосужденного причащения Святых Тайн. В молитве же литургии Иоанна Златоуста вместо упоминания этой конкретной нужды приступающих к причащению говорится о нуждах вообще: «Предлежащая всем нам во благое изравняй, по коегождо своей потребе», и даже отсутствующих за богослужением: «плавающим сплавай, путешествующим спутешествуй, недугующия исцели, Врачу душ и телес». Златоуст не мог сделать такого нарушения традиции уже потому, что в его время молитвы произносились во всеуслышание и нарушение традиции ему было бы поставлено в вину. Судя по тому, что в Климентовой литургии главопреклонная молитва на этом месте отсутствует (как и молитва возношения), допустимо, что в Антиохии, как и в северной Сирии, таких молитв не было, и для Златоуста логичным было ее не составлять. Молитва могла появиться не ранее VI века, когда гласное чтение молитв стали заменять тайным. Неизвестный не учел указанной выше особенности древних главопреклонных молитв. Начав молитву, как и Иоанн Златоуст анафору, благодарением Богу за то, что Он «от небытия в бытие вся привел», он перешел к молениям за отсутствующих в храме, заимствовав для этого отдельные фразы из интерцессии анафоры Василия Великого.

Благодарственная молитва по причащении «Благодарим Тя, Владыко Человеколюбче...» имеется во всех трех вышеуказанных древнейших списках литургии Иоанна Златоуста²³⁷. Со стороны содержания она не вызывает сомнений в ее принадлежности Златоусту. Итак, творчество евхаристических молитв Иоанна Златоуста ограничивается четырьмя молитвами. Иоанн Златоуст совершал литургию Василия Великого и в отдельных случаях заменял его молитвы своими.

После смерти Иоанна Златоуста в Константинополе продолжала оставаться общепринятой литургия Василия Великого. Замена молитв его молитвами Златоуста носила приватный характер. Их читали отдельные епископы в отдельных случаях, для многих же молитвы Златоуста могли быть неизвестными. Леонтий Византийский в своем трактате «Против несториан и евтихиан», написанном до 543 г., упрекает Феодора Мопсуэстийского, дерзнувшего составить свою анафору, не считаясь с тем, что существовала традиционная анафора апостольская (быть может, имеется в виду анафора Климентовой литургии или апостола Иакова) и «вдохновенная Святым Духом» анафора Василия Великого²³⁸. Но он ничего не говорит об анафоре Златоуста. Трулльский Собор (692 г.), осуждая армянскую практику совершения Евхаристии на вине, не растворенном водой (прав. 32), ссылаясь на апостола Иакова и Василия Великого, которые, «письменно предав нам таинственное священнодействие, положили в Божественной литургии из воды и вина составлять святую чашу», о Златоусте же говорит, что «он своей Церкви, над кою вверено было ему пастырское правление, предал присоединяти к вину воду». Составители «Собрания древних литургий» объясняют это молчание тем, что литургия Иоанна Златоуста имеет много общего с литургией Василия Великого и упоминание о ней могло дать повод к смешению обих литургий²³⁹. Но кажется, что молчание скорее могло вызвать такое смешение, чем упоминание об обеих литургиях.

В Константинополе, по крайней мере до времени Никифора Испо-

²³⁷ Севастьяновский — см.: Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 276—277; Барбериновский — Swainson. Цит. соч., р. 94; Порфирьевский — прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 404. В Барбериновском списке эту молитву указано читать после причащения всех и заканчивать возгласом: «Яко Ты еси Освящение наше...», после чего диакон возглашал: «С миром изыдем», народ отвечал: «О имени Господни», и этим литургия заканчивалась. Ектении «Прости примissime...» и заамвошной молитвы не было (Swainson. Цит. соч., р. 94).

²³⁸ Migne. P. G., t. 86, col. 1368 C.

²³⁹ Собрание древних литургий. Вып. 2-й, с. 110.

ведника (806—815), литургию Иоанна Златоуста совершали по будням: в понедельник, вторник, четверг и субботу; литургия же Василия Великого совершалась во все воскресные дни года и в праздники. (В среду и пятницу совершали литургию Преждеосвященных Даров)²⁴⁰. За пределами Константинополя она оставалась неизвестной даже в IX веке, как видно из письма Карла Великого, написанного им в 877 году к клиру гор. Равенны, где он говорит: «Нам лично известна торжественная месса, по преданию Иерусалимскому, составленная апостолом Иаковом и, по преданию Константинопольскому, составленная Василием, но мы предпочитаем держаться мессы, употребляемой в Римской Церкви»²⁴¹. Показательно, что в Евхологионе Барбериновском № 77 молитвы литургии Иоанна Златоуста помещены непосредственно за литургией Василия Великого, без какого-либо надписания²⁴². Самые ранние списки литургии Иоанна Златоуста с надписанием: «Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста» — Россанский²⁴³ и Синайский № 962²⁴⁴ — восходят к концу XI или началу XII века. Но в обоих списках чин занимает второе место после литургии Василия Великого. Самый ранний Евхологион, в котором литургия Иоанна Златоуста помещена раньше литургии Василия Великого, датирован 1153 годом (рукопись Синайской библиотеки № 973)²⁴⁵. Очевидно, к этому времени литургия Иоанна Златоуста заняла то место в богослужении православного Востока, которое занимает и в настоящее время. В Иерусалимском Уставе, датированном 1297 годом (рукопись Московского Исторического музея, по Описанию греческих рукописей архим. Владимира № 272, л. 23), по поводу литургии Василия Великого дается указание, близкое современному: «Надлежит знать, что в недели Великой Четырдесятницы и в посты Господских праздников совершается литургия Василия Великого и в память его, Преждеосвященная же удержала свое последование, в прочие же дни всего года — святого Иоанна». Под постами Господских праздников, очевидно, следует понимать навечерие Рождества Христова и Богоявления, а также Великий Четверг и Великую Субботу. Не исключена возможность, что сюда же входила Неделя ваий.

Анафора Василия Великого, кроме тех текстуальных дополнений, которые были установлены И. Энгбердингом, подверглась еще и другим, которые имеются также и в анафоре Иоанна Златоуста. Самыми ранними из этих дополнений можно считать тирады: «Изрядно о Пресвятей...» и «Святаго Иоанна пророка...» (в литургии Василия Великого) и «О святем Иоанне пророце...» (в литургии Иоанна Златоуста). Таких тирад или им подобных в Климентовой литургии нет. Нет намека на их существование и в трактате Псевдо-Дионисия «О церковной иерархии». Знаменательно, что тирада «Изрядно...» имеется не только в ранних списках литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста — Барбериновском²⁴⁶, Порфирьевском (VIII—IX в.)²⁴⁷, Севастьяновском (IX в.)²⁴⁸, но и в литургии евангелиста Марка — в Россанском списке (XI—XII в.)²⁴⁹, в Ватиканском свитке (1207 г.)²⁵⁰, а также в литургии

²⁴⁰ J. Pitra. *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, t. II. 1868, p. 320—321.

²⁴¹ Migne. P. L., t. 72, col. 99, Prefatio III: Swainson. Цит. соч., p. XXIX.

²⁴² Swainson. Цит. соч., p. 88.

²⁴³ Renaudot. Цит. соч., t. I, p. 116; Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 198—202; Swainson. Цит. соч., p. 88.

²⁴⁴ А. Дмитриевский. *Евхологиа*. Киев, 1901, с. 65.

²⁴⁵ Там же, с. 83.

²⁴⁶ Swainson. Цит. соч., p. 92.

²⁴⁷ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 291; Прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 214.

²⁴⁸ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 264.

²⁴⁹ Swainson. Цит. соч., p. 40.

²⁵⁰ Там же.

апостола Иакова — в Мессинском свитке (983 г.)²⁵¹, в Россанском кодексе²⁵² и др.

Тирада «Изрядно...» в анафоре Златоуста следует непосредственно за тирадой: «Еще приносим Ти словесную сию службу о иже в вере почивших праотцех, отцех, патриарсех, пророцех, апостолах, проповедницех, евангелистех, мученицех, исповедницех, воздержницех и о всяком дусе праведнем в вере скончавшемся». Она синтаксически согласуется с только что приведенной тирадой и кажется ее завершением. Такое впечатление усиливается еще благодаря возгласному произношению «Изрядно...». В анафоре Василия Великого ощущение дедуктивности мысли молитвы в данном случае прерывается из-за синтаксической неувязки возгласия «Изрядно...» с предыдущей тирадой «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся...»

На первый взгляд кажется, что в анафоре Василия Великого мы имеем дело со «зрительной» ошибкой, которая бывает свойственна не только читателям, но и редакторам и корректорам. В действительности это не так. В некоторых списках анафор «Изрядно...» появляется после ряда молений («Помяни, Господи...») о Вселенской Церкви, о предстоятеле Поместной Церкви, о пресвитерах, диаконах и других служителях церкви, о городе и живущих в нем, о плодородии земли и проч. (например, в египетской редакции анафоры Василия Великого)²⁵³. Все это наводит на мысль, что возгласие «Изрядно...» имело значение своего рода вероисповедной формулы, которую вписывали в уже сложившуюся анафору, не смущаясь могущими произойти нарушениями дедукции мысли молитвы или синтаксическими неувязками в тексте. Это могло быть вызвано несторианской ересью и представляло отповедь Церкви на ересь. Поэтому же «Изрядно...» даже в тех случаях, когда оно нарушало дедукцию мысли молитвы, произносилось возгласно. Косвенным подтверждением сказанному является тот факт, что в анафоре Нестория, которая им была составлена на основании анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста, возгласие «Изрядно...» отсутствует. В одной из ходатайственных молитв за причастников Богородица именуется только как «блаженная Госпожа Мария» (per orationem Dominae Mariae beatae), ходатайствующая за них со всеми святыми²⁵⁴.

В Севастьяновском списке анафоры Василия Великого перед возгласием «Изрядно...» имеется фраза «Χαίρε κεχαρισμένη» («Радуйся, Благодатная») ²⁵⁵. Это приветствие Божией Матери встречается в анафорах евангелиста Марка, апостола Иакова, апостола Петра и представляет несколько вариантов пространного гимна Богородице. В анафоре евангелиста Марка (Россанский кодекс): «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою! Благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших» ²⁵⁶. В анафоре апостола Иакова (Россанский кодекс): «Помяни, Господи, архангельский глас, глаголющий: Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою: благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших» ²⁵⁷. То же в Мессинском свитке, но до слов «яко Спаса...» ²⁵⁸. В анафоре апостола Петра (Россанский кодекс): «Радуйся, Благодатная Марие, Господь с Тобою», и далее возгласно: «В первых (помяни, Господи) Святую, Преславную и Приснодеву Марию, Родительницу Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, но и блаженных Твоих апостолов и мучеников (идет перечень апостолов, римских мучеников-

²⁵¹ Swainson. Цит. соч., р. 290.

²⁵² Там же.

²⁵³ Renaudot. Цит. соч., I, р. 69—72.

²⁵⁴ Там же, II, р. 635.

²⁵⁵ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 264.

²⁵⁶ Swainson. Цит. соч., р. 40.

²⁵⁷ Там же, р. 290.

²⁵⁸ Там же.

епископов и др.)»²⁵⁹. В грузинском илитарии литургии Иоанна Златоуста (XIII в.) в этом месте положена молитва «О, всепетая Царице, родившая нам Святаго Сына и Слово Бога, прими молитву мою, грешного и недостойного раба Твоего; соблюди мя от всех искушений, избави от вечных мук милостию и молитвами Твоими, во еже с верою звать к Тебе: Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою»²⁶⁰.

Приветствие «Радуйся, Благодатная», как и все приведенные варианты его, не имеет логической связи с предшествующим ему текстом анафор и так же, как «Изрядно...», представляет тираду позднейшего происхождения. Возможно, что обе тирады представляют отповедь Церкви на ересь Нестория. Но не исключено, что тирада «Радуйся, Благодатная...» являлась отповедью на ересь Евтихия, учившего, что Бог Слово по воплощении не имел плоти, единосущной нам («Родившийся от Марии Девы есть совершенный Бог и совершенный человек, не имеющий плоти, единосущной нам», и он, Евтихий, «после воплощения Бога Слова поклоняется одному естеству, естеству Бога, воплотившегося и вочеловечившегося»)²⁶¹. В свете сказанного об учении Евтихия становится понятным, почему эта тирада составлена из евангельского повествования о благовещении Пресвятой Деве Марии (Лк. 1, 26—38) и приветствия Ей праведной Елизаветы (Лк. 1, 42).

Обе Богородичные тирады могли быть внесены в анафоры во второй половине V века (осудивший Евтихия Константинопольский Собор состоялся в 448 г.) или в первой половине VI. Это время ознаменовалось строительством храмов в честь Богородицы, в свою очередь вызвавшим установление Богородничных праздников²⁶². Тогда же фрески храмов украшаются изображениями Богоматери²⁶³. Проповедники составляют гомилии во славу Божией Матери, а гимнографы прославляют ее в песнопениях²⁶⁴. Знаменитый Роман Сладкопевец написал несколько поэм, получивших позднее название кондаков: «Мария и волхвы», «Мария у Креста», «На рождество Девы Марии» и еще две поэмы на праздник Благовещения²⁶⁵, одна из которых до сих пор торжественно исполняется на утрени в субботу 5-й седмицы Великого поста и известна как акафист под названием «Похвала Пресвятой Богородицы».

Тирада «Святаго Иоанна пророка...» (анафора Василия Великого) и «О святем Иоанне пророце...» (анафора Златоуста) представляет отрывок из диптиха. В литургии апостола Иакова во всех указанных выше списках ее — это очень пространный перечень святых, начинающийся словами «Святаго Иоанна пророка...»²⁶⁶. Такой же пространный перечень святых, начинающийся словами «Силою честнаго и животворящаго Креста...» имеется в илитарии литургии Василия Великого, в рукописи Синайской библиотеки № 1020, XII—XIII в.²⁶⁷ В Порфирьевском Евхологионе, в литургии Василия Великого имеется такой же пространный диптих святых, начинающийся словами «Святых архангелов Михаила и Гавриила, святаго Иоанна пророка...»²⁶⁸ В анафоре Златоуста он значительно сокращен²⁶⁹. В Севастьяновском списке литургии Василия Великого он более краток, чем современный (опущено

²⁵⁹ Swainson. Цит. соч., р. 196.

²⁶⁰ Прот. К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники... Тифлис, 1908, с. 51.

²⁶¹ А. Лебедев. Вселенские соборы. Ч. 2. М., 1887, с. 251.

²⁶² A. Baumstark. Цит. соч., р. 186—189.

²⁶³ В. Лазарев. История византийской живописи. Т. I. М., 1947, гл. IV.

²⁶⁴ A. Baumstark. Цит. соч., р. 186—189.

²⁶⁵ P. Maas and C. Tripanis. Sancti Romani Melodi Cantica. Oxford, 1963.

²⁶⁶ Swainson. Цит. соч., р. 292—302.

²⁶⁷ А. Дмитриевский. *Εὐχολόγια*, с. 143—144.

²⁶⁸ Прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 214—218.

²⁶⁹ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 291—292.

«святых славных и всехвальных апостолов»), а в анафоре Златоуста тирада вовсе отсутствует²⁷⁰. Проф. Н. Красносельцев говорит, что этот диптих древнего происхождения существовал до времени Василия Великого в литургии апостола Иакова. Василий Великий его заимствовал и «редактировал, изменив некоторые выражения». Златоуст же не касался этого текста и взял его целиком у Василия Великого²⁷¹. К сожалению, следов редактирования диптиха Василием Великим в самих диптихах не видно, и проф. Н. Красносельцев этого ничем не подтверждает. Следующим дополнением в обеих анафорах было внесение в них возгласия «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» с гимном «Тебе поем...» (о последнем будет сказано особо при рассмотрении гимнического оформления анафоры).

Возгласение «Твоя от Твоих...» имеется в александрийских анафорах. В анафоре евангелиста Марка: «Σοὶ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δῶρων προσθήκαμεν ἐνωπίον σοῦ»²⁷², т. е. «Тебе, Господи Боже наш, Твои от Твоих даров предложили мы пред Тобою». В анафоре Кирилла Александрийского: «Tu es coram eius gloria haec sancta dona proronimus, ex illis, quae tua sunt, pater sancte»²⁷³, т. е. «Ты есть Отче Святой, Тот, перед Которым мы предложили во славу того (имеется в виду воскресение, вознесение и второе пришествие Христа, о которых только что упоминалось в анафоре) святые дары из тех, которые суть Твои». В анафоре с именем Григория Богослова сказано: «Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶ δῶρων σοὶ προσφέρουτες, κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα, καὶ ἐν παντί»²⁷⁴, т. е. «Твои от Твоих даров Тебе принося по всему и за все и о всем», иначе говоря, по всем вышесказанным причинам, для всех вышесказанных целей, за все абсолютно. То же в египетской версии анафоры Василия Великого, лишь с той разницей, что вместо «приносяще» — «приносим» (προσφέρουμεν)²⁷⁵. Возгласения «Твоя от Твоих...» нет ни в анафоре апостола Иакова, ни в иерусалимской редакции²⁷⁶, ни в сирийской²⁷⁷. Его нет в анафоре апостолов Фаддея и Марии²⁷⁸ и нет в Климентовой литургии²⁷⁹. Более того, его не находим в Несториевой анафоре, которую он составил на основе анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста²⁸⁰. Очевидно, это была собственно александрийская форма евхаристических молений, подобно тому, как в северной Сирии такой формой была фраза «Еще приносим Ти словесную сию (у Златоуста в одном случае «и безкровную») службу», встречающаяся несколько раз у Златоуста и в Климентовой литургии²⁸¹. Заметим, что в анафоре Сарапиона Тмуитского она отсутствует. Возможно, что ко времени его она еще не сложилась.

В анафоры Василия Великого и Иоанна Златоуста возгласение «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» могло быть внесено не ранее VII века, когда введение тайного чтения молитв могло вызвать необходимость поддержания у народа молитвенной сосредоточенности пением гимна «Тебе поем». В пользу этого говорит то, что в александрийских анафорах евангелиста Марка и Кирилла Александрийского указание на гимн «Тебе поем» отсутствует и «Твоя от Твоих» логически вытекает как ответ на сказанное в анамнесисе о благословении хлеба

²⁷⁰ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 264.

²⁷¹ Там же, с. 228—229.

²⁷² Repaudot. Цит. соч., I, p. 156—157.

²⁷³ Там же, p. 47.

²⁷⁴ Там же, p. 105.

²⁷⁵ Там же, p. 68.

²⁷⁶ Там же, II, p. 32.

²⁷⁷ Там же, p. 128.

²⁷⁸ Там же, p. 592.

²⁷⁹ Постановления Апостольские, VIII, 12.

²⁸⁰ Repaudot. Цит. соч., II, p. 638.

²⁸¹ Постановления Апостольские, VIII, 12.

и чаши Господом, Его страданиях, смерти, воскресении, вознесении и втором пришествии, прежде чем предстоятель приступит к призыванию Святого Духа.

В современных византийских анафорах Василия Великого и Иоанна Златоуста александрийская молитвенная формула «Твоя от Твоих...» представляет придаточное предложение к последующему за ним главному «Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молимся, Боже наш». Эта вставка нарушает дедуцию мысли анафор, в особенности в анафоре Василия Великого, где после воспоминания о смерти и воскресении Христовом (см. тираду «Сие творите в Мое воспоминание: елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете») повторяется это воспоминание: «Поминающе убо, Владыко...». Василию Великому, владевшему классически отточенным литературным языком, не допускающим ни одного лишнего слова, в чем мы имели возможность убедиться благодаря реконструкции его текста И. Энгбердингом (см. реконструированный выше текст анафоры, где все лишние, позднее добавленные слова указаны в скобках), такое повторение было не свойственным. Плавное течение мысли Василия Великого восстанавливается, если мы соединим начало тирады «Сие творите в Мое воспоминание: елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете» с тирадой: «Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы грешнии и недостойнии раби Твои...» Таким, надо полагать, был в данном месте текст анафоры св. Василия до внесения в него возглашения «Твоя от Твоих» и гимна «Тебе поем».

Иоанн Златоуст после слов установления таинства не приводит слов Господа «Сие творите в Мое воспоминание», и тираде Василия Великого, начинающейся этими словами, у него соответствует тирада: «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая...» Эта тирада является придаточным предложением к последующему главному «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу». Оба вместе они составляют хорошо слаженный литературный период. Очевидно, таким был текст Иоанна Златоуста до появления в анафоре указанных дополнений.

Другим добавлением в анафорах Василия Великого и Иоанна Златоуста является тропарь 3-го часа «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...» со стихами «Сердце чисто...» и «Не отвержи мене от лица Твоего...» Епископ Порфирий (Успенский) относил это дополнение к XIV веку и приписывал его Константинопольскому патриарху Филофею. Он объяснял это тем, будто бы в Александрийской Церкви когда-то был обычай после призывания Святого Духа на предложенные Дары вспомнить о сошествии Святого Духа на апостолов и читать «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...» с указанными выше стихами из 50-го псалма. Синайский же монастырь св. Екатерины, где Филофей был монахом до возведения его на Константинопольскую патриаршую кафедру, был в подчинении у Александрийского патриарха. Филофей, заняв Константинопольскую кафедру, вводил этот обычай и внес его в составленный им «Диатаксис» (в старославянских служебниках «Святейшаго и блаженнаго архиепископа Константинограда, Новаго Рима и вселенскаго патриарха Филофея устав Божественных служб, како достоит священнику с диаконом служити») ²⁸².

Свое мнение епископ Порфирий подтверждал тем, что он видел в Каирской библиотеке «Синтагматон» Александрийского патриарха Герасима (1688—1710), где указано чтение этого тропаря ²⁸³.

²⁸² Издан проф. Н. Красносельцевым. См. его цит. соч., с. 172—194.

²⁸³ Еп. Порфирий. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Ч. II, отд. I, Киев, 1877, с. 467—468.

Проф. А. Дмитриевский решительно возражал против сказанного епископом Порфирием. По его мнению, чтение тропаря стало известным только в XV веке и распространялось через венецианские издания греческих Евхологионов, и, таким образом, оно могло попасть в «Синтагматион» Александрийского патриарха Герасима, который видел в Каире епископ Порфирий. Свои возражения епископу Порфирию проф. А. Дмитриевский обосновал тем, что в Каирской библиотеке, которую он тщательно изучил в Евхологионах XIV—XV вв., тропаря «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...» нет. Нет его в русских служебниках XIV века, введенных Митрополитом Киприаном, который, будучи поставлен в митрополиты патриархом Филофеем, вводил в Русской Церкви Служебник, редактированный этим патриархом. Нет его и в служебниках более раннего времени²⁸⁴. Кстати, надо заметить, что в Кристоферратском Евхологионе XIV в.²⁸⁵, который Гоар называет Евхологионом Василия Фаляски и который, по мнению Гоара, употребляли греки, живущие в римских провинциях Кампании, Калабрии, Апулии и Сицилии, есть указание на однократное чтение этого тропаря после возглашения «Святая святым»²⁸⁶.

Архимандрит Киприан (Керн) связывает появление тропаря в греческих печатных Евхологионах венецианских изданий с обострившейся в XV в. полемикой греков с католиками о времени пресуществления Даров. Внесением тропаря перед призыванием Святого Духа на предложенные Дары издатели Евхологионов имели в виду обличить учение католиков о пресуществлении во время произнесения установительных слов Господа. Но история тропаря в славянских Церквях и на Православном Востоке сложилась по-разному. В Русской Церкви в XV веке с появлением тропаря в то же время сохранялась и прежняя практика²⁸⁷, и всеобщая практика чтения тропаря устанавливается только в XVI в.²⁸⁸ На Православном Востоке даже в XVI веке чтение тропаря не было повсеместным. Более того, в некоторых венецианских изданиях о нем не упоминалось. В XVIII веке возникла открытая оппозиция этому новшеству. Появился трактат неизвестного «иерокирикса» (проповедника), в котором доказывалось, что это новшество синтаксически безграмотно, неправильно, а литургически недопустимо, так как прерывает мысль составителей анафор — вселенских учителей Церкви — в кульминационном моменте их молитвы²⁸⁹. В результате этого протеста в греческих Евхологионах тропарь был изъят.

Южнославянские Церкви до XVIII века пользовались славянскими служебниками венецианских изданий. В последних, как, например, в издании Божидара Вуковича (1554 г.), чтение тропаря иногда не указывалось. Поэтому здесь, как и в странах православного Востока, существовала двоякая практика. В XVIII в. в связи с распространением русских Служебников постепенно вошло и чтение тропаря. Албанская Церковь, находящаяся под влиянием Греческой, держится практики последней. Напечатанный в 1930 г. в Корче Служебник не имеет указания на чтение тропаря²⁹⁰.

²⁸⁴ А. Дмитриевский. Отзыв о сочинении еп. Порфирия Успенского «Восток христианский. История Афона. Ч. III. Афон монашеский» (Византийский временник, т. I, 1894, с. 413—429), см. также Н. Одинцов. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в. СПб., 1881, с. 63, 67.

²⁸⁵ Гоар относил этот манускрипт к XIII в., позднейшие ученые — к XIV, например, А. Rocca (Codices Cryptenses seu abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano. Romae, 1884, p. 251).

²⁸⁶ Гоар. *Εὐχολόγιον* (1730), p. 89.

²⁸⁷ Н. Одинцов. Указ. соч., с. 226.

²⁸⁸ А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1894, с. 121; Прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 205.

²⁸⁹ Архим. Киприан (Керн). Цит. соч., с. 282—284.

²⁹⁰ Там же, с. 280, 284.

Подобного же происхождения вставка в анафоре Василия Великого слов из анафоры Златоуста «Преложив Духом Твоим Святым». В происходивших спорах по вопросу о времени пресуществления Даров, когда греки возражали против римского учения о значении установительных слов Господа как совершительных в таинстве, латиняне в свою очередь указывали грекам на отсутствие в их литургиях единых совершительных слов, что с точки зрения господствовавшего в то время схоластического богословия считалось неприменимым условием действительности Евхаристии. Под мощным влиянием этого богословия у греков появились попытки каким-либо образом согласовать слова епиклесисов Василия Великого и Иоанна Златоуста, в связи с которыми совершалось осенение освящаемых Даров крестным знаменем. Епископ Порфирий приводит текст глаголического Служебника, где в анафору Златоуста вставлены слова из анафоры Василия Великого (подчеркнуты мной.—Н. У.): «Паки приносим Тебе словесную сию безкровную службу и молимтися и мольбы даем и просим и Тебе ся молим: послѣ Дух Твой Сты на ны и предлѣжащя дары сия:

...створи оубо хлеб съ драгое тело Ха Твоего. Преложь Дхом Стмь Твоимь. Аминь.

А еже в чаши сей драгую кровь Ха Твоего. Преложь Дхом Стмь Твоимь. Аминь.

Яже излься мирскаго ради спсние, в жизнь вечную.

Яко быти приемлющим в бодрость души, в оставление грехов, в причастие Стаго Твоего Дха...»²⁹¹.

В другом арабском переводе литургии Иоанна Златоуста в словах, произносимых при благословении чаши, вставлена соответствующая фраза из анафоры Василия Великого (подчеркнута мой.—Н. У.): «...а еже в чаши сей честную кровь Господа и Бога Иисуса Христа, излиянную за живот мира»²⁹². Другой неизвестный вставил в анафору Василия Великого слова Златоуста «Преложив Духом Твоим Святым». И так как он считал именно эти слова совершительными в Евхаристии, он не посмел изменить их ни на одну иоту, в результате чего у него получилась синтаксическая неувязка со словами Василия Великого: «Тебе молимся, и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благодати **прити Духу Твоему Святому** на ны и на предлежащя дары сия, и благословити я, и освятити, и показати... **Преложив Духом Твоим Святым**».

Самые ранние списки с этой вставкой восходят к XIII—XIV вв.²⁹³ Вставка получила большее признание, нежели вставки слов Василия Великого в анафору Златоуста, очевидно, потому, что в это время литургия Златоуста, как сказано было выше, заняла первое место в богослужении православного Востока, литургия же Василия Великого — второе. Однако вставка не получила значения общепризнанной. Профессор-протоиерей М. Орлов, с исключительной тщательностью исследовавший текст литургии Василия Великого, из 48 греческих рукописных Евхологионов нашел ее только в 11-ти²⁹⁴. Проф. А. Дмитриевский установил существование русских Служебников без этой вставки даже в XVI веке²⁹⁵. Оно вошла во всеобщее употребление благодаря печатным Служебникам у греков с 1526 г., а в Русской Церкви — с первого печатного издания, при патриархе Иове в 1602 г.

²⁹¹ Еп. Порфирий. Цит. соч., с. 118—120 (текст привожу без сохранения транскрипции древнеславянского языка.—Н. У.).

²⁹² Constantin Vacha. *Notions générales sur les versions arabes de la Liturgie de St. Jean Chrysostome.* «Христосторѣха», р. 462. Цитирую по шпт. соч. архим. Киприана, с. 276—277.

²⁹³ Прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 208.

²⁹⁴ Там же.

²⁹⁵ А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884, с. 134.

Богословская сущность вопроса лежит не во вставках, как таковых, и даже не в синтаксической несогласованности вставки «Преложив Духом Твоим Святым» с контекстом молитвы Василия Великого. Со вставкой, как и без вставки, Евхаристия остается действенной, Церковь обуславливала действенность Евхаристии чистотой вероучения совершающих Евхаристию и не знала каких-либо непреложно установленных совершительных слов. То, что произошло в XIII—XIV вв. с анафорой Василия Великого, было неза заслуженной данью рационалистическому богословию, каковым, в отличие от святоотеческого, являлось схоластическое. Это было осознано лучшими богословами XIX века. На Востоке свой голос поднял ученый афонский монах Никодим Святогорец, ныне причисленный Греческой Церковью к лику святых, который в составленном им при участии другого ученого афонского монаха Агапия каноническом сборнике под названием «Пидалион», изданном впервые в 1790 г., сделал примечание к 9-му правилу Лаодикийского Собора: «Когда нерей совершает литургию святого Василия Великого, то во время пресуществления и освящения Даров ему не следует говорить «Преложив Духом Твоим Святым», ибо это есть приставка некоего дерзновенного невежды, который, по-видимому, вооружась против латинян, взял эти слова из литургии Златоуста и вставил их в литургию святого Василия Великого, тогда как этих слов ни в древних списках не имеется, ни по синтаксическому построению им нет здесь места»²⁹⁶.

«Пидалион» многократно издавался и является общепризнанным каноническим сборником Греческой Церкви. Примечание Никодима, как внесенное в канонический сборник, было учтено, и греки после издания Евхологиона 1853 г. уже больше не печатали в анафоре Василия Великого «Преложив Духом Твоим Святым».

В России свой голос поднял проф. В. В. Болотов, который в отзыве на коптский Служебник, присланный ему имп. Николаем II, назвал вставку в анафоре Василия Великого «Преложив Духом Твоим Святым» «тупоумной» и «клеветой на Василия Великого и его афинскую образованность»²⁹⁷.

Рассмотрение текста анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста было бы неполным, если бы мы не осветили вопроса о так называемых диаконских рубриках: «Благослови, владыко, святой хлеб», «Благослови, владыко, святую чашу» и «Благослови, владыко, обоя». История и значение их следующие. Восточная Церковь всегда придавала значение епиклесису как кульминационному пункту анафоры. И когда предстоятель произносил «И сотвори убо...», «А еже в чаши сей...» (соответственно в анафоре Василия Великого — «Хлеб убо сей...» и «Чашу же сию...»), народ, который слышал эти слова, поскольку анафора читалась во всеуслышание, подтверждал свою веру в совершаемое таинство словом «Аминь». Поэтому слово «Аминь» вошло в древнейшие списки анафор, Барбериновский²⁹⁸, Порфирьевский²⁹⁹ и Севастьяновский³⁰⁰, написанные тогда, когда чтение анафор стало негласным.

Вышеуказанные диаконские рубрики «Благослови, владыко...» были внесены в обе литургии патриархом Филофеем из соображений

²⁹⁶ Пидалион. Закифское издание, с. 428; Афинское (2-е), с. 249.

²⁹⁷ В. В. Болотов. Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого. «Христианское чтение», 1914, март, с. 286.

²⁹⁸ Swainson. Цит. соч., р. 91, 92.

²⁹⁹ П. Красносельцев. Цит. соч., с. 291; Прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 206.

³⁰⁰ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 262.

придания епиклесису наибольшей торжественности³⁰¹. Диакон же вместо народа говорит «Аминь».

Как видно из контекста тирады, в которую патриарх Филофей внес диаконские рубрики, «Аминь» не означает завершения епиклесиса. До благословения предложенных Даров произносится молитва о ниспослании Святого Духа «на ны и на предлежащая дары сия». Это главное предложение данного литературного периода, дополнительное же, в котором возносится молитва о спасительном усвоении святой Евхаристии приступающими к причащению, продолжается далее в анафоре Иоанна Златоуста со слов «Яко же быти причащаемся...», а в анафоре Василия Великого — «Нас же всех от единого хлеба и чаши причащаемых...» Поэтому в «Диатаксисе» указывалось как нерую, благословляющему хлеб и чашу, так и диакону произносить все «тихим гласом»³⁰². В некоторых списках «Диатаксиса» третья «Аминь», как и два первых, положено произносить единожды³⁰³.

Анафоры Василия Великого и Иоанна Златоуста сопровождаются пением гимнов: 1) «Достойно и праведно...», 2) «Свят, свят, свят...», 3) «Тебе поем...», 4) «Достойно есть...» (или иным, ему соответствующим). Первые три возникли из кратких фраз или отдельных слов, которыми народ подтверждал свое участие в евхаристических молитвах предстоятеля. Наверное они представляли всеобщие восклицания, подобные современному «Воистину воскресе!», которое слышится в храме как ответ на приветствие священника «Христос воскресе!» У греков сохранилось еще всеобщее восклицание «Аксиос», когда епископ, по совершении хиротонии, выводит ставленника на солею и, прежде чем возложить на него ту или иную священную одежду, обращается к народу с «Аксиос».

Наряду с речевым произношением, существовало еще и чисто вокальное, унаследованное от раннехристианского богослужения и представлявшее колоратуру звука при произношении одного слова³⁰⁴. Это были «песни духовные» (*ὕδαϊ πνευματικαὶ*), которыми апостол Павел советовал христианам назидать себя наряду с пением псалмов и словословиями (Еф. 5, 19). О таком виде пения говорит блаж. Августин в «Толковании на 99-й псалом». «Кто радуется, тот не говорит слов, потому что звук радости без слов. Голос есть истинное ликование радующейся души, потому что он может вызывать переживание, не выразимое мыслью. Ликующий человек в своей восторженности голосом, без слов, выражает то, что не может быть высказываемо или мыслимо»³⁰⁵. Указание на употребление такого пения в Евхаристии можно видеть в толкованиях Ефрема Сирина. «Воспевая «Осанна», — говорит он, — прославим имя Твое за благость Твою к роду нашему, потому что в изобилии излились щедроты Твои на нас, подавших смерти, и безмерна любовь Твоя к душам нашим... Уста, славившие тебя в церквах, сподоби и там воспевать Тебе хвалу. Язык, взывавший здесь «Свят», и там настрой к хвалению Твоему»³⁰⁶.

Наряду с восклицанием или колоратурным пением отдельных слов в Климентовой литургии о гимне «Свят, свят, свят...» сказано: «И весь народ вместе пусть скажет: свят, свят, свят Господь Саваоф! Исполнь небо и земля славы Его: благословен во веки. Аминь»³⁰⁷.

³⁰¹ Архим. Киприан (Керн). Цит. соч., с. 277.

³⁰² Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 187.

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ E. Wellesz. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961.

р. 41. ³⁰⁵ Migne. P. L., t. 37, col. 1272.

³⁰⁶ Слово 70, о покаянии. Творения, ч. 5, М., 1850, с. 394.

³⁰⁷ Постановления Апостольские, VIII, 12.

В древнейших Евхологнонах имеются лишь краткие указания о пении серафимского гимна, иногда одним словом «Свят» (Барбериновский № 77, литургия Василия Великого)³⁰⁸, иногда же «Свят, свят, свят» (Севастьяновский, IX в.³⁰⁹, Порфирьевский IX в.³¹⁰). В Барбериновском же, в литургии Иоанна Златоуста такое указание вообще отсутствует³¹¹, по это не значит, что гимна не произносили. Лаконичные указания можно назвать для литургических записей традиционными, так как этот гимн широко был известен в Церкви и употреблялся не только в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста. В Мессинском свитке литургии евангелиста Марка (983 г.) серафимский гимн представляет своеобразное соединение киддуша из книги пророка Исаии³¹² с Трисвятым: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный, Господь Саваоф! Полны небо и земля святая славы Твоя»³¹³. В Россанском кодексе (XI—XII в.) и в Ватиканском свитке (1207 г.), в литургии евангелиста Марка: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Полно небо и земля святая славы Твоя»³¹⁴. Но в том же Россанском кодексе, в литургии апостола Иакова: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Полно небо и земля славы Твоя. Осанна в вышних! Благословен пришедший и грядый во имя Господне. Осанна в вышних»³¹⁵. В литургии апостолов Фаддея и Мария: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф! Полны небеса и земля славы Его»³¹⁶.

Гимн «Тебе поем...» древний. В таком же изложении, в каком существует в наше время, он приводится в «Завещании», как ответ народа на доксологии, которыми епископ начинал предрассветную и утреннюю службы³¹⁷. Но в том же «Завещании» употребление его на Евхаристии не указано³¹⁸. Не говорится о нем и в Климентовой литургии³¹⁹. Его нет в литургиях евангелиста Марка³²⁰, апостола Иакова³²¹, апостолов Фаддея и Мария³²², в анафоре Нестория³²³ и Кирилла Александрийского³²⁴. В Барбериновском он уже упоминается³²⁵.

Гимн «Достойно есть...» представляет сложение двух песнопений: «Достойно есть яко воистинну блажити Тя, Богородицу...», составленного на Афоне в 980 г.³²⁶, и ирмоса 9-й песни трипеснца Великой Пятницы (творение Космы Маиумского, † после 743 г.) «Честнейшую херувим»³²⁷, но пенне его на литургии было введено значительно позже. Из известных в науке источников он впервые встречается в литургии апостола Иакова, что относится к XIV веку. Вслед за этим гимном здесь следует указание: «И еще поют: «О Тебе радуется, Благодатная,

³⁰⁸ Swainson. Цит. соч., р. 80.

³⁰⁹ Н. Красносельцев. Цит. соч., с. 290.

³¹⁰ Там же, с. 254.

³¹¹ Swainson. Цит. соч., р. 91.

³¹² Глава 6, стих 4.

³¹³ Там же, р. 49.

³¹⁴ Там же, р. 48.

³¹⁵ Там же, р. 268.

³¹⁶ Renaudot. Цит. соч., II, р. 589.

³¹⁷ Кн. I, гл. 26.

³¹⁸ Там же, гл. 23.

³¹⁹ Постановления Апостольские, VIII, гл. 12.

³²⁰ Renaudot. Цит. соч., I, р. 156—157.

³²¹ Там же, II, р. 32, 128.

³²² Там же, р. 592.

³²³ Там же, р. 638.

³²⁴ Там же, I, р. 47.

³²⁵ Swainson. Цит. соч., р. 91.

³²⁶ Еп. Филарет. Исторический обзор песнопевцев... Чернигов, 1864, с. 387—

³²⁷ См. Триодь постная, утренняя Великого Пятка.

всякая тварь...» и дан этот гимн полностью³²⁸. Второй источник — печатный Евхологион, изданный в Риме Димитрием Дукой в 1526 г. Здесь в литургии Иоанна Златоуста после «Изрядно...» сказано: «Хор поет: «Достойно есть яко воистинну блажити Тя, Богородицу», или дня»³²⁹, а в соответствующем месте литургии Василия Великого говорится: «Хор поет: «О Тебе радуется...» Если же Великий Четверг, поет «Вечери Твоя тайныя» (этот тропарь приведен полностью). Если же Великая Суббота, поет: «Да молчит всякая плоть человека...» (текст также приведен полностью)»³³⁰. В славянском рукописном Служебнике, написанном в 1617—1618 гг., на литургии Василия Великого указано заменять гимн «О Тебе радуется...» в Великий Четверг или в Великую Субботу ирмосом 9-й песни дня³³¹.

Гимн «Достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней» представляет собственно русское творчество. В греческих литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста, как и во всех древних апостольских: апостола Петра³³², апостола Иакова³³³, евангелиста Марка³³⁴, апостолов Фаддея и Марии³³⁵, сохраняется древний ответ народа на возглашение епископа «Благодарим Господа» — «Достойно и праведно». Эти же слова в современных греческих певческих книгах положены на ноты³³⁶. Такой практики держалась и Русская Церковь до середины XVII века. Только в Служебнике издания 1655 года появился гимн в современном его виде. Дополнение «поклоняться Отцу...» было введено, чтобы устранить длительную паузу, которая возникала при тайном чтении данной части анафоры, и было сделано на основании аналогии литургии с чином крещения, где таинству предшествует исповедание Символа веры, завершаемое словами: «Поклоняюся Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней»³³⁷.

В свете сказанного о позднейших дополнениях в анафоры первоначальный текст их (до *intercessio*) представляется следующим.

У Василия Великого: «Достойно и праведно, и лепо великолепию Твоему, Тебе благодарити, Тебе славити воистину сущаго Бога, и Тебе приносить сердцем и духом смиренным словесную службу нашу: яко Ты еси даровавый нам познание Тебе. И кто доволен возглаголати силы Твоя, слышаны сотворити хвалы Твоя, или поведати чудеса Твоя

³²⁸ Swainson. Цит. соч., р. 295. Свайнсон приводит это место с гимнами в честь Богородицы из издания Мореля (Париж, 1560). Прот. А. Петровский установил, что использованный Морелем в его издании манускрипт отражал особенности литургии апостола Иакова, существовавшие в XIV в. (см.: Литургии апостольские, с. 27, примеч. 2).

³²⁹ Swainson. Цит. соч., р. 131.

³³⁰ Там же, р. 162—163.

³³¹ Прот. М. Орлов. Цит. соч., с. 215.

³³² Swainson. Цит. соч., р. 195.

³³³ Там же, р. 266.

³³⁴ Там же, р. 28.

³³⁵ Renaudot. Цит. соч., II, р. 589.

³³⁶ Ἕμψόδια τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, т. III. Λειτουργία. Ἀθήναι, 1959, σ. 49, 91.

³³⁷ История гимна «Достойно и праведно есть» в русских Служебниках является примером, иллюстрирующим постепенность, с какой происходило оформление анафоры гимнами вообще. После того, как этот гимн был внесен в 1655 г., во всех последующих изданиях Служебника он в литургии Василия Великого сохранялся, очевидно, из-за пространности текста этой анафоры. В литургии же Иоанна Златоуста он был сохранен безоговорочно только в издании 1658 г. В изданиях 1667 и 1668 гг. в тексте Служебника дано только «Достойно и праведно», дальнейший же текст гимна вынесен на поле листа, напечатан петитом и поставлен в скобках. В изданиях 1670, 1676, 1684 и 1688 гг. вынесенное в предыдущих на поле листа внесено в текст, но поставлено в скобки, очевидно, как необязательное для пения. И только начиная с издания 1693 г. гимн приводится полностью, без скобок.

во всякое время? Владыко всех, Господи небесе и земли и всяе твари, видимыя же и невидимыя, седяй на престоле славы и призираяй бездны, безначальне, невидиме, Отче Господа нашего Иисуса Христа и Спасителя. Иже есть образ Твоея благодати, печать равнообразная, в Себе показуяй Тя Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная премудрость, живот, освящение, сила, свет истинный, Имже Дух Святыи явися, Дух истины, сыноположения, обручение будущего, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения, от Него же вся тварь словесная же и умная укрепляема Тебе присносушное воссылает славословие, яко всяческая работна Тебе. Тебе Ангели, Архангели, Престоли, Господствия, Начала, Власти, Силы и многоочитии Херувими, Тебе предстоят окрест Серафими, шесть крил единому и шесть крил единому, двема убо покрывают лица своя, двема же ноги, и двема летающе, зывают един ко другому непрестанными усты, немолчными славословеньми победную песнь поюще, вопиюще, зывающе и глаголюще: Свят.

Свят еси воистину и несть меры великолепию святыни Твоея, яко правдою и судом истинным вся навел еси на ны: создав человека, персть от земли, и образом, Боже, почет, положил еси его в раи сладости, безсмертне жизни и наслаждение благ в соблюдении заповедей обещав ему: но преслушавша Тебе, истиннаго Бога, и прелестию змиевою привлекшася, умервщлена же прегрешеньми, изгнал еси его праведным Твоим судом от рая в мир сей, и отвратил еси в землю, от нея же взят бысть, устрояя ему еже от пакибытия спасения, в Самом Христе Твоём: не бо отвратился еси создания Твоего в конец, еже сотворил еси, Блаже, но посетил еси многообразне, ради милосердия милости Твоея: пророки послал еси, сотворил еси силы святыми Твоими, в коемждо роде благоугодившими Тебе: закон дал еси в помощь, ангелы поставил еси хранители: егда же прииде исполнение времен, глагола еси нам Сыном Твоим, Им же веки сотворил еси, Иже Сый сияние славы Твоея и начертание Ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение непшева еже быти равен Богу, но Бог сый превечный, на земли явися и человеком споживе, и от Девы святыя воплощься, зрак раба приемь, сообразен телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит славы Своея: понеже человеком грех вниде в мир, и грехом смерть, благоволи Единородный Твой Сын, в недрах Тебе Отца, быв от жены, осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворяются во Христе: и пожив в мире сем, дав повеления спасительная, оставив прелести идольския, приведе в познание истиннаго Бога, стяжав нас Себе люди избранны, царское священие, язык свят, и очистив водою, и освятив Духом Святым, даде Себе измену смерти, в ней же держими бежом, продани под грехом: и сошед крестом во ад, да исполнит Собою вся: и воскрес в третий день и путь сотворив всякой плоти, зане не бяше мощно держиму быти тлением Начальнику жизни, бысть Начаток умерших, перворожден из мертвых, да будет Сам во всех первенствующий: и возшед на небеса, седе одесную величества Твоего на высоких, иже и приидет воздати комуждо по делом его. Остави же нам воспоминания спасительнаго Своего страдания сия, яже предложом по Его заповедем.

Хотя бо изыти на вольную и приснопамятную и животворящую Свою смерть, в ночь, в нюже предаваше Себе за живот мира, приемь хлеб на святыя Своя и пречистыя руки, показав Тебе Богу и Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек: примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Подобне и чашу от плода лознаго приемь, растворив, благодарив, благословив, освятив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек: пейте от нея вси, сия есть Кровь Моя новаго завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов. Сие

творите в Мое воспоминание: елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете.

Сего ради, Владыко пресвятой, и мы грешнии и недостойнии раби Твои, сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли, но ради милости Твоея и щедрот Твоих, яже изливал еси богато на ны, дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику: и предложше вместообразная свягата Тела и Крове призываем, Святе святых, благоволением Твоея благодати приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая дары сия, и благословити я, и освятити и показати хлеб убо сей честное Тело Самого Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чашу же сию честную Кровь Самого Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излианную за живот мира.

Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единого Духа Свягата причастие: и ни единого нас в суд или во осуждение сотвори причаститися Свягата Тела и Крове Христа Твоего: но да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими: праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся».

Анафора Иоанна Златоуста:

«Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклонятися во всяком месте владычества Твоего: Ты бо еси Бог неизреченен, неведомь, невидимь, непостижимь, присно сый, такожде сый Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой: Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия возставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее. О сих всех благодарим Тя и Единородного Твоего Сына, и Духа Твоего Свягата, о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеяний, бывших на нас. Благодарим Тя и о службе сей, юже от рук наших прияти изволил еси, аще и предстоят Тебе тысящи Архангелов, и тьмы Ангелов, Херувими и Серафими, шестокрилатии, многоочитии, возвышающиися пернатии, победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще: Свят.

С сими и мы блаженными силами, Владыко Человеколюбче, вопием и глаголем: свят еси и пресвят, Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой: свят еси и пресвят, и великолепна слава Твоя, Иже мир Твой тако возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единородного дати, да всяк верующий в Него не погибнет, но имать живот вечный: Иже пришед и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в нюже предашеся, паче же Сам Себе предаше за мирский живот, приемь хлеб во святых Своя и пречистых и непорочных руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим учеником и апостолом, рек: Примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Подобне и чашу по вечери, глаголя: Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя новаго завета, яже за вы и за многи изливаемая во оставление грехов.

Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное пришествие, еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу и просим и молим и мили ся деим: низпосли Духа Твоего Свягата на ны и на предлежащая Дары сия и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым, якоже быти причащающимся во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Свягата Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение».

Перейдем к рассмотрению анафоры Римско-Католической Церкви, которая после Тридентского Собора 1563 г. стала обязательной для всех поместных католических Церквей. В левом столбце дается ее текст на латинском языке по «*Missale Romanum*», изд. 1902 г., в правом — на русском языке (перевод мой. — *Н. У.*).

В римско-католической анафоре префацио — не стабильная часть. Сохраняя в целом значение древнехристианских евхаристических доксологий, она представляет большое количество вариантов, в которых указывается значение того или иного праздника, в который совершается данная месса. Существование для разных праздников особых префаций было свойственно не только древней римской анафоре, но и медиоланской³³⁸, мозарабской³³⁹, галликанской³⁴⁰ (о подобных вставках в епиклесис было сказано выше). Сакраментарий папы Льва Великого содержит 267 префаций, хотя он неполный³⁴¹. Они занимают видное место в Сакраментарии папы Геласия I³⁴², так что древняя общецерковная форма префацио служила своего рода рамой (по выражению И. Юнгмана), куда вставлялось воспоминание о том или ином священном событии, в связи с которым совершалась месса³⁴³. По существу эти праздничные или памятные вставки в анафору представляют то же, что в византийской литургии пение тропарей и кондаков по малом входе. В приводимой ниже анафоре дано префацио, читаемое во все праздники и дни, которые не имеют собственных префаций, а также в дни поминовения усопших³⁴⁴.

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper, et ubique gratias agere: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: per Christum Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Coeli, coelorumque Virtutes, ac beata Seraphim, socia exultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces, ut admitti jubeas, deprecamur, supplici confessione dicentes.

Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis.

Дальнейший текст анафоры стабилен и потому называется каноном мессы.

Te igitur clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum,

Воистину достойно и праведно есть, пристойно и спасительно, чтобы мы Тебя всегда и везде благодарили, Святый Господи, Отче всемогущий, вечный Боже, через Христа, Господа нашего. Через Которого Твое величие хвалят Ангелы, почитают Господства, трепещут Силы. Небеса и Совершенство небес и блаженные Серафимы в общем ликовании празднуют. С ними да будут приняты, молимся, и наши голоса с благоговением говорящие.

Свят, свят, свят, Господь Бог Саваоф! Полны суть небеса и земля славы Твоея. Осанна в вышних! Благословен грядый во имя Господне. Осанна в вышних!

Итак, милостивейший Отче, через Иисуса Христа, Сына Твоего,

³³⁸ Daniel. Codex Liturgicus, t. I, Lipsiae, 1847, p. 78.

³³⁹ Там же, p. 79.

³⁴⁰ Там же.

³⁴¹ J. Jungmann. Цит. соч., p. 301.

³⁴² Там же, p. 302.

³⁴³ Там же, p. 301.

³⁴⁴ Missale Romanum, p. 243.

Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia ilibata, in primis quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo Papa nostro N., et antistite nostro N., et omnibus orthodoxis, atque catholicae et apostolicae fidei cultiribus.

Memento Domine famulorum famularumque tuarum N. N. et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se, suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae, tibi que reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero.

Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum: Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Syxti, Cornelli, Cypriani, Laurentii, Chrysoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani, et omnium Sanctorum tuorum, quorum meritis, precibusque concedas, ut in omnibus protectionis, tuae muniamur auxilio. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus Domine, ut placatus accipias, diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Quam oblationem tu Deus in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris,

Господа нашего, смиренно молим и просим Тебя, прими и благолови сии дары, сии приношения, сии святые непорочные жертвы, которые приносим Тебе во-первых за Твою Святую вселенскую Церковь, которую благоволи умирить, охранять, соединить и управлять по всей земле, вместе с служителем Твоим Папою нашим (имярек) и Владыкою нашим (имярек) и всеми православными, проповедниками католической и апостольской веры.

Помяни, Господи, рабов и рабынь Твоих (имярек) и всех присутствующих, вера которых известна и благочестие которых Тебе ведомо, за которых мы приносим Тебе или которые приносят Тебе сию жертву хвалы за себя и всех своих, во искупление своих душ, в надежде спасения и благополучия своего, и воздают обеты свои Тебе, вечному, живому и истинному Богу.

Пребывая в общении и ублажая память во-первых Преславной Приснодевы Марии, Матери Бога и Господа нашего Иисуса Христа, также блаженных апостолов и мучеников Твоих Петра и Павла, Андрея, Иакова, Иоанна, Фомы, Иакова, Филиппа, Варфоломея, Матфея, Симона и Фаддея, Лина, Клита, Климента, Сикста, Корнилия, Киприана, Лаврентия, Хрисогона, Иоанна и Павла, Космы и Дамиана и всех Святых Твоих, заслугами и молитвами которых даруй нам во всем ограждение помощью Твоего Промысла. Через Того же Христа Господа нашего. Аминь.

Итак, сие приношение смирения нашего, но и всей Церкви Твоей, молим Тебя, Господи, милостиво прими, и дни наши устрой в мире Твоем, и благоволи избавить нас от вечного осуждения и сопричислить к стаду избранных Твоих. Через Христа Господа нашего. Аминь.

Сие приношение Ты, Боже, молим, сподоби соделать всецело благословенным, приемлемым, угодным, разумным и благопри-

ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes: **Hoc est enim corpus meum:**

Simili modo postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.

Unde et memores Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae Majestati tuae, de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahamae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu Divinae Majestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni bene-

ятым; да станет оно нам Телом и Кровию возлюбленного Сына Твоего Господа нашего Иисуса Христа.

Который накануне дня Своих страданий взял хлеб в святые и досточтимые Свои руки и, воззрев к небу, к Тебе, Богу Отцу Своему всемогущему, возблагодарив Тебя, благословил, преломил и подал ученикам Своим, говоря: «Приимите и ядите от сего все, ибо сие есть Тело Мое».

Подобным образом после вечери, взяв и сию преславную чашу в святые и досточтимые руки Свои, также возблагодарив Тебя, благословил и подал ученикам Своим, говоря: «Приимите и пейте от нее все, ибо она есть чаша Крови Моей, нового и вечного завета, тайна веры, которая за вас и за многих изливается во оставление грехов.

Всякий раз, когда сие творите, творите в Мое воспоминание».

Посему и мы, Господи, рабы Твои и народ Твой святой, памятуя благословенное страдание и воскресение от преисподних и славное на небо вознесение Того же Христа, Сына Твоего, Господа нашего, приносим преславному Величеству Твоему от Твоих благ и даров жертву чистую, жертву святую, жертву непорочную, хлеб святой вечной жизни и чашу вечного спасения.

Благоволи воззреть на сие милостивым и светлым оком и приими, как сподобил принять дары отрока Твоего праведного Авеля и жертву Патриарха нашего Авраама, и то, что принес Тебе первосвященник Твой Мелхиседек, святое жертвоприношение, непорочную жертву.

Усердно молим Тебя, Всемогущий Боже, да будет принесено сие руками святого Ангела Твоего на горний жертвенник Твой, пред лице Божественного Величества Твоего, дабы всякий раз, причащаясь святейшего Тела и Крови Сына Твоего, мы исполнялись

dictione coelesti et gratia repleamur. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsi Domine, et omnibus in Christo quiescent: bus, locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris, cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus: cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia, et omnibus sanctis tuis, intra quorum nos consortium, non aestimator meriti, sed veniae quaesumus largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.

Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedixisti et praestas nobis.

Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria.

Per omnia saecula saeculorum.

Если для анафор Василия Великого и Иоанна Златоуста наукой установлены их архетипы (для первой так называемая египетская редакция литургии Василия Великого, а для второй — «Анафора 12 апостолов», употребляемая иногда яковитами, маронитами и униатами), то для римо-католической анафоры такой архетип не находится, а для первой половины ее (до «Nunc igitur») не имеется даже родственного источника, который мог бы быть использован при изучении этой анафоры. Поэтому И. Юнгман, приступая к обзору истории римской мессы до Григория Великого, начал его словами: «Начало латинской мессы в Риме окутано неясностью. В то время, как мы довольно хорошо информированы о форме литургии, как она совершалась на Востоке, благодаря «Апостольскому Преданию» Ипполита, к описанию мессы в этот же период мы можем пойти только путем гипотетической реконструкции»³⁴⁵.

Особенностями римо-католической анафоры, смушавшими ученых

всякого небесного благословения и благодати. Через Того же Христа Господа нашего. Аминь.

Помяни еще, Господи, рабов и рабынь Твоих (имярек), которые предварили нас со знаменем веры и почивают сном мира. Молим, Господи, даруй им и всем во Христе почивающим место прохлады, света и покоя. Через Того же Христа Господа нашего. Аминь.

И нам грешным рабам Твоим, уповающим на обилие милости Твоей, благоволи даровать некоторую часть и общения с Твоими святыми Апостолами и Мучениками: с Иоанном, Стефаном, Матфием, Варнавою, Игнатием, Александром, Марцеллином, Петром, Феллиситатою, Перпетуей, Агафией, Луцией, Агнессой, Цециллией, Анастасией и всеми святыми Твоими, в сообщество которых прими нас, молим Тя, не как воздаятель за заслуги наши, но как податель отпущения. Через Христа Господа нашего.

Через Которого, Господи, всегда творишь все сии блага, освящаешь, животворишь, благословляешь и подаешь нам.

Через Него и с Ним и в Нем, Тебе Богу Отцу Всемогущему, в единении со Святым Духом, всякая честь и слава.

Через все века веков.

³⁴⁵ J. Jungmann. Цит. соч., p. 288

и вызвавшими ряд гипотез, являются: произношение установительных слов Господа между ходатайственными молитвами, повторения о приношении даров и неоднократное появление в тексте фразы «Per Christum Dominum postquam», которая восходит к глубокой христианской древности, является молитвенной формулой, не унаследованной от иудаизма, а собственно христианского происхождения³⁴⁶. Этой формулой, как видно из «Апостольского Предания», в Риме еще во время Ипполита завершалась не только анафора, но и другие благословения³⁴⁷.

Эти заключительные формулы как бы разрывают анафору на части. К тому же в анафоре имеется несколько тирад, повторяющих предыдущие. Создается впечатление, что традиционные элементы анафоры в данном случае смешаны и расположены в беспорядке. Это особенно бросается в глаза при сопоставлении данной анафоры с анафорой Ипполита. Если допустим, что современная римо-католическая анафора происходит от анафоры Ипполита, то в таком случае будет непонятно, каким образом из литературно слаженной молитвы Ипполита с ясно выраженной дедукцией мысли и лаконичным языком изложения могло получиться такое смешение, тем более если учесть, что этот вид римо-католическая анафора имеет уже в Сакраментарии папы Геласия (492—496), т. е. менее чем через 300 лет после Ипполита.

По этому поводу Л. Буйэ пишет: «Канон этот представляет совершенно другую структуру, чем анафора Ипполита, и составлен он совершенно иначе. Мы имеем дело не с одной непрерывной молитвой, но с последовательной цепью молитв. С формой Ипполита это не имеет ничего общего. Для тех, кто мыслит, что «Апостольское Предание» (разумеется анафора Ипполита. — Н. У.) представляет текст, который в свое время употребляли римляне, может быть только один вывод, а именно, что современная римская анафора представляет результат вероятного расчленения, распада, где все дезорганизовано и находится в соединении со случайными элементами, сломавшими стройное единство, какое — как думали — представляла собой с самого начала римская анафора»³⁴⁸.

Так именно смотрели в начале нашего века литургисты П. Дрекс и А. Баумштарк. Первый пытался реконструировать древнюю римскую анафору посредством перестановки ее тирад³⁴⁹ и сопоставлением реконструированной с alexandрийскими анафорами доказать ее древность. По мнению Дрекса, такую перестановку сделал папа Геласий³⁵⁰ под влиянием Александрийского патриарха Иоанна Талайи, который в конце V века жил в Риме³⁵¹. А. Баумштарк делил римскую анафору на три редакции: древнейшую, редакцию папы Льва Великого (440—461) и редакцию папы Григория Великого (590—604)³⁵². Исследование опять же сводилось к перетасовке тирад применительно к конструкции alexandрийской литургии. Результаты исследования оказались неудачными.

Из ученых нашего времени Л. Буйэ считает, что первые пять тирад анафоры: 1) «Vere dignum», 2) «Sanctus», 3) «Te igitur», 4) «Memento Domine», 5) «Communicantes» — представляют утреннюю молитву евреев тefиллах (tefillah), унаследованную римскими христианами от их предков и переосмысленную в евхаристическую молитву³⁵³. Следующие две тирады — «Hanc igitur» и «Quam oblationem» — Л. Буйэ называет

³⁴⁶ А. Баумштарк. Comparative Liturgy, p. 68.

³⁴⁷ В. Ботте. Цит. соч., p. 16, 22, 26, 64, 76.

³⁴⁸ Л. Буйе. Цит. соч., p. 187.

³⁴⁹ Р. Дрекс. Цит. соч., I, S. 26.

³⁵⁰ Там же, S. 36.

³⁵¹ Там же, S. 38.

³⁵² А. Баумштарк. Die Messe in Morgenland, 1906.

³⁵³ Л. Буйе. Цит. соч., p. 228—236.

первым епиклесисом по отношению к последующим далее тирадам «*Supra quae*» и «*Supplices Te rogatus*», составляющим второй епиклесис. В этом он видит сходство римской анафоры с анафорой евангелиста Марка³⁵⁴. Но это сходство относительное. В анафоре евангелиста Марка два епиклесиса, но первый, который положен после префацио и интерцессии,—нисходящий. За ним следует Санктус, анамнесис и епиклесис восходящий. Но вопрос не в разновидностях епиклесиса, а в том, что «*Haec igitur*» и «*Quam oblationem*» представляют две тирады, из которых первая заканчивается формулой «*Per Christum Dominum nostrum. Amen*». Если это один епиклесис, то почему он разделен формулой, которой в Римской Церкви завершали разные благословения (не только анафору)? Этот вопрос у Л. Буйэ остается открытым.

Вопрос разрешится, если мы сопоставим вызывающую недоумение тираду «*Quam oblationem*» и последующие за ней «*Qui pridie*» и «*Unde et memores*», которым в анафоре придается значение анамнесиса, а также тирады «*Supra que*» и «*Supplices Te rogatus*», представляющие второй епиклесис, с текстом части анафоры Амвросия Медиоланского, который он приводит в катехизических поучениях «*De sacramentis*».

Вот этот текст: «Соделай нам сие приношение начертанным, разумным, благоприятным, которое есть образ Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, Который накануне страданий взял в Свои святые руки хлеб, воздев очи к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий вечный Боже, возблагодарив, благословив, преломил его и раздал апостолам и ученикам Своим, говоря: «Примите, ядите от него все, ибо сие есть Тело Мое, ломимое за многих». Подобно и чашу после вечери накануне страданий, вознеся к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий, вечный Боже, возблагодарив, дал ученикам, говоря: «Примите и пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя. Всякий раз, когда будете это делать, делайте в Мое воспоминание, пока Я не приду».

Поэтому, вспоминая славнейшие страдания Его и воскресение из мертвых и вознесение на небо, приносим Тебе сию непорочную жертву, жертву разумную, жертву животворящую, сей хлеб святой и чашу жизни вечной. И просим, и молим, да примешь сие приношение в пренебесный Твой жертвенник руками Ангелов Твоих, как изволил принять дары отрока Твоего праведного Авеля, и жертву патриарха нашего Авраама, и что принес Тебе первосвященник Мелхиседек»³⁵⁵.

Текст медиоланской анафоры значительно компактнее текста римской, но в нем содержится то, чему посвящены вышеупомянутые пять тирад римской анафоры. То, что говорит Амвросий вначале: «Соделай нам сие приношение начертанным, разумным, благоприятным, которое есть образ Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа», по существу означает то же самое, что сказано в тираде римской анафоры «*Quam oblationem*»: «Молим Тебя, Боже, сподобить это приношение соделать всецело благословенным, приемлемым, угодным, разумным и благоприятным; да станет оно нам Телом и Кровью возлюбленного Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа».

Слова медиоланской анафоры: «Который накануне страданий взял в Свои святые руки хлеб, воздев очи к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий, вечный Боже, возблагодарив, благословив, преломил его и раздал апостолам и ученикам Своим, говоря: «Примите, ядите от него все, ибо сие есть Тело Мое, ломимое за многих». Подобно и чашу после вечери накануне страданий, вознеся к небу, к Тебе, Святый Отче, всемогущий, вечный Боже, возблагодарив, дал ученикам, говоря: «Примите и пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя. Всякий раз, когда буде-

³⁵⁴ Там же, р. 215—216, 237.

³⁵⁵ Кн. IV, гл. 21, 22, 26, 27.

те это делать, делайте в Мое воспоминание пока Я не приду» — это почти дословное изложение тирады «Qui gredie».

Слова св. Амвросия: «Поэтому, вспоминая славнейшие страдания Его, и воскресение из мертвых, и вознесение на небо, приносим Тебе сию непорочную жертву, жертву разумную, жертву животворящую, сей хлеб святой и чашу жизни вечной» — текстуально близки тираде «Unde et memores».

Слова Амвросия: «И просим, и молим, да примешь сие приношение в пренебесный Твой жертвенник руками Ангелов Твоих, как изволил принять дары отрока Твоего праведного Авеля и жертву патриарха нашего Авраама, и что принес Тебе первосвященник Мелхиседек» соответствуют сказанному в тирадах «Supra que» и «Supplices Te rogatus» с той разницей, что в медиоланской анафоре сначала упоминались ангелы, приносящие жертву в пренебесный жертвенник, а затем ветхозаветные праведники, чьи жертвы были приняты Богом, в римской же сначала упоминаются те же ветхозаветные праведники, а затем следует просьба о принятии Богом приношения Церкви руками ангела. Коротко говоря, часть римской анафоры, начиная с тирады «Quam oblationem» и кончая тирадой «Supplices Te rogatus» составляет единое целое и, как таковое, оно заканчивается уже встречавшейся выше формулой «Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen».

Далее следует тирада «Memento etiam», представляющая молитву за умерших. Ее слова «cum signo fidei» («со знаменем веры»), выражающие древнехристианский взгляд на смерть как на переход в место покоя, указывают на раннее происхождение этой тирады³⁵⁶. К ней позднее было сделано дополнение «Nobis quoque»³⁵⁷. В отличие от тирады «Communicantes» здесь упоминаются только мученики: Игнатий Богоносец, Александр, Марцеллин, Петр, о которых мало что известно, затем африканские мученицы Фелицитата и Перпетуя, две сицилийских — Агата и Люция, две римских — Агнесса и Цецилия и Анастасия, уроженка Рима, замученная в Иллирике, известная в месяцеслове под именем Узорешительницы. Завершение анафоры поминовением усопших в вере и мучеников являлось хорошим финалом молитвы, указывавшим на эсхатологический характер Евхаристии и напоминавшим о ее значении как сораспятия Христу. Анафора завершается произношением формул «Per quem», «Per Ipsum», «Per omnia».

Образование римской анафоры было своеобразным. Если анафоры Сарапиона Тмуитского, Климентавой литургии, литургии Василия Великого, Иоанна Златоуста, Нестория и другие представляли авторскую редакцию более ранних анафор, то установить имя составителя римской анафоры невозможно. «Назвать имя этого автора, — говорит И. Юнгман, — было бы бесперспективной затеей»³⁵⁸. Был ли он вообще? Так можно сказать, потому что эта анафора образовалась не путем редактуры, а посредством «механического» дополнения старого новым. Те первые тирады ее, которые Л. Буйэ называет еврейским тифиллахом, приспособленным для совершения Евхаристии, еще в начале нашего столетия проф. И. Карабинов определял как примитивную анафору, восходящую к той поре, когда доксологии составляли главное содержание евхаристических молитв и когда другие элементы анафоры еще не выкристаллизовались³⁵⁹. «Vere dignum» — это префацию той древней примитивной анафоры. К нему примыкает «Sanctus». В одной тираде «Te igitur» содержатся в простейшем изложении восходящий епиклесис: «Смирненно молим и просим Тебя, прими и благослови сии

³⁵⁶ J. Jungmann. *Missarum sollemnia*, I. Wien, 1958, p. 66.

³⁵⁷ L. Bouyer. *Цит. соч.*, p. 241.

³⁵⁸ J. Jungmann. *Missarum sollemnia*, p. 72—73.

³⁵⁹ И. Карабинов. *Евхаристическая молитва...*, с. 148—149.

дары, сии приношения, сии святые непорочные жертвы» и интерцессию как молитва за Церковь, при отсутствии анамнесиса. Позднее в эту тираду было внесено моление за папу, местного епископа и клир и отдельная тирада «Memento Domine» за народ, по существу представляющая продолжение предыдущей со слов «Imprimis quae Tibi offerimus». Появление в анафоре «Memento Domine» относят к началу V века³⁶⁰. Позднее, во времени папы Льва Великого, появилась тирада «Communicantes»³⁶¹ с поминовением святых, но все это были лишь дополнения, но не редакция древнейшего префацио. Время появления «Hanc igitur» не известно³⁶². Проф. И. Карабинов высказал предположение, что эта тирада появилась в связи с последующими, близкими по содержанию с анафорой св. Амвросия, и ее назначением было подчеркнуть, что таинство совершается не ради возвышенных молитв предстоятеля, а благодаря сказанному Господом на Тайной вечери о том, что хлеб и вино есть Тело и Кровь Его³⁶³. «Каким образом этот хлеб может быть Телом Христа? Какими словами и чьими речами совершается освящение?» — спрашивает Амвросий и отвечает: «Господа Иисуса! Все же прочее, что существует возвышенное и что произнесено священнослужителем, — хвала Богу, возносимая молитва, ходатайство за народ, за царей, за прочее — все делается, чтобы быть достойным совершаемого таинства, но священник совершает его не своими словами, но словами Господа. Только слово Господа совершает таинство»³⁶⁴. Префацио, возникшее на основе доксологий тефиллаха, не отражало того, что говорит о Евхаристии св. Амвросий. Нужно было отгнать разницу евхаристического богословия посленикеевского периода от богословия иудео-христианского. Тирадой «Hanc igitur» устанавливается этот рубеж в самой евхаристической молитве, что дало основание западным богословам позднее рассматривать первую половину тирады «Te igitur» как «предэпиклезу». Я затрудняюсь сказать, внесены ли были в римскую анафору тирады «Quam oblationem», «Qui pridie», «Unde et memores», «Supra quae», «Supplicites Te rogamus» под влиянием медиоланской, или, наоборот, Амвросий комментировал анафору под влиянием римской Евхаристии. Я не располагаю нужной литературой, чтобы углубить этот вопрос.

Амвросий говорил катехизические поучения в 390 году, а «Quam oblationem», «Qui pridie» и «Unde et memores» становятся известными в римской анафоре в начале V века³⁶⁵. С другой стороны, таинственный образ Мелхиседека, упоминаемый в «Supra quae», комментируется в одном анонимном трактате 375 года³⁶⁶. О тираде же «Supplicites Te rogamus» известно, что папа Лев Великий дополнил ее словами «sanctum sacrificium, immaculatam hostiam»³⁶⁷. Возможно, что эти тирады, целью которых было углубление евхаристического богословия и усиление наибольшей молитвенной выразительности анафоры, вносились постепенно, с известной литературной обработкой в стиле древнего префацио, которое сохранялось в первоначальном виде.

О значении тирад «Memento etiam», «Nobis quoque» говорилось выше. Заметим, что они существовали в анафоре еще до времени папы Льва, т. е. до 440 г.³⁶⁸

Римо-католическая анафора — подлинно римская. Она создавалась

³⁶⁰ J. Jungmann. Missarum..., p. 70.

³⁶¹ Там же, p. 71.

³⁶² Там же.

³⁶³ И. Карабинов. Евхаристическая молитва..., с. 152.

³⁶⁴ De sacramentis, IV, 14.

³⁶⁵ J. Jungmann. Missarum..., p. 70.

³⁶⁶ Там же, p. 66.

³⁶⁷ Там же.

³⁶⁸ Там же, p. 71.

в первые века жизни Церкви тамошними христианами еврейского происхождения, и Рим IV—V веков дополнял ее по мере углубления богословия, не касаясь ее первоначального текста. Это, разумеется, не означает изолированности римской литургической жизни от жизни других Церквей и отсутствия частичных заимствований Римом литургических традиций этих Церквей, в частности, Александрийской.

Более того, римское происхождение этой анафоры подтверждается ее литературным изложением, где часто употребляются «двойные» обороты речи, например: «*rogamus ac petimus*»; «*accepta habeas et benedicas*»; «*catholicae et apostolicae fidei*»; «*sanctas ac venerabiles manus*»; «*de tuis donis ac datis*»; трехчленная и даже четырехчленная и пятичленная характеристика атрибутов, например: «*hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*» (речь идет о сакраментальном значении евхаристических даров); «*pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum*» (речь идет о деятельности Церкви в мире); «*benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem que*» (речь идет о евхаристическом приношении). Это стиль классического латинского языка древнего Рима. При многословности характеристик атрибутов он сохраняет свойственную ему юридическую точность и лаконичность в то время, как предмет речи анафоры христианский и образы библейские.

IV

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЕВХАРИСТИИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ РАСХОЖДЕНИЙ

Церковь со времени апостольского верила и учила, что в Евхаристии христиане причащаются не обычного хлеба и вина, но Тела и Крови Христа. «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» — писал апостол Павел к коринфянам (1 Кор. 10, 16). Поэтому же апостол предупреждал: «Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор. 11, 27—30). Если бы апостол не придавал евхаристическим хлебу и чаше значения Тела и Крови Христовых и понимал само причащение не более, как благочестивое подражание Тайной вечере, то его слова «Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» были бы излишними.

Через всю святоотеческую письменность красной нитью проходит мысль, утверждающая, что евхаристические хлеб и вино являются Плотью и Кровью Иисуса Христа. Об этом неоднократно пишет Игнатий Богоносец. «Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида, и питья желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная», — писал он к римским христианам³⁶⁹. В письме к филиладельфийцам он говорит: «Старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна Плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в соедине-

³⁶⁹ Гл. VII.

нии с Кровью Его»³⁷⁰. Смирнянам он пишет, что еретики «удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не веруют, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа»³⁷¹.

Иустин Мученик писал: «Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как воплотившийся во славу Божию Иисус Христос, Спаситель наш, имел и плоть и кровь для спасения нашего, так, по нашему учению, и эта евхаристическая пища, от которой чрез превращение питается наша кровь и плоть, по силе молитвенных слов, Им изреченных, есть Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса»³⁷². Иринеи Лионский, объясняя слова апостола Павла «Мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5, 30), говорит: «И эта плоть питается от чаши Его, которая есть Кровь Его, и растет от хлеба, который есть Тело Его. И как виноградное дерево, посаженное в землю, приносит плод в свое время, или пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстает силой Духа Божия, все содержащего, а это потом, по премудрости Божией, идет на пользу человека и, принимая Слово Божие, становится Евхаристией, которая есть Тело и Кровь Христова, так и питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца, Который это смертное облакает бессмертием и тленному даром дает нетление»³⁷³.

Вера Церкви в значение евхаристических Даров как Тела и Крови Христовых отражена в той или иной форме во всех анафорах, включая анафоры еретиков Нестория³⁷⁴, Севира³⁷⁵, Диоскора³⁷⁶.

Иоанн Златоуст посвятил церковному пониманию Евхаристии несколько гомилий. В гомилии 82-й на Евангелие Матфея он говорит: «Христос не предал нам ничего чувственного, но все духовное, только в чувственных вещах. Так и в крещении через чувственную вещь — воду сообщается дар, а духовное действие состоит в рождении и возрождении, или обновлении. Если бы ты был бестелесен, то Христос сообщил бы тебе сии дары бестелесно, поелику же душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает Он тебе через чувственное. Сколь многие ныне говорят: желал бы я видеть лицо Христа, образ, одежду, сапоги! Вот ты видишь Его, прикасаешься к Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видеть одежды Его, а Он дает тебе не только видеть Себя, но и касаться, и вкушать, и принимать внутрь. Итак, никто не должен приступать с небрежением, никто с малодушием, но все с пламенной любовью, все с горячим усердием и бодростью. Ибо если иудеи ели агнца с готовностью, стоя и имея сапоги на ногах и жезлы в руках, то гораздо более тебе должно бодрствовать, потому что они готовились идти в Палестину, посему и имели вид путешественников, а ты готовишься идти на небо»³⁷⁷.

В гомилии 46-й на Евангелие Иоанна Златоуст говорит: «Итак, чтобы не любовью только, но и самым делом нам сделаться ими (членами плоти Христовой), мы должны соединиться с этой плотью. А это бывает через пищу, которую (Христос) даровал, желая показать нам ту сильную любовь, какую Он имеет к нам. Для того Он смесил Самого Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с главою. И это есть доказательство самой сильной любви... вводя нас в большее содружество с Собой и показывая

³⁷⁰ Гл. IV.

³⁷¹ Гл. VII.

³⁷² Апология 1-я, гл. 66.

³⁷³ Против ересей, V, 11, 3.

³⁷⁴ R e p a u d o t. Цит. соч., II, p. 633

³⁷⁵ Там же, p. 325.

³⁷⁶ Там же, p. 290.

³⁷⁷ Творения, т. 7, с. 826.

Свою любовь к нам, Он представил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, вонзая зубы в Плоть и соединяться и исполнять всякое желание... Часто родители отдают детей своих на вскормление другим; а Я, говорит (Спаситель), не так, но питаю вас Своей Плотью и Самого Себя предлагаю вам, желая, чтобы все вы были благородны, и подавая вам благие надежды на будущее. Ибо Кто отдал вам Самого Себя здесь, Тот тем более сделает для вас там — в будущем. Я восхотел быть вашим братом; Я ради вас приобрелся плоти и крови, и эту Плоть и Кровь, через которые Я сделался сокровным с вами, Я опять преподаю вам»³⁷⁸.

В гомилии 47-й на Евангелие Иоанна Златоуст, объясняя смысл слов Иисуса Христа: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие» (Ин. 6, 55), говорит: «Что значат эти слова? Или Он хочет или сказать то, что Плоть Его есть истинное брашно, спасающее душу, или же уверить их в сказанном, так, чтобы они не считали слов Его загадкой и притчей, но знали, что непременно должно есть Его Тело. Далее говорит: ядущий Мою Плоть во Мне пребывает; этим показывает, что такой человек соединяется с Ним»³⁷⁹. Далее Златоуст задает вопрос: «Разве Его Плоть не есть плоть? Без сомнения — плоть. Как же Он сказал: плоть не пользует ничтоже? Это Он сказал не о Своей Плоти, — отнюдь нет, но о тех, которые Его слова понимают чувственно. Что же значит понимать чувственно? Смотреть на предметы просто и не представлять ничего больше; вот что значит понимать чувственно. Но не так должно судить о видимом, а надобно внутренними очами прозирать во все Его тайны; вот это значит понимать духовно. Ведь кто не ест Его Плоти и не пьет Его Крови, не имеет жизни в себе; как же плоть ничего не пользует, когда без нее невозможно жить? Не видишь ли, что слова: «плоть не пользует ничтоже» сказаны не о Плоти Его, но о плотском слушании»³⁸⁰.

В гомилии 24-й на первое Послание к коринфянам Иоанн Златоуст по поводу слов апостола Павла: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» говорит: «Весьма верно и страшно он выразился, а смысл слов его следующий: находящееся в чаше есть то самое, что истекло из ребра Господа, того мы и причащаемся. Чашей благословения назвал ее потому, что мы, держа ее в руках, прославляем Его, удивляемся и изумляемся неизреченному дару, благословляя за то, что Он пролил ее для избавления нас от заблуждения и не только пролил, но и преподал ее всем нам. Итак, говорит, если ты желаешь крови, то обограй не жертвенник идолов пролитием крови бессловесных, но Мой жертвенник Моей Кровью»³⁸¹.

В беседе 9-й о покаянии Иоанн Златоуст говорит: «Не думай, что это хлеб, и не считай, что это вино, потому что они не выходят из человека, как прочие виды пищи. Нет, не рассуждай так. Но подобно тому, как воск, соприкасаясь с огнем, ничего из себя не теряет и ничего не получает, так точно думай и здесь, что Тайны срастворяются с сущностью тела. Поэтому, приступая, не думайте, будто вы принимаете Божественное Тело от человека, а представляйте, что вы принимаете Божественное Тело как бы огонь из клещей самих Серафимов, которых видел Исаия, спасительную же Кровь станем принимать, как бы касаясь устами Божественного и пречистого ребра». В толковании на 46-й псалом он говорит: «Вкушаем не манну, а принимаем Тело Господа, пьем не воду от камня, а Кровь от ребра Христова»³⁸², а в толко-

³⁷⁸ Творения, т. 8, с. 304—305.

³⁷⁹ Там же, с. 307.

³⁸⁰ Там же, с. 310—311.

³⁸¹ Там же, т. 10, с. 236.

³⁸² Там же, т. 5, с. 216.

вании на 123-й псалом говорит, что Христос «Плотию Своею питает тебя, Кровью Своей напояет тебя»³⁸³.

Во всех случаях Иоанн Златоуст не двусмысленно, но решительно утверждает, что причащающиеся евхаристических хлеба и вина принимают истинное, реальное Тело и Кровь Господа, соединяются через это причащение с Самим Иисусом Христом, Который «растворяет» в них Свое Тело, делается их братом, а они становятся «сокровными» Ему и через это являются наследниками жизни вечной. Как красноречивый, златоустый оратор, Иоанн в некоторых случаях допускает натурализм, например, когда говорит, что Христос «предоставил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть и вонзять зубы в Плоть» или когда причащение от чаши называет прикосновением губ к прободенному ребру Спасителя и испиванием Его Крови от этого ребра. Это только прием ораторского красноречия, и из него не следует делать вывода ни о натуралистическом понимании Златоустом таинства Евхаристии, подобном тому, какое возникло на Западе под влиянием учения бенедиктинца Радберта Пасхазия (785—860), ни о спиритуалистическом, абстрактном. Знаменательно, что Иоанн Златоуст в большинстве случаев, говоря о евхаристическом хлебе как о Телѣ Христовом, употребляет термин ἡ σὰρξ, а не τὸ σῶμα. На первый взгляд это два равнозначущих слова, но в Священном Писании это не одно и то же.

Господь мог употребить для установления таинства Евхаристии любую пищу, любой продукт питания, «ибо всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим. 4, 4—5). Но Христос избрал для этого хлеб и вино, потому что этим продуктам в еврейской священной символике придавалось особое значение. Хлеб являлся символом жизни. И Сам Христос пользовался этим символом, когда говорил о Себе иудеям: «Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес; ибо хлеб Божий есть Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру... Я есмь хлеб жизни... Я — хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить во век» (Ин. 6, 32, 33, 35, 48, 51). Виноградная лоза — символ избранного народа Божия (Ис. 5, 1—6). «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его» (Ис. 5, 7). В Новом Завете Сам Господь — «истинная виноградная Лоза», а Бог Отец — виноградарь, все же люди, кто пребывает со Христом, — ветви этой Лозы (Ин. 15, 1—6). Чаша вина — прежде всего символ спасения. «Чашу спасения прииму и имя Господне призову» (Пс. 115, 4), но вместе с тем она и символ страданий. «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить?», — сказал Иисус матери сыновей Зеведеевых (Мф. 20, 22). Свои собственные страдания Он тоже назвал чашей: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия... Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф. 26, 39, 42; срав. Мк. 14, 36, и Лк. 22, 42). Хлеб и вино, взятые вместе, — это евр. *bashar* — *bišra*, греч. ἡ σὰρξ καὶ τὸ αἷμα, что соответствует славянскому «плоть и кровь» и означает психо-физическую природу человека без того, что Священное Писание называет в человеке образом и подобием Божиим («Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» — Быт. 1, 27—28) или духом («Выходит дух его, и он возвращается в землю свою; в тот день исчезают все помышления его» — Пс. 145, 4) и что на богословско-философском языке выражается терминами ἡ οὐράνοιας, *substantia*, а по-русски — личность.

Это еврейское образное выражение несколько раз употребляет апостол Павел. Им он называет человеческую природу Иисуса Христа:

³⁸³ Творения, с. 386.

«А как дети причастны плоти и крови, то и Он воспринял оные» (Евр. 2, 14). Плотью и кровью он называет родственников Иисуса Христа, живших в Иерусалиме, и апостолов, отличая этим их от полученного им откровения Божия. «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатию Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне апостолам» (Гал. 1, 15—17). Он употребляет это выражение, когда указывает на временное свойство этой природы в отличие от вечной природы духа. «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50). И, наконец, его же он употребил, разграничивая немощность этой природы и действия злых духов. «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12).

В описании евангелистами-синоптиками установления Господом таинства Евхаристии вместо ἡ σὰρξ (плоть) употреблено τὸ σῶμα (тело) (то же и в описании Тайной вечери в первом Послании к коринфянам, 11, 24), что имеет несколько иной оттенок сравнительно с собирательным «плоть и кровь». Трудно сказать, является ли это следствием эллинизации еврейской культуры, или это позднейший, послеапостольский перевод их текста. Но Иоанн Богослов, писавший Евангелие значительно позднее писаний синоптиков и апостола Павла, употребляет выражение «плоть и кровь». Многозначительным можно назвать то, что σὰρξ и αἷμα он приводит в беседе Господа с иудеями о таинстве Евхаристии, как сказанные Им Самим: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядуший Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие; ядуший Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 53—56).

Если «плоть и кровь» в отношении людей выражают их психо-физическую, недуховную природу, то в отношении Иисуса Христа они означают дифизию Его как Богочеловека, в силу которой Он алкал, жаждал и насыщал малым количеством хлебов многие тысячи людей, утомлялся, скорбел и болел, и исцелял больных и одержимых злыми духами, умер на кресте и восстал из гроба, но не выражают Его превечного Божественного бытия и ипостасных свойств.

По учению Златоуста, Сам воплотившийся Сын Божий в Евхаристии предлагает нам ту плоть и кровь, благодаря которым Он сделался родственным нам: «Я восхотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови. И эту плоть и кровь, через которые Я сроднился с вами, Я опять преподаю вам» (Πάλιν αὐτὴν ὑμῖν τὴν σὰρκα καὶ τὸ αἷμα, δι' ὧν συγγενὴς ἐγενόμην, ἐκδίδομι)³⁸⁴. Златоуст говорит, что Христос «Сам питает нас Собственной Кровью» (Αὐτὸς ἡμᾶς τρέφει οἰκείῳ αἵματι)³⁸⁵ и «мы делаемся одним телом Христа в одной плоти (с Ним.— Н. У.)» (καὶ γεγόναμεν ἡμεῖς Χριστοῦ σῶμα ἐν καὶ σὰρξ μία)³⁸⁶. И с этой Плотью Христос вознесся на небо. «Илия, — говорит Иоанн Златоуст, — оставил своему ученику милость, а Сын Божий, возносясь, оставил нам Плоть Свою. Илия сам остался без милоти, а Христос и нам оставил Плоть Свою, и с нею же вознесся» (Ὁ Χριστὸς καὶ ἡμῖν ἅ τε λῆπε καὶ ἔχων αὐτὴν (σὰρκα) ἀνῆλθε)³⁸⁷. Учение — строго православ-

³⁸⁴ Гомилия 46 на Евангелие Иоанна. Творения, т. 8, с. 304—305.

³⁸⁵ Гомилия 82 на Евангелие Матфея. Творения, т. 7, с. 827.

³⁸⁶ Там же.

³⁸⁷ Беседа 2-я о статуях. Творения, т. 2, СПб., 1896, с. 41.

ное, признающее реальное присутствие в евхаристических хлебе и вине Плоти и Крови Господней и далекое от средневекового, вызвавшего культ поклонения Телу Христову. Поэтому в Православной Церкви священник, преподавая святое Причастие, говорит: «Причащается раб Божий (имярек) честнаго и святаго Тела и Крове Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа...», но не «Причащается раб Божий (имярек) Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа...»

Иоанну Златоусту мы обязаны раскрытием православного учения об Евхаристии, как никому другому из отцов Церкви. Однако и у других отцов встречаются высказывания, отражающие всеобщую веру Церкви по этому вопросу. Афанасий Великий писал: «Хотя в одном Писании написано о Божестве Сына и о теле от Марии, которое Сын ради нас понес на Себе, однако же мы, как разумные ученики единого истинного Учителя, распознаем каждое изречение Писания. Посему все речения и дела унизительные разумеи написанными о теле Иисусовом, все же славные письмена — о Божестве Слова... О Его теле Давид пророчески говорит от Отчего лица: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих... Чрез сие-то тело Он соделался и наименован Господь Святителем и Посланныком в таинстве, которое преподал нам, говоря: сие есть Тело Мое, за вас предаваемое, и Кровь нового, а не ветхого завета, за вас изливаемая. Божество не имеет ни тела, ни крови, вповником же сего соделался человек от Марии, которого понесло на Себе Божество...»³⁸⁸ «Слово стало плотью, и от Марии Девы произошел человек по нашему подобию... И мы обожаем, причащаясь не тела какого-либо человека, но приемля Тело Самого Слова»³⁸⁹.

Объясняя слова Христа: «Не дадите святая псом, не метайте бисер ваших пред свиньями», Афанасий говорит: «Бисеров наших — Пречистых Таин не будем пометать перед людьми, подобными свиньям. Ты говоришь: и они желают приобщиться святых; но они бесстыдные псы и свиньи, валяющиеся в сластолюбии. Поэтому не давай им. Ибо и большие жаждут воды, но врачи не дозволяют им пить, и похитители власти жаждут царской порфиры, но охраняющие ее, предвидя опасность, не уступают ее. Внемли же и ты, диакон: не давай недостойным порфиры пречистого Тела, чтобы не подпасть тебе ответственности — не по римским законам, но по Владычному слову»³⁹⁰. Это мог сказать только епископ, разделяющий всеобщую веру в реальное присутствие в евхаристических Дарах «непорочного тела» (*τοῦ ἀπαρρητήτου σώματος*).

Кирилл Иерусалимский говорил: «Со всей уверенностью будем причащаться сего и как Тела Христова и как Крови Христовой, потому что под образом хлеба дается тебе тело и под образом вина дается тебе кровь, чтобы, причастившись Тела Христова и Крови Христовой, соделаться тебе стелесником и единокровным Христу. Так делаемся мы Христоносцами, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам... Посему зриай не просто как на хлеб и как на вино, потому что, по Владычному изречению, они Тело и Кровь Христовы. Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера... Не по вкусу суди о вещи, но верой удостоверься, что сподобился ты Тела и Крови Христовых»³⁹¹.

Ефрем Сирин об этом же писал: «Веруешь ли, возлюбленный, что Единородный Иисус Христос ради тебя родился на земле во плоти?»

³⁸⁸ Слово пространнейшее о вере, гл. 24, 28, 29. Творения, ч. IV. Троице-Сергиева Лавра, 1903, с. 464, 468 и 469.

³⁸⁹ Послание к Максиму Философу, гл. 2. Творения, ч. III. Троице-Сергиева Лавра, 1903, с. 312.

³⁹⁰ Фрагменты на Евангелие Матфея (о Пречистых Тайнах), гл. 6. Творения, ч. IV, с. 436—437.

³⁹¹ Тайноводственные слова, IV, 3, 6.

Так что же еще предаешься пытливости? Если любопытствуешь, то надобно назвать тебя не верным, но пытливым. Будь простодушно верным, со всей верой причащайся пречистого Тела Владычного, в полном убеждении, что истинно вкушаешь самого Агнца. Тайны Христовы — бессмертный огонь. Посему не будь пытливым, чтобы не опалиться тебе в причащении Тайн. Патриарх Авраам небесным ангелам предложил земные яства, и они ели. Великое подлинно чудо — видеть, как бесплотные вкушают на земле предложенные в съедь плоти. Но то, что сотворил для нас Единородный Иисус Христос, Спаситель наш, то превосходит всякий ум и всякое слово: огонь и дух даровал Он нам телесным есть и пить, то есть Тело Свое, а также и Кровь»³⁹².

Относительно того, как евхаристические хлеб и вино становятся плотью и Кровью Господа, мы не находим ответа в святоотеческой письменности. Напротив, у некоторых отцов Церкви наблюдается желание избегать этого вопроса. Тот же Ефрем Сирийский пишет: «Я, братия мои, так как не могу понять Господних Тайн, не осмеливаюсь идти далее или вновь касаться сих страшных и сокровенных Тайн. А если бы и захотел употребить дерзость и стал рассуждать о них, то не в состоянии буду постигнуть Божиих Тайн, но окажется, что я дерзок, неразумен и сражаюсь только с воздухом, хотя вовек не могу осязать его по причине тонкости, потому что они (Тайны) выше моей природы. Напротив, лучше прославлю Бога Отца, благоволившего через Единородного возлюбленного Сына Своего спасти меня недостойного грешника, который верует в Него в простоте сердца, избегает пытливости и всякого посягательства, оскорбительного для Бога. Я смертен, из земли земляной, из земляного естества создан по благодати; добровольно сознаю ничтожность своей природы и не хочу входить в исследование о моем Создателе, потому что страшен Непостижимый по естеству»³⁹³.

Об этом же Иоанн Дамаскин пишет: «Как Бог через действие Святого Духа сделал все, что сотворил, так и сейчас действие Святого Духа совершает то, что сверхъестественно и что может понять только вера. «Как это может быть, сказала Святая Дева Мария, если Я не знаю мужа?» — на то архангел Гавриил ответил: «Дух Святой сойдет на Тебя и сила Всевышнего осенит Тебя». И сейчас ты спрашиваешь: «Как становится хлеб Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовой?» и я говорю тебе: «Дух Святой сходит и совершает то, что выше слова и знания»³⁹⁴.

В святоотеческой письменности не встречается случая, где бы говорилось об изменяемости физической природы евхаристических хлеба и вина после того, как «хлеб становится Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовой». По-видимому, этот вопрос не поднимался, потому что отцы Церкви считали его «выше слова и знания». Только Иринея Лионский, Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин касаются затронутого здесь вопроса, причем высказывания Иринея Лионского и Златоуста не связаны непосредственно с Евхаристией. Они говорят о других предметах вероучения. Вопрос же о природе евхаристических хлеба и вина привлекают в качестве аргумента, подтверждающего освещаемую ими истину веры.

Рассуждения Иринея Лионского направлены против еретиков, говоривших, что хлеб и вино в их Евхаристии являются Телом и Кровью Иисуса Христа, и в то же время утверждавших, что Христос не Сын

³⁹² Sermo de iis, qui Filii Dei naturam scrutantur.. Ios. Assemani. S. Ephraem Syg. opera omnia... Romae, 1796, col. 423—424. За неимением труда И. Ассемани, цитирую по статье А. Кириллова «Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина». «Богословский вестник», 1896, ноябрь, с. 172—173.

³⁹³ Там же, с. 168—169.

³⁹⁴ Точное изложение православной веры, IV, 13. Перевод проф. Бронзова. СПб., 1894, с. 221.

Божий, и отрицавших «общение и единство плоти и духа». Это были гностические заблуждения, и Ириней в обличение их приводит в качестве аргумента свою, т. е. христианскую, Евхаристию, где «хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного... и тела наши, принимаемая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»³⁹⁵.

Иоанн Златоуст коснулся вопроса о евхаристическом хлебе в письме к монаху Кесарию. Предметом рассуждения в данном случае было учение Церкви о единой Ипостаси Богочеловека при наличии в Нем двух совершенных естеств — Божеского и человеческого. Каким образом два естества, полярных по их свойствам, — Божеское и человеческое — могли составить одну Личность Иисуса Христа, на это Златоуст отвечает Кесарию примером евхаристического хлеба: «Как хлеб, прежде нежели освятится, мы называем хлебом; когда же Божественная благодать освятит его чрез посредство священника, то он уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба ἡ φύσις в нем остается, и не двумя телами, но одним Телом Сына мы называем его, так и здесь, по внедрении Божественного естества в тело, то и другое вместе составили одного Сына, одно Лицо, при нераздельности в то же время неслитно познаваемое — не в одном только естестве, но в двух совершенных»³⁹⁶.

Оба цитированных святоотеческих высказывания представляются нам особенно важными, потому что они были сделаны как доказательство в подтверждение других истин вероучения. Мы не можем допустить мысли, чтобы оба великих отца Церкви, из которых первый занимал ведущее место среди христианских борцов с гностицизмом, а второй действовал накануне христологических споров, позволили себе использовать в качестве аргументации в защиту вероучения Церкви то, что не разделялось общецерковным сознанием или противоречило ему. Это было бы самообращением на поражение. В судьбе же Златоуста это было бы хорошим поводом к обвинению его если не в ереси, то во всяком случае в заблуждении или противоречии себе, поскольку он стал употреблять в анафоре не существовавшие там до него слова «Преложив Духом Твоим Святым». Но при множестве предъявленных ему собором при Дубе обвинений, самых несуразных, обвинение в неправославном учении о евхаристическом хлебе или в заблуждении по этому вопросу не было предъявлено. Из сказанного вывод может быть один: церковное сознание принимало евхаристический хлеб (и чашу) как истинное Тело и Кровь Христовы, но при этом не исключало их естественной природы, и словами «Преложив Духом Твоим Святым» Златоуст только указывал на восполнение этих даров Божественной благодатью, так что хлеб становился «уже свободен от наименования хлебом, но стал достоин имени Тела Господня, хотя натура хлеба в нем осталась». Заметим, что и после Златоуста, в эпоху христологических споров, общецерковное сознание принимало евхаристические хлеб и вино как истинное Тело и Кровь Христовы, не исключая их естественной природы. Если бы Церковь отрицала существование в освященных Дарах физической природы хлеба и вина, то это служило бы для монофизитов хорошим аргументом против дифизитов. Но ни один монофизитский писатель не прибегнул к этому аргументу.

Иоанн Дамаскин касается этого вопроса в «Точном изложении православной веры», которое представляет обобщение вероучительных суждений предшествовавших ему отцов Церкви. Говоря о том, что в Евхаристии хлеб и вино после их освящения являются Телом и Кровью Христа, он нигде не употребляет слова *μετολίωσις*, которое указывало

³⁹⁵ Против ересей, кн. IV, гл. 18, 1, 5.

³⁹⁶ Творения, т. 3, с. 815.

бы на изменение природы хлеба и вина. В этих случаях он употребляет глаголы μεταποιεῖν или μεταβάλλειν, которые соответствуют не только глаголу «изменять», но и «усваивать», «приобретать». Кроме того, Дамаскин говорит: «Исаия увидел уголь, но уголь не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения не просто хлеб, но соединенный с Божеством; Тело же, соединенное с Божеством, не одно естество, но одно, конечно, принадлежит Телу, другое же — соединенному с ним Божеству. Поэтому то и другое вместе — не одно естество, но два»³⁹⁷. Литературные параллели этого периода ясны: уголь, соединенный с огнем, — одна параллель. Хлеб, соединенный с Божеством, — вторая параллель. Отсюда следует вывод, что во Христе Тело и Божество — тоже два естества. Итак, Иоанн Дамаскин не отрицает существования в евхаристическом хлебе его природы после его освящения. Он называет этот хлеб соединенным с Божеством и видит в этом аналогию соединению человеческого тела с Божеством в Иисусе Христе. Коротко говоря, существованием в евхаристическом хлебе его природы после наития на него Святого Духа Дамаскин утверждает догмат о двух естествах в Богочеловеке³⁹⁸.

Мнение о том, что хлеб и вино, становясь с наитием на них Святого Духа Телом и Кровью Иисуса Христа, уже не являются хлебом и вином, было высказано впервые западным богословом Родбертом Пасхазием (785—860). В трактате «De corpore et sanguine Domini» он писал: «Пусть никто не смущается о сем таинстве Тела и Крови Христовых, что здесь даны истинная Плоть и Кровь, ибо так восхотел Тот, Кто создал (все). И поелику такова Его воля, то должно веровать, что после освящения (consecratio) уже не что иное, как Плоть и Кровь Христовы, хотя и остающиеся в образе хлеба и вина. И сказать еще более дивно: здесь не иная, а совершенно та же самая плоть, которая родилась от Девы Марии, пострадала на кресте и воскресла из гроба. Эта самая именно Плоть Христова донныне приносится в жертву за жизнь мира, и когда достойно приемлется, восстанавливает в нас жизнь вечную»³⁹⁹. «Также не должно верить ни во что другое, кроме Плоти и Крови Христовой, которые не плотским ядением, но духовной сладостью познаются и разумной верой воспринимаются»⁴⁰⁰. Мнение Пасхазия вызвало богословские споры, которые продолжались в течение столетий.

Развивая учение своих предшественников-схоластов, Фома Аквинат (1225—1274) пришел к утверждению, что Евхаристия представляет восстановление сущности Голгофской жертвы Христа и потому может быть названа закланием Христа (immolatio Christi). Отсюда следовал вывод, что под видом хлеба и вина были не Тело и Кровь Христа, а Он Сам⁴⁰¹.

Трудно сказать, к чему могли бы привести эти богословские споры и исследования, но вспыхнувшая реформация вызвала необходимость созыва собора. Тридентский Собор 1545—1563 гг. коснулся спорных евхаристических вопросов и в результате утвердил как догмат учение о transsubstantiatio, т. е. что сущность хлеба и вина пресуществляется в Тело и Кровь Христа, так что от хлеба и вина сохраняются лишь их акциденции, или видимые признаки: форма, цвет, вкус, запах, и в святом Причастии (hostia) присутствует Сам Иисус Христос.

³⁹⁷ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 218—226.

³⁹⁸ Нельзя не удивляться произвольному и тенденциозному комментированию сказанного Иоанном Дамаскином (а равно и Иоанном Златоустом) в статье В. Малахова «Пресуществление Святых Даров» («Богословский вестник», 1898, июль—сентябрь, с. 128—129, 136—138). Поставив целью обличение протестантского учения об евхаристии, автор оказался проводником католического, выдал его за православное и не нашел ничего лучшего, как закончить статью цитатой Лейбница!

³⁹⁹ Migne. P. L., t. 120, col. 1269.

⁴⁰⁰ Там же, col. 1324 С.

⁴⁰¹ Summa theologica, III, 9, 83, a. 1.

Учение распространялось и на православном Востоке. Его до Тридентского Собора пропагандировал участник Флорентийского Собора 1438—1439 гг. Виссарион, епископ Никейский (впоследствии кардинал Римской Церкви). Его разделял патриарх Константинопольский Геннадий Схоларий (1453—1456).

Оно проникло в «Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной», подписанное восточными патриархами 11 марта 1645 года. Здесь в ответе на вопрос: «Какое третье таинство?» сказано: «Святая Евхаристия, или Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, под видом хлеба и вина, в котором истинно и собственно или действительно находится Иисус Христос» (вопрос 106-й), а в ответе на вопрос 107-й говорится: «...Священник, освящая Дары, так должен мыслить, что самое существо хлеба и самое существо вина прелагается в существо истинного Тела и Крови Христовой, действием Святого Духа, Которого призывает в сие время для совершения сего таинства молитвой и словами: «Ниспосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащая Дары сия, и сотвори убо хлеб сей, честное Тело Христа Твоего: а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым». После сих слов немедленно бывает пресуществление: хлеб пременяется в истинное Тело Христово, а вино — в истинную Кровь; остаются только одни виды их, представляющиеся взору»⁴⁰². Затем оно отразилось в «Послании патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере», где сказано, что «по освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое Тело и Кровь Господни под видом и образом хлеба и вина» и что «каким мы обязаны поклонением Самому Господу нашему Иисусу Христу, таким же Телу и Крови Господней»⁴⁰³. Отсюда оно вошло в русские труды по догматическому богословию. Митрополит Макарий, излагая православное учение об освящении евхаристических хлеба и вина, отождествил значение слов преложение и пресуществление. Говоря о преложении, он сделал примечание: «Слово «пресуществление» — μετασυστοιχη, transsubstantiatio, выражающее совершенно ту же самую мысль, начало входить в употребление на Западе с половины XI века, а на Востоке — с XV, когда встречается оно у Геннадия, патриарха Константинопольского... С того времени слово это, как правильно и весьма сильно выражающее мысль догмата, стало постоянно употребляться Православной Церковью наравне со словом «преложение»»⁴⁰⁴.

Принятие православным Востоком римо-католического учения о Евхаристии исторически объясняется тем, что богословская наука на Востоке в условиях турецкого порабощения греков находилась в состоянии упадка, в России же до XIX столетия существовали только две высших богословских школы — Киевская и Московская духовные академии, богословское образование в которых находилось по крайней мере до середины XVIII века под влиянием римо-католического.

Православное богословие не может согласиться с римо-католическим учением о пресуществлении уже потому, что это учение не святоотеческое. Архиепископ Дюссельдорфский Алексей по этому поводу пишет, что Тридентский Собор зашел далеко, утверждая, что хлеб перестает быть хлебом и вино — вином, потому что в этом случае получается «овеществленное» присутствие Христа, не такое, о каком молится Церковь словами μεταβαλλεῖν, μεταρροθίσαι. «Это значит,—говорит он,—выходить значительно дальше того, что позволяет евангельский текст и святоотеческое предание. Это значит противоречить классиче-

⁴⁰² Православное исповедание... М., 1900, с. 69—70.

⁴⁰³ Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере. Царская и патриаршая грамоты об учреждении Св. Синода. М., 1848, с. 35—36.

⁴⁰⁴ Православно-догматическое богословие, т. 2. СПб., 1895, с. 397.

скому богословию V—VI веков, которое видит в евхаристических элементах — как у Христа две природы — одну природу хлеба и вина, которые не перестают быть таковыми, и одну сверхъестественную природу, которую принесенные в святую Евхаристию элементы приобретают действием на них Святого Духа»⁴⁰⁵.

Профессор-протоиерей С. Булгаков называет это претворение хлеба и вина метафизическим, т. е. таким, которое не доступно ни нашим чувственным восприятиям, ни разуму, а только вере, такой вере, которая, по апостолу Павлу, есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). Поэтому в молитве, произносимой перед причащением, говорится: «Верую, Господи, и исповедую, ...яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия есть самая честная Кровь Твоя...»⁴⁰⁶

Проф. Н. Н. Глубоковский по этому же вопросу в очерке «Патристическое учение Православной Восточной Церкви о тайне Евхаристии до св. Иоанна Дамаскина включительно» (журнал «Гласник Правосл. Патр.», № 20) пишет: «Фактический способ претворения евхаристических даров непостижим для нас по самой сущности данного чудесного акта и не допускает адекватного рационального обозначения точным термином. Восточная Православная Церковь всегда и неизменно проповедовала догматическую истину евхаристического претворения, но не санкционировала специальной формулы для полного понимания самого процесса евхаристической тайны: Выраженное *μετουσίωσις* появилось на Православном Востоке лишь в XV веке и не имело символического (т. е. официального, обязательного) значения, вследствие чего его не употребляли на православных соборах в 1639 г. в Царьграде и в 1642 г. в Яссах, несмотря на то, что оба собора специально занимались вопросом о сущности Евхаристии. Этот латинский термин был просто заимствован, без схоластических философско-рациональных ассоциаций, потому что они существенно не связаны с транссубстанцией, которая, например, у Фомы Аквината констатирует в Евхаристии не что-нибудь иное, как то, что здесь есть *donversio non est formalis, sed substantialis*»⁴⁰⁷.

Иногда православные богословы, которых никак нельзя обвинить в католических взглядах, просто в силу усвоенных ими сведений из учебников по Догматическому богословию или по Катехизису, говорят как о всем понятной азбучной истине, что сущность хлеба и вина претворяется в Тело и Кровь Христовы, так что от этих элементов остается только их внешний вид или форма. Но это не азбучная истина, а заученные и до конца не продуманные слова. По этому поводу епископ Николай, ректор Софийской духовной академии св. Климента, пишет: «На возражение некоторых богословов-рационалистов против православного понимания преложения евхаристических даров, а именно, что хлеб и вино и после их освящения сохраняют свой вид, физические и химические свойства, ответим: вопрос о сущности вещей и до сих пор не разрешен определенно. Он все еще является основной проблемой философии. Мы не знаем «сущности» (естества) вещей. Не знаем и в каком отношении эта сущность находится к внешним свойствам, т. е. влечет ли за собой действительное изменение самой сущности по необходимости и изменение в акцидентах. Мы знаем, например, о несостоятельности наивного реализма — считать действительность точно такой, какой нам представляют ее наши чувственные восприятия. Известны

⁴⁰⁵ Les sacrements: Ponts ou murs entre le Orthodoxie et Rome? «Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата», № 51, (1965), с. 181.

⁴⁰⁶ Евхаристический догмат. «Путь», № 20—21 (1930), с. 6.

⁴⁰⁷ Цит. по труду ректора Софийской духовной академии епископа Николая «Богословие святой Евхаристии» (Цикл лекций, прочитанных в Московской и Ленинградской духовных академиях). Машинопись. М., 1971. с. 135.

также учения Аристотеля, Платона, Спинозы, Лейбница, Гегеля, Канта и др. о субстанции (истинной сущности, бытийной основе) вещей. И ни одно из них не может дать окончательного и верного ответа на вопрос о сущности, об ее изменениях и об изменении ее феноменов. Наука, следовательно, не может ни подтвердить, ни отвергнуть возможность предложения. Верующие принимают его как факт, как метафизическую эвидентность (очевидность). Предложение как иррациональный по своей сущности факт, несмотря на все успехи в попытках осветить его разумно, навсегда остается предметом нашей религиозной веры»⁴⁰⁸.

Если схоластическое богословие пришло к отождествлению Тела и Крови Христовых с Самим Иисусом Христом и Тридентский Собор установил поклонение св. Гостии, как Самому Господу, то православное богословие никогда не допускало подобного отождествления, как противоречащего евангельским повествованиям об установлении Евхаристии и учению о ней апостола Павла. Святоотеческое учение о почитании Святых Таин изложено Иоанном Дамаскином следующими словами: «Посему да приступим со всяким страхом и чистой совестью и не подлежащей сомнению верой, и для нас будет именно так полезно, подобно тому, как веруем, не сомневаясь. Почтим же его (т. е. таинство) всякой чистотой — как душевной, так и телесной, ибо оно двояко. Да приступим к нему со жгучей любовью и, сложив руки в форме креста, примем в себя Тело Распятого. И, устремив глаза и уста и чело, причастимся Божественного угля для того, чтобы огонь находящейся в нас любви, приняв воспламенение, происходящее от угля, сжег наши грехи и осветил наши сердца и чтобы, вследствие общения с Божественным огнем, мы воспламенились и были обожествлены»⁴⁰⁹.

Вторым пунктом расхождения между Востоком и Западом является учение о времени освящения евхаристических даров. История образования анафоры, существование анафор без слов установления, которым Римско-Католическая Церковь придает значение совершительных, различные формы епиклесиса — восходящий и нисходящий — и различное текстуальное изложение епиклесисов исключают существование в Древней Церкви определенных, общеобязательных совершительных слов. Отсутствуют указания на эту общеобязательность и в святоотеческой письменности. Если Амвросий Медиоланский считал, что творческая сила в таинстве Евхаристии заключается в словах Иисуса Христа, которые могут «изменить природу элементов», подобно тому, как Илия словом низвел огонь с неба⁴¹⁰, то ряд восточных отцов относил это к наитию Святого Духа. Так, Кирилл Иерусалимский, описав современную ему Евхаристию, говорит: «Потом, освятив себя сими духовными песнями, мы умоляем Человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлагающие дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и претворяется»⁴¹¹.

Василий Великий говорит: «Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании хлеба благодарения и чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из неизложенного в Писании учения»⁴¹².

Иоанн Златоуст говорит: «Священник стоит перед трапезой с простертыми к небу руками, призывая Святого Духа прийти и прикоснуть-

⁴⁰⁸ Николай, еп. Макариопольский. Цит. соч., с. 136.

⁴⁰⁹ Точное изложение православной веры, с. 223.

⁴¹⁰ De mysteriis, IX, 52; срав. De sacramentis, IV, 14.

⁴¹¹ Тайноводственные слова, V, 7.

⁴¹² О Святом Духе, гл. 27. Творения, ч. III, М., 1891, с. 269—270.

ся к Дарам»⁴¹³. В другом месте он говорит, что «предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа; продолжает продолжительное моление не о том, чтоб огонь ниспал свыше и попалил предложенное, но чтобы благодать, нисшедши на жертву, воспламенила через нее души всех и соделала их светлейшими очищенного огнем серебра»⁴¹⁴. Из сказанного можно сделать только один вывод, что в святоотеческую пору Церковь придавала значение молитве, как таковой, но не отдельным ее словам и понятия совершительных слов не существовало. Восточная и Римская половины единой Вселенской Церкви, имея существенно отличающиеся по форме анафоры, сохраняли евхаристическое общение и не укоряли одна другую в неправоверии. Более того, в периоды обостренных отношений между Константинополем и Римом ни патриархи Фотий и Михаил Керуларий, ни их римские противники, polemизируя друг с другом, не касались consecratio. И после разделения Церквей некоторые западные епископы еще не разделяли схоластического учения о материи и форме таинств и им было чуждо понятие совершительных слов. Один из авторитетнейших епископов — Вильгельм Дюранд (†1296), толкуя тираду «Suppliceste rogamus», писал: «Всемогущий Боже, повели сие, то есть хлеб и вино, перенести, то есть преложить, на небесный алтарь Твой, то есть в Тело и Кровь Сына Твоего, вознести превыше ангельских хоров... чтобы это было... то есть пресуществилось... благодатию Святого Духа»⁴¹⁵.

Только в XIV веке под влиянием схоластического учения о материи и форме таинств на Западе поднимается вопрос о моменте пресуществления даров и о связи этого Божественного акта с произношением определенных слов. В этом случае забыт был исторический путь развития анафоры, и богословию отцов Церкви, многообразно выражаемому в различных изречениях, была противопоставлена единая формула освящения, исключаяющая все другие виды молитв об этом. Флорентийский Собор 1439 года по настоянию папы Евгения IV в декрете «Exultate Deo» о Евхаристии изрек: «Форму этого таинства составляют слова Спасителя, через которые Он совершил это таинство. А священнослужитель, говоря от Лица Христа, совершает это таинство. Ибо в силу самих слов вещество хлеба превращается в Тело Христово и вещество вина — в Кровь Христову, однако так, что весь Христос содержится под видом хлеба и весь — под видом вина»⁴¹⁶.

Выше было сказано, что схоластические споры о времени пресуществления даров отразились и в восточном богослужении, где имели место попытки к введению единых для обеих анафор (Василия Великого и Иоанна Златоуста) совершительных слов. Одна из таких попыток — слова Иоанна Златоуста «Преложив Духом Твоим Святым» — до сего времени имеется в русских Службениках в литургии Василия Великого. Более того, в чине архиерейской присяги говорится, что Церковь «верует и мудрствует совершати в Божественной литургии пресуществлению Тела и Крове Христовы наитием и действием Святого Духа чрез призывание архиерейское или иерейское в словесах Богу Отцу молитвенных: сотвори убо хлеб сей честнѣе Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честнѣю Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым».

Отсюда эту цитату приводит митрополит Макарий в «Православно-догматическом богословии» и добавляет: «Так и всегда веровала Церковь Христова по преданию самих святых апостолов»⁴¹⁷.

⁴¹³ Беседа о кладбище и кресте. Творения, т. 2, с. 436.

⁴¹⁴ Слово о священстве 2-е. Творения, т. 1, с. 417.

⁴¹⁵ Rationale Divinorum officium, IV, 44.

⁴¹⁶ H. Denzinger, C. L. Banwart. Enchiridion Symbolicum. Brisgoviae, 1922, p. 220, p. 544.

⁴¹⁷ Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1895, с. 380—381.

Все это можно понять только как контрверзу определению Флорентийского Собора 1439 года, но не как учение Православной Церкви, потому что не существует ни одного соборного определения, как нет ни одного святоотеческого высказывания в том смысле, что претворение хлеба и вина в Тело и Кровь Господа совершается при определенных словах анафоры как совершительной формулы. Претворение евхаристических даров — это сверхъестественное, метафизическое явление, не постижимое разумом и только принимаемое верой. Поэтому отцы Церкви и не связывали освящение даров с какой-либо определенной фразой анафоры. В этом отношении особенный интерес представляет толкование Евхаристии Николаем Кавасилой, архиепископом Солунским, жившим в середине XIV века, в разгар споров о времени освящения даров. Он пишет: «Подражая Первому Иерею, Который, перед сообщением таинства Причащения, принес благодарение Богу и Отцу, священник перед совершительной молитвой, которой священнодействует святые дары, приносит благодарение Богу и Отцу Господа нашего Иисуса Христа: «Благодарим Господа»; и когда все согласится с этим и воспоют: «Достойно и праведно», он и сам возносит благодарение Богу, воздав Ему славословие, восхвалив Его с ангелами, исповедав Ему благодарение за все блага, которые Он даровал нам от века, и, наконец, совершив воспоминание оного неизреченного и постоянного смотра о нас Спасителя»⁴¹⁸. Описав таким образом префацию и упомянув о пении серафимского гимна, Николай Кавасила далее говорит, что священник «затем священнодействует честные дары и совершает всю жертву». «Каким образом?» — спрашивает он себя и отвечает: «Возвешив о той страшной вечери, как Спаситель, перед Своими страданиями, преподал ее святым Своим ученикам, как взял чашу, как принял хлеб и, возблагодарив, освятит и как изрек те слова, которыми показал, что это — таинство. Произнесши самые слова сии, священник потом преклоняется до земли, молится и просит, применяя к подлежащим дарам Божественные изречения Единородного Сына Божия, Спасителя нашего, чтобы Всесвятый и Всемогущий Дух Божий, почив на них, преложил хлеб в самое честное и святое Тело Христа, а вино — в самую честную и святую Кровь Его. После сих слов все священнодействие окончено и совершенно дары освящены, жертва уготована...»⁴¹⁹. Итак, Николай Кавасила относит к совершительной молитве не одну какую-либо фразу, но весь анамнесис и весь епиклесис.

Более того, он считает действенной и римо-католическую анафору с ее восходящим епиклесисом. Он говорит, что латиняне «об освящении и преложении в Тело Господне просят не ясно, а употребляют другие, относящиеся к этому именованья, хотя они имеют ту же силу»⁴²⁰. Касаясь содержания римо-католического епиклесиса и, в частности, слов «Повели вознестися дарам сим рукою ангела в пренебесный Твой алтарь», Кавасила говорит, что «молитва эта в отношении к дарам производит не что иное, как то, что прелагает их в Тело и Кровь Господа... В этот-то пренебесный алтарь и молит священник вознести дары, то есть молит освятить их, преложить их в самое пренебесное Тело Господне... Таким образом ваши священники, созерцая Христа, как освящаемое, молятся о возложении на Него даров, молятся о том же самом, только в других выражениях и словах»⁴²¹.

Почему таинство совершается не произношением какой-то определенной формулы, а различными молитвами, Кавасила объясняет это исходя из сущности молитвы. Молитва — это обращение к Богу, в кото-

⁴¹⁸ Изъяснение Божественной литургии, гл. 27. Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. 3, СПб., 1857.

⁴¹⁹ Там же.

⁴²⁰ Там же, гл. 30.

⁴²¹ Там же.

ром люди «полагаются не на себя, а на Бога, обещавшего даровать по молитве». Молитва исполняется не ради молитвы, а потому, что Бог благоволит к молящимся. «Потому-то мы и веруем в освящение Тайн по молитве священника,— продолжает Николай Кавасила,— потому что полагаемся на нее, не как на какую-нибудь молитву человеческую, а как на силу Божию, и не потому, что молится человек, а потому, что внимает Бог; не потому также, что умоляют Его, а потому, что Истина обещала даровать по молитве. А что Христос показал, что Он всегда готов даровать сию благодать, о том нечего и говорить»⁴²².

Несколько слов о Евхаристии как о жертве. На жертвенное значение Евхаристии указал Сам Иисус Христос, когда на Тайной вечери, раздавая ученикам хлеб, назвал его Своим Телом «ломимым» (1 Кор. 11, 24), а чашу — чашей Его Крови, проливаемой «за вас» (Лк. 22, 20), «за многих» (Мк. 14, 24), «во оставление грехов» (Мф. 26, 28). Такое значение Тайной вечери уразумели апостолы на следующий день, когда их Учитель был распят на кресте. Иоанн Богослов, любимый ученик Христа, именует Учителя Агнцем, Который «был заклан и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка и народа и племени» (Откр. 5, 9). На жертвенное значение Евхаристии указывал апостол Павел, когда писал: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете» (1 Кор. 11, 26). О значимости жертвы Христовой апостол писал: «Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред Лице Божие, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище ежегодно с чужой кровью... Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 24—26).

Жертвой именуется Евхаристия в «Дидахи»: «В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была жертва ваша... Ибо таково изречение Господа: на всяком месте и во всякое время должно приносить Мне жертву чистую»⁴²³. Жертвой называет Евхаристию Иустин Мученик: «Итак, Бог вперед засвидетельствовал, что Ему приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать Иисус Христос, то есть которые на всяком месте земли приносятся христианами в Евхаристии хлеба и чаши»⁴²⁴. Жертвой Евхаристию называет Ипполит Римский⁴²⁵.

У отцов Церкви IV века понятие евхаристической жертвы конкретизируется, в особенности это касается отцов Сирийской Церкви, учение которых об Евхаристии можно назвать евхаристическим богословием, потому что оно, т. е. это учение, оказывается непосредственно связанным с учением Церкви о двух природах Богочеловека. В зависимости от того, какая природа во Христе выступает на передний план в представлении богослова — Божественная или человеческая, само участие Христа в Евхаристии представляется активным или, наоборот, пассивным. Там, где Иоанн Златоуст говорит о присутствии в Евхаристии Христа Его Божественной природой, он называет совершителем данной Евхаристии Самого Христа, священнодействующего же епископа или священника — только слугой Христа. В беседе «На предательство Иуды» Иоанн Златоуст говорит: «Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христа, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия»⁴²⁶. В другом месте он говорит: «Кто сотворил их на той вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освя-

⁴²² Изъяснение Божественной литургии, гл. 29.

⁴²³ Гл. 14.

⁴²⁴ Разговор с Трифоном иудеем, гл. 117.

⁴²⁵ Апостольское предание, гл. 4, 10.

⁴²⁶ Беседа 1-я о предательстве Иуды. Творения, т. 2, с. 417.

щает и претворяет дары Сам Христос»⁴²⁷. Когда же в богословии выступает на передний план человеческая природа Христа, Златоуст говорит: «Разве мы не приносим (жертву) каждый день? Приносим, но мы совершаем воспоминание о смерти Его, и эта жертва одна, а не много. Как одна, а не много? Так, что она принесена однажды, подобно той, которая была приносима во святом святых. Та была прообразом, и эта ее же образ. Мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, а другого завтра, но всегда одного и того же. Таким образом, эта жертва одна. Хотя она приносится во многих местах, но разве много Христов? Нет, один Христос везде, и здесь полный, и там полный, одно Тело Его. И как приносимый во многих местах Он одно Тело, а не много тел, так и жертва одна. Он наш Первосвященник, принесший жертву, очищающую нас. Ее приносим и мы теперь, тогда принесенную, но не оскудевающую. Это совершается в воспоминание бывшего тогда: сие творите, сказано, в Мое воспоминание. Не другую жертву, как тогдашний Первосвященник, но ту же мы приносим постоянно, или, лучше сказать, совершаем воспоминание жертвы»⁴²⁸.

Итак, по учению Златоуста, евхаристическая жертва, совершаемая всюду и ежедневно, остается всегда одной и той же, потому что в жертву всегда приносится один и тот же Агнец Божий. Поэтому она не является какой-то новой жертвой, но одна и та же, и так как Голгофская жертва была неоскудевающей, то и данная не служит к ее восполнению.

Заметим, что эти два богословских аспекта в понимании содержания Евхаристии — как совершаемой Самим Христом, и совершаемой Церковью — позднее получили отражение в молитве «Никтоже достоин», которую священник читает перед перенесением на престол хлеба и вина, приготовленных для Евхаристии, где сказано: «Ты бо еси приносишь и приносимый, приемляй и раздаваемый». В одной из анафор александрийского происхождения, надписанной именем Григория Богослова, это место изложено еще более пространно: «Ты бо еси святый и освящаемый, приносишь же и приносимый, приемляй и приемлемый, даешь и раздаваемый»⁴²⁹.

Но если Златоуст называет Евхаристию воспоминанием, то он имеет в виду не то, что обычно принято называть этим словом, а нечто большее. Под воспоминанием он подразумевает созерцание смерти Христовой и трепет души, в виду совершаемого по слову Господа. Поэтому он часто называет Евхаристию страшной жертвой, огнем опаляющим. «Размышляй о приобщении этой страшной трапезы, — говорит Златоуст, — о блеске исходящего отсюда огня и опаляющей силе его, и о том, какая требуется от приступающего душа, чистая от всякой скверны и нечистоты и изгнавшая из себя незаконные помыслы»⁴³⁰.

О таком же созерцании Евхаристии говорит Ефрем Сирин: «Последуй за Ним на ту вечерю, на которой Он преподавал Своим ученикам святые Тайны. Как благоразумный наблюдай, как и ноги омывает ученикам... Всмотрись в это, брат, и, прославляя, поклоняйся Его благоволению. Обрати внимание, как, благословляя хлеб, преломляет его во образ собственного Своего пречистого Тела, и как опять благословляет чашу во образ Крови, и дает Своим ученикам — и будь сопричастником Его Таин. И, исшедши оттуда, войди со своим Владыкой во двор незаконного Каиафы... последуй за Ним и на крестное место... смотри, как кровь и вода истекли из ребра Его, на искупление души твоей, брат. Смотри внимательно, где Его полагают, утренней с же-

⁴²⁷ Гомилия 82-я на Матфея. Творения, т. 7, с. 827.

⁴²⁸ Беседа 17-я на Послание к евреям. Творения, т. 12, с. 153.

⁴²⁹ Renaudot. Цит. соч., т. I, р. 94.

⁴³⁰ Гомилия 24 на Бытие. Творения, т. 4, с. 240.

нами ко гробу Его, узри ангелов там предстоящих, слушай, что ангелы говорят женам: «Он воскрес, как сказал». Смотри на это как благодарный, совершенный, несомненно веруя, что совершившееся — истинно. Ибо, если всего этого не созерцаешь ясно очами веры, то не можешь возвыситься с земли на небо и духовно взирать на страдания Христа»⁴³¹. «Огонь и дух даровал Он нам телесным есть и пить, то есть Тело Свое, а также и Кровь»⁴³².

Конечной целью совершения Евхаристии является не поклонение Телу Христову, не культ Божественного Тела, как учило схоластическое богословие, а причащение этого Тела и Божественной Крови, которыми каждый соединяется с Ним и все мы вместе составляем Его тело. О значении причащения Святых Таин Златоуст говорит: «Помысли, какой чести ты удостоен, какой наслаждаешься трапезой!... Делаемся одним телом и одной плотью со Христом... Сам питает нас собственной Кровью и через все соединяет нас с Собой»⁴³³. О том же Иоанн Дамаскин говорит: «Так как мы причащаемся от единого хлеба, то все делаемся единым телом Христовым и единой кровью и членами друг друга, составляющими одно тело со Христом»⁴³⁴.

В толковании на слова апостола Павла: «Хлеб, который мы преломляем, не есть ли общение (*κοινωνία*) Тела Христова?» Златоуст спрашивает, почему апостол употребил это слово, а не *μετοχή* (участие), и разъясняет, что первое означает высшее, внутреннее единение. «Как тело соединено со Христом, так и мы через этот хлеб соединяемся с Ним. Что такое этот хлеб? Тело Христово. Чем делаются причащающиеся? Телом Христовым...»⁴³⁵. Далее Златоуст объясняет, почему важно причащение Телом Христовым. «Он не просто дал Свое тело, но вместо прежней плоти, которая, по естеству своему происходя из земли, была умерщвлена грехом и лишена жизни, Он принес, так сказать, другой состав и другую закваску, Свою плоть, которая хотя по естеству такая же, но чужда греха и исполнена жизни, и всем преподал ее, чтобы, питаясь ею и отложив прежнюю, мертвенную (плоть), мы уготовились посредством этой трапезы в жизнь бессмертную»⁴³⁶. На то же значение причащения Святых Таин указывает Ефрем Сирин: «Хлеб Твой умерщвляет того лютого Гелиона⁴³⁷, который сделал нас своим хлебом. Чаша Твоя истребляет смерть, которая, я вижу, пожирает наш род. Тебя, Господи, мы едим и пьем, не с тем, чтобы Ты исчезал, но чтобы нас восстанавливал»⁴³⁸.

Эту же цель причащения Святых Таин Златоуст излагает в своей анафоре словами: «Якоже быти причащающимся во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение», а Василий Великий словами: «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие: и ни единого нас в суд или осуждение сотвори причаститися святаго Тела и Крове Христа Твоего: но да обрящем милость и благодать со всеми святыми от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями, и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся».

⁴³¹ Ассемани. Цит. соч., с. 424; А. Кириллов. Цит. соч., с. 169—170.

⁴³² Там же.

⁴³³ Гомилия на Матфея 82-я. Творения, т. 7, с. 827.

⁴³⁴ Точное изложение православной веры, с. 225.

⁴³⁵ Гомилия 24-я на Первое послание к коринфянам. Творения, т. 10, с. 237.

⁴³⁶ Там же.

⁴³⁷ Здесь Ефрем, по-видимому, называет дьявола нарицательно именем тирана Сиракуз Гелона, ум. в 478 г. до Р. Х.

⁴³⁸ Ассемани. Цит. соч., с. 24 (*Sermo X, Adversus Scrutatores*); А. Кириллов. Цит. соч., с. 177.

Спасительное значение причащения Святых Таин делало его обязательным для всех участников Евхаристии. Иустин Мученик в описании Евхаристии говорит: «Так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих причащаться хлеба, над которым совершенно благодарение, и вина с водой, и относят к тем, которые не присутствовали»⁴³⁹. Более того, в условиях гонения многие христиане причащались ежедневно Святими Дарами, принесенными из евхаристического собрания. Об этом говорит Тертуллиан⁴⁴⁰. Василий Великий об этом же писал: «Хорошо и преползено каждый день приобщаться и принимать святое Тело и Кровь Христову, потому что Сам Христос ясно говорит: ядый Мою Плоть и пийй Мою Кровь иматъ живот вечный»... Впрочем, мы приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого»⁴⁴¹.

Наряду с этим в том же IV веке имели место уклонения от причащения, против чего Церковь принимала законодательные и пастырские меры. Из законодательных известны 9-е правило Апостольское, гласящее: «Всех верных, входящих в церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, яко бесчinnie в церкви производящих, отлучати подобает от общения церковного», и пр. 2-е Антиохийского собора (341 г.): «Все, входящие в церковь и слушающие Священные Писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения святяся Евхаристии, да будут отлучены от Церкви».

Многие из уклоняющихся от св. Причастия объясняли это своим личным недостойнством. Иоанн Златоуст по этому поводу говорил: «Приступая к причащению через год, неужели ты думаешь, что сорока дней тебе достаточно для очищения твоих грехов за все время? А потом, по прошествии недели, опять предаешься прежнему?.. И думаешь умиловить Бога?.. Ты шутишь, человек! Говорю это не с тем, чтобы запретить вам приступать однажды в год, но более желая, чтобы вы непрестанно приступали к Святым Тайнам»⁴⁴².

Нечто подобное передает Иоанн Кассиан Римлянин в собеседовании аввы Феоны: «Хотя мы знаем, что мы не без греха, однако ж не должны уклоняться от святого Причастия... И кто чище будет духом, тот тем более видит себя нечистым, более находит причины к смирению, нежели к возношению... Мы не должны устраняться от причащения Господня из-за того, что сознаём себя грешниками, но еще более и более с жаждой надобно поспешить к Нему для уврачевания души и очищения духа, однако ж с таким смирением духа и верой, чтобы, считая себя недостойными принятия такой благодати, мы желали больше врачевства для наших ран. А иначе и в год однажды нельзя достойно принимать причащение, как некоторые делают, которые, живя в монастырях, достоинство, освящение и благотворность небесных таинств оценивают так, что думают, что принимать их должны только святые, непорочные. А лучше бы думать, что эти таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми»⁴⁴³.

Иоанн Кассиан приводит интересный ответ аввы Серена на вопрос: «Почему одержимые злыми духами отлучаются от причащения Господня?» «Если мы будем иметь такое мнение, веру, что все производится Господом и все делается для пользы душ, то не только нисколько не будем презирать их, но еще будем непрестанно молиться о них, как о

⁴³⁹ Апология 1-я, гл. 65.

⁴⁴⁰ О молитве, гл. 19.

⁴⁴¹ Письмо 89 (93) к Кесарии, жене Патриция, о приобщении. Творения, ч. 6. Сергиев Посад, 1892, с. 201.

⁴⁴² Творения, т. 12, с. 154.

⁴⁴³ Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. М., 1892, с. 604--605.

своих членах, и станем сострадать им всем сердцем, с полным расположением. Ибо когда страдает один член, то страдают с ним и все члены. Должны знать, что без них, как своих членов, мы не можем вполне усовершенствоваться... А святое Причастие нашими старцами, помним, не запрещалось им, напротив, они думали, что, если бы возможно было, даже ежедневно надобно преподавать им его... Будучи принято человеком, оно, как пламяжигающее, прогоняет того духа, который в его членах заседает или скрывается... Ибо враг больше и больше будет нападать на одержимого им, когда увидит, что он отлучается от небесного врачевства, и тем злее и чаще будет мучить, чем дольше он будет уклоняться от духовного врачевства»⁴⁴⁴.

Интересные суждения о спасительном значении причащения именно для грешников мы находим у преп. Варсануфия и Иоанна в «Ответах на вопрошания учеников». «Не воспрещай себе приступать, осуждая себя, как грешного, но признавай, что грешник, приступающий к Спасителю, удостоивается отпущения грехов. И в Писании видим приступавших к Нему с верой и слышавших оный Божественный голос: «Отпускаются тебе грехи твои многие». Если бы приступавший к Нему был достоин, то он не имел бы грехов; но как он был грешник и должник, то и получил прощение грехов. Послушай Самого Господа. Который говорит: «Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» и еще: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные». Итак, признавай себя грешным и больным и приступи к могущему спасти погибшего» (ответ 460)⁴⁴⁵.

«Когда приступают к Святым Тайнам грешники как уязвленные и просящие милости, таких врачует и делает достойными Своих Таинств Сам Господь, сказавший: «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» и еще: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные»... И никто не должен признавать себя достойным причащения, а говорить: «Я недостоин, но верую, что освящаюсь причащением», и сие исполняется над ним по вере его Господом нашим Иисусом Христом» (ответ 461)⁴⁴⁶.

Спустя 400 лет после Златоуста и Иоанна Кассиана (†435) Феодор Студит писал: «В воскресенье еще бывают приступающие к таинствам, когда же литургия бывает в другой день, никто не подходит. Даже в монастыре каждый день, бывало, причащались желающие, а ныне очень редко это бывает, и даже совсем не встретишь этого нигде»⁴⁴⁷.

Причин к изменению отношения христиан к Евхаристии было несколько. Наступление для христиан спокойной жизни после более чем двухсотлетнего гонения на них притупило ту бдительность, которая заставляла их постоянно думать о мучениях и смерти. Союз Церкви с государством в известной мере содействовал организации церковной жизни в общегосударственном масштабе, но вместе с этой организацией устанавливалось внешнее благочестие. В IV веке Евхаристия, как правило, совершалась в воскресные дни и в дни малочисленных в то время праздников, иногда еще в субботы. В Кесарийской Церкви при Василии Великом Евхаристию совершали четыре раза в неделю: в воскресенье, среду, пятницу и субботу, а также в дни памяти святых. Из слов Иоанна Златоуста: «Разве мы не приносим жертву каждый день?» можно сделать вывод, что в Константинополе в его время Евхаристия совершалась если не ежедневно, то несколько раз в неделю.

⁴⁴⁴ Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина, с. 300—301.

⁴⁴⁵ Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. СПб., 1905, с. 302.

⁴⁴⁶ Там же, с. 303—304.

⁴⁴⁷ Преп. Феодор Студит. Наставления монахам. Добротолюбие, т. IV, М., 1901, с. 581.

Если участие в Евхаристии всей церковной общины один раз в неделю во время Иустина Мученика, Иринея Лионского и Киприана Карфагенского было делом вполне возможным, то такое же многочисленное евхаристическое собрание три, четыре и более раз в неделю и в их время едва ли было возможным. Во время же Василия Великого и Иоанна Златоуста это тем более было затруднительным уже по одной причине увеличения численности членов церковной общины. Во время Иоанна Златоуста в Константинополе насчитывалось около 100 тысяч населения⁴⁴⁸. Трудно себе представить все это население, в большинстве своем православное, участвующим в Евхаристии хотя бы только в воскресный день и как можно было в этих условиях установить тех, кто, согласно 9-му Апостольскому правилу и 2-му правилу Антиохийского собора, подлежал отлучению за уклонение от причащения Святых Таин, даже при наличии в столице многих церквей⁴⁴⁹. Профессор-протоиерей Н. Афанасьев указывает еще ряд обстоятельств, которые в дальнейшем еще более усложняли проблему участия народа в Евхаристии, причем все эти обстоятельства, как это ни кажется парадоксальным, вызывались соображениями благочестия. Таким обстоятельством было введение в монастырях ежедневного совершения Евхаристии, что не было тождественным ежедневному келейному причащению пустынников, о котором пишет Василий Великий (см. выше). У благочестивых монахов ежедневное совершение Евхаристии вызывало сомнение в возможности ежедневного причащения и представление, что это могут позволить себе «только святые, непорочные», о чем пишет Иоанн Кассиан, в глазах же нерадивых литургия становилась одной из рядовых служб суточного богослужебного круга. Вторым таким обстоятельством была установившаяся к концу VI века практика тайного чтения евхаристических молитв. Эта практика вводилась из соображений поднятия благочестия как *disciplina arcani*, но трагедия заключалась в том, что применявшееся в древности в отношении оглашенных стали применять к верным. В результате на долю последних оставалось слышание отдельных фраз, «вырванных» из контекста анафоры и потому далеко не для всех понятных, что не могло не отразиться на сознательном участии народа в Евхаристии. И, наконец, иконостас, отделивший алтарь от храма, скрыл от взоров народа видимую сторону совершаемой Евхаристии. В результате всего этого «Евхаристия,—говорит профессор-протоиерей Н. Афанасьев,—становится великой мистерией, но не в новозаветном смысле, а почти что в эллинистическом»⁴⁵⁰. В связи с этим профессор-протоиерей Н. Афанасьев приводит слова апостола Павла: «Я от Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб, и, возблагодарив, преломил и сказал...» и добавляет от себя: «Но все это оказалось закрытым от верных»⁴⁵¹. Парадокс между догматическим учением о Евхаристии и литургической практикой особенно ощущается в так называемых заупокойных литургиях, где Евхаристия становится молитвой за умерших, тогда как и по Священному Писанию и по учению отцов Церкви это прежде всего таинство для причащения Телом и Кровью Христовыми живых членов Церкви.

Евхаристию в память усопших, как и в память мучеников, совершали и во II веке. «Делаем в день годовщины приношения за умерших, за скончания мучеников»⁴⁵²,—говорит Тертуллиан. И эта Евхаристия

⁴⁴⁸ Св. Иоанн Златоуст. Гомилия на Матфея 85-я. Творения, т. 7, с. 851.

⁴⁴⁹ Мы не располагаем сведениями о количестве храмов в Константинополе во время Златоуста, но, судя по тому, что в Риме уже ко времени Константина Великого их было более 40 (J. Jungtapp. *Missarum Solemnia*, I, S. 65), их могло быть несколько десятков.

⁴⁵⁰ Прот. Н. Афанасьев. Трапеза Господня. Париж, 1952, с. 84.

⁴⁵¹ Там же.

⁴⁵² О венце воинов, III.

имела глубокий смысл, поскольку Царство Небесное наследуют не только мученики, праведники, но и «нищие духом» (Мф. 5, 3; срав. Лк. 6, 20), все «в путь узкий хождшии прискорбный, вси в житии крест яко ярем вземшии и (Христу) последовавшии верою», и мзду получают не только пришедшие «рано поутру» и перенесшие на работе в винограднике Царства Небесного «тягосте дня и зной», но и «пришедшие около одиннадцатого часа» (Мф. 20, 1—16).

Церковь издревле совершала в дни их памяти Евхаристию, так как последняя вместе с жертвенным значением имеет и эсхатологическое. Через причащение в эти дни Святых Таин участники Евхаристии духовно соединялись с поминаемыми, как со своими молитвенниками перед Богом. Глубокая, непостижимая для разума тайна общения с загробным миром для них была очевидной истиной и Евхаристия — подлинным утешением в постигшей их утрате. В этом отношении современная практика служения заупокойных литургий, когда так называемые «заказчики» литургии сами не причащаются на ней, представляет парадокс древнехристианскому заупокойному приношению. «Наша практика,— пишет профессор-протоиерей Н. Афанасьев,— является противоположностью того, что содержала древняя Церковь. Евхаристия совершается независимо от собрания верных. Мы и сейчас считаем желательным, чтобы на Евхаристии как можно больше было молящихся, но если их нет, то литургия все-таки служится. Самым грозным обвинением в расцерковлении нашей церковной жизни является совершение «трапезы Господней» в пустом храме без ее участников. Мы не знаем, как сложится история: найдет ли веру Господь, когда придет? Местная Церковь может сократиться до трех или двух ее членов, но она останется Церковью Божьей во всей ее полноте. Ее евхаристическое собрание будет «трапезой Господней», на которой будет собран весь народ Божий. Эти двое или трое будут «свидетелями Христовыми» на земле. Если это произойдет, то в этом будет трагизм человеческой истории. Не будем оправдывать самих себя словами Христа, где двое или трое собраны во имя Его, там и Он, так как наше время еще не «жатва» и наша Церковь не состоит из двух или трех. Поймем, что наш величайший грех заключается в том, что в местной Церкви, насчитывающей несколько сотен или несколько тысяч верных, евхаристическое собрание происходит действительно в пустом храме или в мистически пустом храме, когда верные на возглас «Приступите» отвечают безмолвием. В этом безмолвии есть нечто мистически страшное. «Се, стою у дверей и стучу. Если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, пойду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3, 20). Но мы отказываемся от Его трапезы и остаемся безмолвными на Его призыв. В этом безмолвии есть некий суд над нами. Допустим, что человечески можно оправдать это безмолвие, но оно остается безмолвием. Мы должны понять и пережить этот трагизм. Понять, что за ним лежит предельная индивидуализация, и пережить эту индивидуализацию как наш личный грех перед Христом. Мы должны понять, что в Церкви нет священнодействий, которые совершаются сами по себе или над отдельными членами вне остальных членов, но что всегда и везде священнодействует Церковь как собрание народа Божьего»⁴⁵³.

Для оздоровления евхаристической жизни Церкви не требуется литургических реформ или ломки благочестивых традиций, сложившихся в той или иной поместной Церкви. Нужно пастырское назидание народа, раскрытие перед ним значения Евхаристии как жертвы Христовой и того, чего ожидает от нас стучащийся в двери сердца нашего Христос (Откр. 3, 20). Это назидание должно быть постоянным «во время и не во время» (2 Тим. 4, 2), т. е. подобно евхаристическим поучениям

⁴⁵³ Прот. Н. Афанасьев. Цит. соч., с. 89.

Иоанна Златоуста. Известно, что он говорил об Евхаристии не только в гомилиях на тексты Священного Писания, непосредственно касающиеся этого таинства, но и в других случаях, когда находил нужным. Остановимся на главнейших психологических факторах этого оздоровления.

Исторически Евхаристия — жертва, принесенная Христом «за многих», таинственно это — «дар совершен, исходяй от Отца светов», но вместе с тем она есть и наша Евхаристия, наша жертва Богу. Жертва Богу может быть многообразной. Когда в условиях примитивного земледелия человек сеял, выращивал, собирал с поля хлеб, сам его молотил и вручную молотил на домашних жерновах, затем сам выпекал его, приношение им хлеба для Евхаристии было пожертвованием его трудов всего лета. И когда старушка-пенсионерка несет в церковь копейки, сэкономленные ею за счет отказа себе в пище, ее жертва принимается Богом так же, как две лепты вдовицы (Мк. 12, 42; Лк. 21, 2). Но о той и другой жертвах можно сказать: «Твоя от Твоих Тебе приносьще».

Высшей жертвой Богу является Его прославление. О такой жертве нельзя сказать: «Твоя от Твоих Тебе приносяще». В мире ничто не принадлежит человеку. Все Божие. Человеку принадлежит только врожденная ему свобода воли. Благодаря последней он может быть равнодушным к Богу, может даже хулить Его, и может прославлять. Последнее составляет истинный дар человека Богу. Показательно, что древнейшая часть анафоры — префацию — содержала исключительно доксологии и евхаризмы, и все анафоры, без исключения, начинаются прославлением Бога. В Климентовой литургии это весьма пространное славословие Богу как Творцу космоса и Отцу Сына Божия, Иисуса Христа, через Которого было совершено спасение человечества. У Василия Великого это прежде всего прославление Бога за создание человека и дарование ему способности познания Бога и за домостроительство его спасения после его грехопадения. Иоанн Златоуст прославляет Бога за Его величие, за приведение человека «от небытия в бытие», за спасение павшего и за все благодеяния «ихже вемы и не вемы, явленных и неявленных». Что Златоуст имеет в виду под благодеяниями, о которых мы не знаем и которые нам не открыты, это видно из его творений. У Златоуста был друг Стагирий, состоятельный человек, который, как и Златоуст, пренебрег богатством и удалился в пустыню. Но аскетическая жизнь в пустыне не дала ему той созерцательности, ради которой он оставил мир, напротив, породила в нем «мятеж души», и, будучи в таком состоянии, Стагирий покушался на самоубийство. Это стало известно Златоусту. Будучи больным после суровых аскетических подвигов, он не мог посетить Стагирия и утешал его письмами, в которых увещавал одержимого смотреть на свое душевное состояние как на Промысл Божий о спасении подвижника, известный одному Богу, подобно тому, как некогда Бог спасал ветхозаветных праведников. Короче говоря, Златоуст прославляет Бога не только за благодеяния, которые нам очевидны, но и за те, истинная цель которых от нас сокрыта и которые кажутся нам злом. Такое благодарение Бога граничит с самопожертвованием, о котором Церковь постоянно напоминает нам: «Сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим».

Никакое прославление Бога, ни даже самопожертвование во имя Бога не может быть без дел милосердия. Это две стороны одного и того же процесса духовной жизни христианина. В Священном Писании много говорится о милосердии как добродетели, превышающей жертвоприношение. Поэтому, когда священник или диакон призывает к участию в евхаристическом приношении: «Станем добре, станем со страхом, вондем, святое возношение в мире приносить», народ ему отвечает: «Милость мира, жертву хваления». Ответ недостаточно понятен.

Если вторая половина фразы «жертву хваления» понятна, то первая вызывает вопрос: как можно приносить «милость мира»? По-видимому, мы имеем здесь дело с сравнительно поздней и, быть может, искаженной фразеологией. В древнейшем Евхологионе (Барбериновский № 77) в этом месте стоят два слова «Ἐλεος, εἰρήνη»⁴⁵⁴, т. е. «Милость, мир». Лаконичность ответа понятна, потому что эти два слова обнимают все христианские добродетели. Это — милосердие, о котором Роман Сладкопевец говорит стихами:

«Побеждает все добродетели милосердие, воистину сияющее,
Стоящее выше всех добродетелей перед Богом.
Оно рассекает воздух, шествует выше луны и солнца,
И беспрепятственно достигает входа в пренебесные,
Не останавливается на этом, но достигает ангелов,
Пролетает хоры архангелов,
Достигает Бога, чтобы за людей,
Предстоять у трона Царя,
Испрашивая
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ»⁴⁵⁵.

Без милосердия все дела христианского благочестия теряют значимость добродетели.

«По вере и обету очень многие люди,
Царствия Божия достигнуть желая,
Со тщанием добродетель девства хранят.
Всю жизнь строгий пост соблюдают,
Молитвы подолгу творят, догмат чистоту стерегут,
Но человеколюбие их оставляет.
И всякий из нас, в ком нет состраданья,
Не примет
НЕТЛЕННЫЙ ВЕНЕЦ»⁴⁵⁶.

Милосердие делает человека достойным участником Евхаристии, и только через дела милосердия возможно оздоровление евхаристической жизни. В наше время, в век секуляризации духовной жизни человечества, Евхаристия получает особое значение. Она несет милость и мир секуляризованным, являясь своего рода противоядием эгоизму, гнездящемуся под покровом высоких гуманистических идей. «И Свет во тьме светит, и тьма не объяла Его» (Ин. 1, 5).

⁴⁵⁴ Swainson. Цит. соч., р. 90.

⁴⁵⁵ P. Maas and C. Tripanis. Sancti Romani Melodi Cantica. Oxford, 1963, р. 399.

⁴⁵⁶ Там же, р. 397.

*Профессор Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
доктор Церковной истории*

КОЛЛИЗИЯ ДВУХ БОГОСЛОВИЙ В ИСПРАВЛЕНИИ РУССКИХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ КНИГ В XVII ВЕКЕ

Кто знаком с греческим православным богослужением, тот не может не заметить расхождения его чинопоследований, связанных с таинствами Покаяния и Причащения, с теми же чинопоследованиями Русской Церкви. Так, в русском Требнике чин исповедания завершается разрешительной формулой: «Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия, да простит ти, чадо (имярек), вся согрешения твоя: и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данную, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь». В греческом чине этой формулы нет. В русском архиерейском Чиновнике на литургии Иоанна Златоуста положено лику при произношении слов: «Примите, ядите...» и «Пийте от нея вси...» делать поклоны, а на литургии Василия Великого при этих же словах архиерею осенять хлеб и чашу крестным знамением. Кроме того, в обеих литургиях эти слова указано произносить всем сослужащим с архиереем «купногласно, тихим гласом, во едино слово с архиереем: и ни же единым словом предварити кому, или остатися архиерею: по яко из единех уст всем купно реши». Также «купногласно» положено произношение слов «И сотвори убо хлеб сей...» и «А еже в чаши сей... Преложив Духом Твоим Святым» (соответственно в литургии Василия Великого — «Хлеб убо сей...», «Чашу же сию...» и проч.). В греческом Архиратиконе все перечисленные указания отсутствуют. В русском Служебнике имеется статья «Изъявление о неких исправлениях в служении преждеосвященных литургий», в которой запрещается священнику или диакону, должствующему потреблять Преждеосвященные Дары, испивать от чаши после причащения святым Телом, по той причине, что «аще и священо есть вложением частицы вино, но не пресущественно в Кровь Божественную, понеже над ним словеса священия не чтошася zde, яко бывает в литургиях Василия Великаго и Иоанна Златоустаго». В греческом Иератиконе этой статьи нет, и священнослужители, в том числе и должствующий потреблять Преждеосвященные Дары, причащаются по чину литургии Златоустовой.

Все эти расхождения появились только во второй половине XVII века. И как это ни кажется парадоксальным, они возникли в процессе исправления богослужебных книг, предпринятом в целях унификации русского богослужения с греческим. Когда какое-либо grandioзное по замыслу мероприятие приводит к результатам, противоположным намеренным целям, такое положение можно назвать трагическим. В данном случае трагедия усложнялась еще тем, что задуманное патриархом Никоном мероприятие оказалось втянутым в фарватер несвойственных русскому православному сознанию богословских представлений и так сильно, что приостановить это течение были не в силах последующие за Никоном патриархи до патриарха Иоакима включительно.

Причин к этой трагедии было несколько. Сам инициатор исправления богослужебных книг — патриарх Никон, волевой человек, имевший

большое влияние на царя Алексея Михайловича, не обладал теми глубокими богословскими знаниями и ученостью, которыми отличались митрополит Киприан, редактировавший Псалтирь следованную, архиепископ Новгородский Геннадий, попечением которого был сделан первый полный свод библейских книг в славянском переводе (так называемая «Геннадиевская библия»), и составитель Четий-Миней — митрополит Макарий. Показательно, что никаких следов директивных указаний патриарха Никона Московскому печатному двору относительно источников исправления и метода работы справщиков не сохранилось. По-видимому, их и не было. «Слабая сторона подобного способа исправления книг при Никоне и вскоре после него, — писал по этому поводу проф. Н. Ф. Каптерев, — заключалась в том, что не выработано было никаких руководящих определенных начал, никакого определенного плана и метода для ведения книжных исправлений, которыми могли бы руководствоваться в своих работах книжные справщики. Все дело sprawy велось как-то случайно, на основании случайного, находящегося в данную минуту под руками справщиков материала, отчего необходимо являлась неустойчивость и рознь в книжных исправлениях за разное время. Справщики проверяли переводы венецианских изданий ныне по одним древним спискам, завтра — по другим, ныне находили нужным внести в исправляемую книгу из древних списков одно, а завтра — другое. Правда, они из старых книг избирали, по их мнению и убеждению, только лучшее, и это находимое лучшее вносили в наши новоисправленные книги. Но что такое было действительно лучшее в разных старых греческих и славянских списках, из которых каждый служил только отображением данного времени и места? Так как ничего руководящего, определенного в этом отношении установлено и дано не было, то одному справщику казалось в старом лучшем одно, а другому — другое, почему одни справщики, как лучшее, вносили в новоисправленные книги одно, а другие потом заменяли это другим, по их убеждению еще более лучшим. Личному усмотрению и разумению книжных справщиков, хотя и по неизбежной необходимости, так как в справе не было настоящего авторитетного главы и руководителя, давалось слишком много места, а это неизбежно вело к соблазнительной неустойчивости самой книжной справы. При таких порядках, очевидно, чем более проходило времени, тем большее количество появлялось изданий одной и той же книги, несогласных между собой, и самое количество этих несогласий с течением времени все более увеличивалось. Это замечали все, все этим обстоятельством очень смущались и соблазнялись, тем более, что на него постоянно и неустанно указывали противники книжных никоновских исправлений как на очевидное для всех доказательство, что русские церковные книги в действительности не исправляются, а только портятся. В интересах Церкви и самого дела, так или иначе, нужно было прекратить соблазн. Не нашли для этого иного выхода, как решительное запрещение всяких дальнейших попыток исправлять книгу Служебник, которая раз навсегда должна была печататься впредь только в одной определенной редакции, уже не допускающей в себе никаких дальнейших перемен и изменений. Именно собор 1667 года постановил: «Книга служебник, якоже прежде исправися и печатася, и ныне при нас прилежно свидетельствовася от всего освященнаго собора и печатася в лето 7166-е, тако же и впредь да печатают, и никто же да не дерзнет отныне во священнодействии прибавити что или отъяти или изменить. Аще и ангел (по нас) будет глаголати что ино, да не имете сму веры»¹.

Далеко не благополучно обстояло дело с самими источниками спра-

¹ Н. Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1912, с. 244—245.

вы. Известно, что патриарх Никон посылал за этими источниками на Афон келаря Тронце-Сергиевой лавры Арсения Суханова, который еще в 1649 году ездил на Восток по поручению патриарха Иосифа для сверки тамошней церковной обрядности с обрядностью Русской Церкви.

Арсений отправился на Афон из Москвы в октябре 1653 года и вернулся 22 февраля 1655 года. Приготовленный же к печатанию список Служебника был представлен для рассмотрения его и одобрения Собором в конце марта того же 1655 года, т. е. через месяц после возвращения Арсения Суханова². В предисловии к Служебнику говорилось, что он исправлен согласно «с древними греческими и словенскими». Как могли справщики в течение месяца изучить привезенные Арсением «древние греческие» Евхологионы, сверить их с древними же славянскими, составить новоисправленный текст и переписать его набело? На невероятность сообщения предисловия к Служебнику обратил внимание еще митрополит Макарий, который писал, что автор предисловия «мало заботился о хронологической точности и не везде соблюдал порядок событий»³. Однако свидетельство предисловия об исправлении Служебника согласно «с древними греческими и словенскими» до конца прошлого столетия в науке считалось исторически достоверным.

В 80-х годах прошлого столетия известный своими архивными открытиями магистр богословия С. А. Белокуров нашел и опубликовал рукопись под названием «Известие истинное православным и показание светлое о новом правлении в Московском царствии книг древних»⁴. Автор этого документа, архимандрит Сильвестр Медведев, работавший на Московском печатном дворе с 1678 по 1688 год сначала в должности справщика, а затем — книжного хранителя, по поводу исправления Служебника 1655 года писал: «Коварнии челоуецы прежде лестными своими словесы прельстиша святейшаго Никона патриарха, начаша самую ему правду о исправлении книг предлагати, а делом самым ино промышляти... И егда оных человек та хитрость их не познася, оставише они греческие и словенские древние самые книги, начаша правити с новопечатных у немец греческих книг. А в сем предисловии книги служебника пишут они еже ону с греческими древними и словенскими рукописными достоверно исправиша и во всем согласиша, и народ православный увещают. во еже бы оный той книге, яко достоверной, верили и ни в чесом не усумневались, зане справлено с древнегреческих рукописных и словенских книг. А та книга служебник правлен не с древних греческих рукописменных и словенских, но снова у немец печатной греческой безсвидетельствованной книги, у нея же и начала несть, и где печатана неведомо. И егда по немалых летех, по указу великаго государя ради достовернаго книжнаго свидетельства и справки, был на печатном дворе справщик из Афонские Святыя горы архимандрит Дионисий, иже обита в сем царствующем граде Москве, в Николаевском греческом монастыре, и той ону, у немец печатную книгу служебник, рассмотря, на страницах подписал своею рукою на обличение тыя неправыя книги словеса бранная, zde писати неприличная. А та книга и ныне обретается в книгохранительнице на печатном дворе. И которой служебник печатан и после сего в лето 7166, а в нем напечатано о святой литургии, яко напечатано по уставу Константинопольские великие церкви и Святыя горы и он на той книге подписал своею же рукою «не хочу лгать на великую церковь и на святую гору Афонскую». И от сего писания явно есть, яко тамо не тако. И та книга и ныне в той же хранительнице на печатном дворе... И иныя древняя харатейныя книги сло-

² С. А. Белокуров. Арсений Суханов. М., 1891, с. 334—336.

³ Митрополит Макарий. История Русской Церкви. Т. XII, СПб., 1883, с. 176.

⁴ Опубликовано в «Чтениях в Обществе истории и древностей Российских» (далее — ЧОИДР), 1885, кн. IV, М., 1886.

венския, которыя на соборе от святѣйших патриархов и от всех архiereев и от всего собора свидѣтельствованы, яко во всем согласны с древними греческими книгами, с которых поставлено было править московския печатныя книги, и те древния словенския харатейныя книги чернены противу новопечатных у немец греческих книг»⁵.

Заметим, что Медведев не принадлежал к тем, кто считали себя «ревнителями древлего благочестия». Это был человек недюжинных способностей и широкого кругозора, положительно относившийся к исправлению богослужебных книг. Чувство благоговения перед Никоном, быть может, уже умершим тогда, когда Сильвестр писал свое «Известие...», сказывается на многих страницах этого исторического документа.

Что же узнаём из этого документа? Из слов Сильвестра выходит, что патриарх Никон, приступая к исправлению Служебника, имел в виду редактировать его на основе древнегреческих и славянских рукописных, что соответствовало решению собора 1654 года: «Чтобы впредь быти исправлению в печатном тиснении Божественным книгам против древних харатейных и греческих книг, уставов, потребников, служебников и часословов». В действительности же исправление Служебника проводилось «с новопечатных у немец греческих книг», причем эти книги не проверялись по древнегреческим и славянским рукописным, а наоборот, последние «были чернены противу новопечатных у немец греческих книг». Надо понимать, что справщики в отдельных случаях просто зачеркивали в рукописных книгах те места, которые им казались противоречащими новопечатным книгам.

С. А. Белокурову удалось найти в библиотеке Московской синодальной типографии и ту «у немец печатную греческую безсвидѣтельствованную книгу», о которой писал Сильвестр Медведев. Это оказался греческий Евхологион венецианского издания 1602 г.⁶ Говоря языком Медведева, она действительно была бессвидѣтельствованной. У нее не было титульного листа. Подтвердилось и сообщение Медведева о том, что Дионисий написал на этой книге «бренные словеса». На обороте 4-го листа, там, где в связи со словами «дѣякон: премудрость, прости, услышим святаго Евангелия, иерей: мир всем» указывалось иерею «наносить» (ἐπιφέρει), очевидно, делать движение подобное тому, которое делает католический священник, вознося руки при словах Dominus vobiscum, — на поле оказалась надпись: «Собакин, б....н сын, худо исправилено печатал zde». Итак, сообщение Медведева о том, что при издании Служебника 1655 года справщики руководствовались «у немец печатной греческой безсвидѣтельствованной книгой, у нея же и начала есть и где печатана неведомо», подтвердилось.

Насколько же были использованы греческие рукописные книги, за которыми Арсений Суханов ездил на Афон? Изучив все книжные фонды, которые поступили в Москву с Афона, С. А. Белокуров установил, что из 498 рукописей, привезенных Арсением Сухановым, только 3 Евхологиона, 3 Типикона и 1 Часослов могли бы быть используемы при исправлении богослужебных книг вообще. Все прочие рукописи не имели отношения к исправлению богослужебных книг. Это были, главным образом, книги для домашнего чтения, как, например, слова и беседы Иоанна Златоуста, беседы Макария Египетского, слова подвижнические Василия Великого, творения Григория Назианзина, Иоанна Лествичника, патерики, лавсаики, торжественники. Более того, наряду с святоотеческими творениями оказалось около 50 рукописей нецерковной

⁵ ЦОИДР, 1885, кн. IV, с. 13—14.

⁶ По старой нумерации библиотеки она значилась под № 2619, а по новой — № 81. Место хранения в настоящее время — Государственный Исторический музей, Синодальное собрание.

письменности, например, книга эллинского философа Троя, философа Афилистрата, философа Фоклея Еллина, Аристотелева Преестественная, Максима, епископа Кифирского, о животных морских, Стравона философа о землетрясении и т. п.⁷ Короче говоря, работая над редактированием Служебника, справщики могли использовать только 3 Евхологиона, но следов этого использования в самом Служебнике 1655 года мы не видим. Ни в афонских Евхологионах, ни в русских печатных Служебниках до Служебника 1655 года нет указания на пение гимна «Достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Тронце единосущней и нераздельней» (указывалось только «Достойно и праведно»), отсутствовала в литургии Василия Великого фраза «Преложив Духом Твоим Святым» и не было указания на пение «Видехом свет истинный». Очевидно, справщики внесли эти дополнения в Служебник 1655 года из какого-то или из каких-то других источников.

Изучение источников Никоновской sprawy продолжил проф. А. А. Дмитриевский. Он установил, что в основу Служебника 1655 года был положен Стратинский Служебник Львовского епископа Гедеона Балабана, изданный в 1604 году, но с весьма значительными исправлениями по венецианскому греческому Евхологиону 1602 года (см. выше у Медведева: «у немец печатная греческая безсвидетельствованная книга»). В издании, датированном 1656 г., были использованы также: ответная грамота Константинопольского патриарха Паисия на вопросы «О церковных потребах», о которых писал ему в 1654 году патриарх Никон, Киевский Служебник, изданный в 1620 году архимандритом Елисеем Плетенецким, и Служебник митрополита Петра Могилы, изданный в 1629 году⁸. Таковы были главные источники sprawy Служебника.

Само по себе исправление богослужебных книг по печатным изданиям еще не опорочивало бы эти книги, если бы печатные издания были пригодными «да во всем великая Россия православная со вселенскими патриархи согласна будет», но этой-то доброкачественности в вышеуказанных западных печатных изданиях не было.

В 1596 году в юго-западной Руси, подпавшей под политическую власть Польши, была установлена уния православного населения этого края с Римско-Католической Церковью. Уния носила экспансионистский характер, и униаты встречали сопротивление со стороны православных епископов. Такими были вышеуказанные епископ Львовский Гедеон Балабан (†1607 г.), являвшийся для православных западно-руссом экзархом Константинопольского патриарха Мелетия, митрополит Киевский Петр Могила (†1647) и другие.

Одним из средств противодействия унии среди православного населения служила издательская деятельность и организация училищ. Но эти училища были молодыми сравнительно с католическими университетами и уступали последним в смысле квалифицированности учительских кадров. К тому же обучение в них зачастую проводилось по католическим учебникам. Все это налагало известный отпечаток на богословские воззрения ревнителей Православия. Как на пример укажем на изложение в Служебниках Гедеона Балабана, Елисея Плетенецкого и Петра Могилы священнодействий освящения свхаристических Даров. По православному учению, основывающемуся на святоотеческом богословии, освящение совершается наитием Святого Духа и в этом отношении епиклесис является кульминацией евхаристической молитвы. Поэтому с епиклесисом соединено осенение освящаемых Даров крестным зна-

⁷ Подробное описание привезенных Арсением Сухановым с Афона рукописей дано С. А. Белокуровым в его магистерской диссертации «Арсений Суханов» (М., 1891, с. 352—416).

⁸ А. А. Дмитриевский. Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великаго». СПб., 1911, с. 256—257.

нением. По учению Римо-Католической Церкви, освящающими евхаристические Дары являются установительные слова Господа, поэтому с произношением их католический священник благословляет хлеб и чашу и после каждого из благословений делает поклон.

В Служебнике Гедеона Балабана в соответствующем месте читаем⁹: «Также преклон главу с умилением и вздвиг десницу свою и показывает над святой хлеб и благословляет его глаголя с возглашением: Примете, ядите... Лик: Аминь. Диакон же показывает святого дискоса орарем трома персты десныя руки, иерей же в тай: Такжеже и чашу по вечери глаголя... Таж паки вздвиг десницу свою над святую чашу и благословляет глаголя с возглашением: Пийте от нея вси...» (л. 150—151). Это в чине литургии Златоуста.

«Иерей преклоняет главу и вздвиг десницу свою, с страхом благословляя святой хлеб, возглашает глаголя: Дасть святым Своим учеником... Лик поет: Аминь. Иерей же и диакон таяжде и zde творят подобне Златоустаго литургии. Иерей в тай: Такжеже и чашу от плода лозняго взем, налив, благодарив, освятив.

Взглашает иерей, руку имеяй свыше с страхом и благословляя глаголет: Дасть святым Своим учеником...» (л. 299). Так говорится в чине литургии Василия Великого в том же Служебнике.

У Елисея Плетенецкого в чине литургии Златоуста: «Таже преклонь главу с умилением и вздвиг десницу и показывает над святой хлеб и благословляет его глаголя с возглашением: Примете, ядите...

Таж паки вздвиг десницу свою над святую чашу и благословляет глаголя с возглашением: Пийте от нея вси...» (с. 100).

В литургии Василия Великого: «Иерей преклоняет главу, вздвиг десницу свою с страхом благословляет святой хлеб, возглашает глаголя: Дасть святым...

Взглашает иерей, руку имеяй свыше с страхом и благословляя глаголет: Дасть святым...» (с. 151).

В Служебнике Петра Могилы, изданном в 1629 году, в литургии Иоанна Златоуста читаем: «Таже всклонь главу с умилением и вздвиг десницу свою, и сложив персты, аки благословити, показывает на святой хлеб, глаголя с возглашением: Примете, ядите... Лик: Аминь» (с. 58).

«Паки вздвиг десницу свою над чашу, сложив персты, глаголет с возглашением: Пийте от нея вси...» (с. 59).

Далее на с. 61 говорится: «Подобает ведати, аще бы тепл сущ святой агнец на заколении обращен был взнак, zde подобает превратити его крестом горѣ. И тако творити призывание Святого Духа над святыми Дары» (следует произношение слов «И сотвори убо хлеб сей...» и проч. с указанием на благословение освящаемых Даров).

Почти дословно все то же указано в литургии Василия Великого (с. 178—179 и 182—183).

В издании же 1639 года наблюдается определенный крен в сторону западного схоластического учения о Евхаристии. Хотя благословение Даров во время епиклесиса здесь указано, однако слова «И тако творити призывание Святого Духа над Святыми Дары» опущены (с. 320—321 в литургии Иоанна Златоуста и с. 519—521 в литургии Василия Великого). О благословении же при произношении слов: «Примите, ядите...» и «Пийте от нея вси...» сказано: «Абие иерей преклонив главу со умилением и всяким вниманием, помышляя еже претворитися святому хлебу в Тело распятого Христа Бога нашего, прилагая к сему и свое произволение и вздвиг десницу свою, сложив персты, аки благословити, и зря на святой хлеб показывает над ним и благословляя его возглашает, глаголя (с. 314): Примете, ядите... Сему же глаголему, диакон преклонив и сам главу свою, держа орарь тремя персты десныя руки,

⁹ Текст привожу с делением на абзацы, как он изложен в служебниках — Н. У.

показует святой дискос. Иерей же низко поклоняся Божественному Христову Телу однаши, тайно глаголет: Такожде и чашу по вечери глаголя.

Паки иерей преклонь главу со умилением и всяким вниманием, помышляя еже претворитися святому вину в Кровь Христа Бога нашего, от святых ран Его излианную, прилагая к сему свое произволение, вздвиг десницу (с. 315) свою над святою чашею, сложив персты и зря в святую чашу на святое вино, показуя и благословляя, возглашая, глаголет: Пийте от нея вси... Диакон же такожде преклонь свою главу, держа орать тремя персты десныя руки, показует иерею святой потир. Иерей же низко поклоняся однаши Божественным Тайнам, главу преклонь, глаголет молитву сию: **Поминающе убо...**» (с. 316)¹⁰.

Приведенное место отражает не только учение о времени пресуществления Святых Даров, но и неведомое еще в эпоху Флорентийской унии и провозглашенное на Тридентском Соборе учение об *Intentio* («Помышляя еже претворитися... прилагая к сему и свое произволение»).

Заметим, что влияние на митрополита Петра Могила схоластического богословия в конце его жизни усиливалось. В 1646 году митрополит издает Евхологион (Требник), в котором в духе схоластического богословия излагает учение о материи и совершительной формуле таинств, указывает на наличие у священника *Intentio* как условия, необходимого для действительности совершаемого им таинства. И здесь мы сталкиваемся с новым парадоксом. Составляя Евхологион в духе схоластического богословия, Петр Могила полагал, что он восполняет в православном богослужении то, что до него там было опущено по неведению. В предисловии к Евхологиону он сокрушается, что уннаты «разными досадами и обидами безстыдные называючи духовных наших неукнами... волаючи иж Русь православная з'еретичила личбы формы, материи, интенции и skutков Таин Божиих не знает» (л. IV). Учить в духе схоластического богословия и в то же время защищать Православие — это было свойственно не одному митрополиту Петру, но и многим украинским поборникам Православия в то время.

Воссоединение Украины с Московским государством вызвало оживленные связи между Москвой и Киевом в разных областях культуры, в том числе и церковные. Киевские богословы, монахи и другие церковные деятели нашли в Москве приют и возможности для своей просветительской деятельности. Иеромонах Епифаний Славинецкий, затем его ученик по Киевской академии Евфимий и Иван Озеров получили должность справщиков (редакторов) на Печатном дворе, а Евфимий вскоре занял место ведущего справщика.

Патриарх Никон в деле исправления богослужебных книг положился на богословскую компетентность и православность воззрений киевских ученых, поскольку украинские богословы были известны как ревностные защитники Православия в борьбе с унией. Но он не учел того обстоятельства, что и сам митрополит Петр Могила и кандидаты на учительские должности в учрежденной им академии по требованию того же митрополита получали высшее богословское образование в латинопольских школах. Воспитанные в схоластическом богословии украинцы в Москве должны были неизбежно столкнуться с русскими православными воззрениями, сложившимися веками на святоотеческом богословии. Была неизбежна коллизия двух богословий, и пунктом столкновения их было учение о таинстве Евхаристии, вокруг которого формировалось само схоластическое богословие. Дошедшие до нашего времени трактаты и другие документы, относящиеся к происходившей в Москве во второй половине XVII века богословской полемике по вопросу о времени пресуществления Святых Даров, служат убедительным свидетель-

¹⁰ То же в чине литургии Василия Великого, с. 510—513.

ством происходившей коллизии двух богословий. Печатный двор оказался местом, где эта полемика адаптировалась в литургических формах, причем адаптация отличалась непоследовательностью действий участников книжного исправления¹¹.

Коллизия намечалась еще при предшественнике патриарха Никона — патриархе Иосифе, когда в Служебнике, изданном в 1651 году, в литургию Иоанна Златоуста было внесено указание на совершение поклонов при произношении слов Господа: «Примите, ядите...» и «Пийте от нея вси...» Это указание было сохранено и в Служебнике 1652 года, вышедшем из печати при патриархе Никоне. Как видно из предисловия к этому Служебнику, Служебник 1651 года перед его выходом обсуждался советом архиереев, в числе которых был и Никон, тогда митрополит Новгородский и Вслсколуцкий. Поэтому Никон и переиздал этот Служебник в первый год своего патриаршества. Но спустя четыре года патриарх нашел издание ошибочным и приступил к переизданию в исправленном виде. В новом издании (1655 г.) указание на совершение поклонов в чине литургии Иоанна Златоуста было изъято, но была внесена новая погрешность, худшая, чем та, которую устранили. В чине литургии Василия Великого было сделано указание: «Священник преклоняет главу, воздвиг десницу свою со благоговением, благословляет святой хлеб, возглашает, глаголя: Даде святым Своим учеником и апостолом рек: Примите, ядите... (с. 468) Возглашает священник, руку имеяй свыше со благоговением, и благословляя, глаголет: Даде святым Своим учеником и апостолом рек: Пийте от нея вси...» (с. 469), т. е. так, как это указано в Служебниках Гедеопа Балабана и Елисея Плетенецкого. Не успел выйти из Печатного двора Служебник 1655 года, как потребовалось перепечатать «80 четверток». Это было 24 сентября, а 26 октября последовал новый указ патриарха — «в те книги служебники переделывать 95 четверток». Итак, три издания, датированные одним и тем же 1655 годом!

Профессор А. А. Дмитриевский, сличив эти издания, обнаружил еще четвертое, тоже датированное 1655 годом. По этому поводу он писал: «Все эти издания, сохраняющие одну и ту же дату предисловия 31 августа и одинаковую пагинацию, в текстуальном отношении весьма сильно разнятся друг от друга, причем разности между изданиями мы наблюдаем не только в несколько строк, но иногда в страницу, в две и больше (сличи стр. 282, 283, 329, 496 и др.). В этом последнем случае, чтобы сохранить пагинацию первого издания, одна и та же страница повторяется дважды, иногда счет идет не по страницам, а по листам, а иногда листы даже остаются совершенно без пометы страниц»¹². В январе 1656 года четырежды исправленный Служебник Евфимий отнес к патриарху для новой «справы», и «тот служебник на соборе чернен», т. е. был подвергнут исправлениям. В результате 31 июля 1656 года вышло вновь исправленное издание.

Итого 6 изданий, считая первым изданием 1652 года. Заметим, что указанное количество изданий совпадает с челобитными Алексею Михайловичу противников книжного исправления — попа Никиты Добрынина (он же Никита Пустосвят) и диакона Феодора, из которых первый писал: «Шесть бо выходов его Никоновых служебников в русийское государство насилством разослано: а все те служебники меж собою разгласуются и не един с другим не согласуются»¹³. «Напечатали

¹¹ См. Г. Миркович. О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII века. Вильна, 1886; Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937.

¹² А. А. Дмитриевский. Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великого». СПб., 1911, с. 254–255.

¹³ Н. И. Субботин. Материалы по истории раскола за первое время его существования, т. IV. М., 1878, с. 109.

служебники шесть выходов, — писал Феодор, — а все меж собою не согласуют во многих местех, сначала и в концах»¹⁴. Затем следовал еще ряд изданий: 5 мая 1657 года, 10 декабря 1658 года, 15 мая 1658 года и 1 июля того же, 1658 года. В этих изданиях делались частично дополнения и изменения, касающиеся отдельных обрядов чинопоследования литургии, например, в Служебнике 1655 года было указано вынимать из третьей просфоры девять частей (с. 189—195), а не одну, как это полагалось в предыдущих изданиях. Было указано относительно заздравной и заупокойной просфор: «накоеждо имя взимает частицу, приглаголя: помяни Господи» (с. 198). Была внесена в литургию Иоанна Златоуста заупокойная ектения с оговоркой, что она произносится «аще ли будет о усопших приношение» и что эта ектения «в греческом, от него же книга сия исправися, не обретесея, также и молитва за усопших» (с. 253—256). Было указано колебание воздуха во время символа веры (с. 300) и несколько изменен «Указ о раздроблении Агнца» (с. 346—350), впервые помещенный в Служебнике издания 1647 года (с. 161—163). В Служебниках 1656 года «Указ о раздроблении Агнца» был изложен более пространно (с. 469—475) и было указано опускать диакону частицы в чашу по причащении мирян, с чтением: «Воскресение Христово видевше...», «Светися, светися...», «О Пасха велия...» и «Отмый, Господи...» (с. 487—488). Но осенение хлеба и чаши крестным знамением при произношении установительных слов Господа на литургии Василия Великого сохранялось неизменно, в то время как в литургию Иоанна Златоуста оно не было внесено. Эта непоследовательность продолжала оставаться в послениконовских изданиях 1667, 1668, 1670, 1676, 1684 и 1693 годов.

В 1676 году при патриархе Иоакиме в Служебник было внесено «Изъявление о неких исправлениях в служении преждеосвященных службы». Оно касалось совершения великого входа и причащения священнослужителей. Его назначением было подчеркнуть, что «аще и священо есть вложением частицы вино, но не пресущественно в Кровь Божественную, понеже над ним словеса священия не чтошася zde, яко бывает в литургиях Василия Великаго и Иоанна Златоустаго». Это подчеркивалось необычным порядком совершения входа, на котором полагалось нести дискос и чашу самому иерею, «ничтоже глаголя», в молчаливом опускании в чашу части ИИС и вливании теплоты, в формуле причащения: «Честное и святое Тело и Кровь Господа и Бога...» и в запрещении должствующему потреблять Святые Дары священнослужителю испивать от чаши по мотиву, якобы в ней не святая Кровь, а вино, хотя и освященное.

Что касается необычного порядка совершения великого входа, то он таким же излагается и в греческом Иератиконе¹⁵, и это еще нельзя назвать показательным для той цели, с какой о нем говоритсЯ в «Изъявлении».

В древней Церкви не только принесение хлебов к алтарю, но и отнесение в скевофилакию Святых Даров, оставшихся после совершения Евхаристии¹⁶, а равно и разношение их по домам отсутствовавшим на Евхаристии¹⁷, входило в обязанность диакона, откуда возникла традиция потребления Святых Даров диаконом. Поминовения же на великом входе до XV века вообще не существовало. Но Греческая Церковь все, что касается причащения на литургии Преждеосвященных Даров, начиная от раздробления Агнца, совершает по чину литургии Иоанна Златоуста¹⁸.

¹⁴ Там же, т. VI. М., 1881, с. 22—23.

¹⁵ *Ἱερατικόν... Κωνσταντινουπόλεως*, 1895, σελ. 138.

¹⁶ Постановления Апостольские, VIII, 13.

¹⁷ Иустин Мученик. Апология I-я, гл. 67.

¹⁸ *Ἱερατικόν...*, σελ. 141.

Греческая практика причащения на литургии Преждеосвященных Даров по чину литургии Иоанна Златоуста, т. е. как от чаши святой Крови, прослеживается в глубь истории богослужения более, чем на тысячелетнюю давность. Сохранилось, например, послание неизвестного Константинопольского патриарха XI века к некоему Павлу, избранному во епископа гор. Каллиполя (по предположению — город в Южной Италии), в котором патриарх писал о литургии Преждеосвященных Даров: «В последнее воскресенье сырной седмицы, при совершении полной литургии святые хлебы приготавливаются не в обычном, но в большем количестве. По причащении они хранятся до пятка в особом ковчеге, причем святая Кровь не вливается в них, ибо в постные дни ежедневно при совершении преждеосвященной литургии приготавливается и освящается чаша, в которую влагается освященный ранее Хлеб, возвышаемый и преломляемый. И какая нужда примешивать святую Кровь к Божественному Хлебу? Ибо преждеосвященная литургия совершается лишь ради освящения чаши». Далее патриарх разъясняет, что Божественный Хлеб напаяется святой Кровью лишь для домашнего причащения отшельникам, не желающим нарушать свое безмолвие, и затем для напутствия больных; для последней цели запасные Святые Дары, по словам патриарха, оставляются после каждой полной литургии и хранятся лишь до следующего утра; неиспользованные, они потребляются натошак чистым отроком; в Четыредесятницу, ввиду сравнительной редкости полной литургии, запас Святых Даров делается на более продолжительный срок¹⁹.

Другое свидетельство принадлежит студийскому монаху Никите Стифату (XI в.). «По нашему преданию, — говорит он, — мы служим полную литургию (в Четыредесятницу) по субботам и воскресным дням в третий час, в который Святой Дух сошел на апостолов; тогда, совершая приношение, освящаем Дары, из которых сохраняем достаточное количество на целую седмицу; в девятый час завершив все богослужение, в заключение вечерни мы, перееи с диаконами, творим вход с одним лишь кадиллом, и после чтения пророков, совершив установленные Василием Великим молитвы, перенеся с предложения Дары, помолившись над ними, прибавив к этому еще преданную нам Господом молитву, мы возвышаем Хлеб, говоря: Преждеосвященная Святая святым, затем, совершив соединение, причащаемся»²⁰. Что означают слова Никиты Стифата «совершив соединение», это видно из Устава Великой Константинопольской церкви, писанного в первой половине XI века²¹.

Здесь в чинопоследовании преждеосвященной литургии говорится, что «в соединение же (т. е. когда наступит время для этого священнодействия) один из священников, войдя в скевофилакию, влагает части в потиры. Вслед за ним и главный иподиакон вливает вино и теплоту, говоря: Благослови, владыко, священник же говорит: Соединение Духа Святаго»²².

Другое свидетельство, дополняющее предыдущие, принадлежит патриарху Константинопольскому Михаилу (1143—1146), который писал в «Извещении царю» о преждеосвященной литургии: «В каждое воскресенье из посвящаемых у нас для поста честных дней, по священнопреданному последованию и учению, освящаются преждеосвященные хлебы. Из освященных таким образом святых хлебов, совершенных, животворящих и полных Божественными дарованиями, сохраняется, сколько бывает нужно и сколько требуют обстоятельства. К этим хлебам,

¹⁹ J. Cozza Luzi. *Patrum Nova Bibliotheca*, X, 1905, pars 2, p. 169.

²⁰ *Libellus contra Latinos*. Migne, P. G., t. 120, col. 1011.

²¹ Устав был открыт проф. А. А. Дмитриевским в 1896 году в Дрезденской национальной библиотеке, где он значился под № 140.

²² А. А. Дмитриевский. *Древнейшие патриаршие типиконы...* Киев, 1907, с. 330.

которые признаются и действительно суть самое животворящее Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, не приливается ни одной капли Божественной Крови, и они так отлагаются без окропления святой Кровью. В каждый из постных дней, когда не совершается полной литургии, они переносятся из места предложения на святую трапезу в алтаре и над ними не произносится ни одной из таинственных и освятительных молитв, но иерей творит лишь единственную молитву с ходатайством о том, чтобы ему быть достойным причастником предлежащих святынь. Во время святого причащения, немного ранее его совершения, диаконы касаются стоящих (на престоле) святых чаш и приглашают не как на полной литургии: *Исполни, владыко, но: Благослови, владыко, и после того как священник ответит: Благословен Бог наш всегда, — влагается преждеосвященный и ранее совершенный святой хлеб в таинственную чашу и содержащееся в последней вино прелагается в святую Кровь Господню и признается прелагающимся»*²³.

Приведенные свидетельства — константинопольского происхождения, что в данном случае весьма важно, так как Константинополь в ту пору являлся центром церковной жизни православного Востока. Из этих свидетельств видно, что в ту пору существовало два вида Преждеосвященных Даров: одни преждеосвященные хлеба, которые не напоились святой Кровью, предназначались для преждеосвященных литургий, другие же, напаяемые святой Кровью, предназначались для домашнего причащения отшельников и для напутствования больных. На преждеосвященной литургии часть ненапаяемого хлеба опускалась в чашу с вином, над которой не совершалось никаких «таинственных и освятительных молитв». Иерей молился только о том, чтобы ему «быть достойным причастником предлежащих святынь»; когда же часть святого хлеба влагалась в чашу, священник только говорил: «Соединение Святого Духа» (у Никиты Стифата) или: «Благословен Бог наш всегда» (у патриарха Михаила). Вино, в которое, таким образом, была опущена часть святого Тела, признавалось как прелагающееся в Кровь Господню, равночестную святой Крови в чаше на полной литургии. («И какая нужда пришеивать святую Кровь к Божественному Хлебу? Ибо преждеосвященная литургия совершается лишь ради освящения чаши»).

К концу XII века становится известной практика опускать в чашу частицу святого Тела, напоенную святой Кровью. Полагают, что такая практика возникла в связи с широким употреблением запасных Святых Даров, которыми причащали не только больных, но и присоединяемых к Православной Церкви из ересей, сочетающихся браком, коронуемых императоров и даже возводимых на высшие государственные посты чиновников и, наконец, тех людей из народа, которые постились до вечера, но по каким-либо житейским обстоятельствам опоздали к преждеосвященной литургии. Над последними читалась особая «молитва над причащающимися поздно», в которой они именовались «запатыми житейскими соузами и закоснившими к причащению святого Тела»²⁴. Лев Алляций приводит ответ неизвестного, возможно, Иоанна Китрского († нач. XIII в.), о сравнительной правильности обеих практик приготовления Преждеосвященных Даров (с напоением святой Кровью и без напоения). «Я во многих местах видал, что одни иереи, собираясь полагать на хранение Преждеосвященные Дары, помазуют их посредством лжицы Кровию Господней и в таком виде берегут их, другие же ничего

²³ «Извешение папо» — *Τὸ δὲ ἀγιωτάτω καὶ οἰκουμένην πατριάρχου κυρίου Μιχαήλ ἀγγλωσίτ πρότ τὸν βασιλέα...* М. Γ' ε δ ε ζ η. Ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικὴς ἱστορίας, I, 1911, σελ. 29—35. Я заимствую у И. А. Карабинова — «Св. чаша на литургии Преждеосвященных Даров». Пгр., 1915, с. 6.

²⁴ И. Карабинов. Цит. соч., с. 7—8. Здесь же приводятся исторические свидетельства столь широкой практики причащения запасными Дарами.

подобного не делают, что же правильнее? Нам, старающимся сообразить духовное с духовным, кажется, что ни те, ни другие не уклоняются от правильности. Ибо одни, чтобы сохранить некий остаток преждеосвященного и невидимо преложившегося в Кровь, делают это чрез помазание хлебов, другие же, считая, что преложившегося уже в Тело Христово хлеба достаточно, чтобы претворить вливаемое вместе с ним во время причащения вино в Кровь и сообщать им освящение причащающимся, не делают ничего подобного, но довольствуются хранением одних преждеосвященных хлебов. Так представляется нам дело. Так как в Великой церкви мы видим соблюдающимся второй обычай, то должно и нам следовать ему»²⁵.

Из приведенного рассуждения видно, что для освящения вина на преждеосвященной литургии в Кровь Господню считалось равносильным употреблению Агнца как напоенного святой Кровью, так и ненапоенного. Автор рассуждения предпочитал употребление ненапоенного, как соблюдаемого Константинопольской Церковью.

В XV в. общепризнанной являлась практика причащения Агнцем, напоенным св. Кровью, но чаша по-прежнему считалась освященной в Кровь Христову через соединение вина с опущенной в нее частью Агнца. Об этом блаж. Симеон Солунский писал: «...Преждеосвященные Святейшие Дары не получают ничего от присовокупляемых к ним молитв, потому что это — дары совершенные... в священный потир, без чтения известной молитвы, вливаются вино и вода, чтобы, по растворении в них Божественного Хлеба и Крови, которою он напоен уже по чину литургии, эти вещества в потире своим причастием освятились и чтобы священник, по чину литургии, мог приобщиться и от хлеба, и от чаши и преподать приобщение имеющим в нем нужду: лицам священным в алтаре, по обычаю, а мирянам — лжицею. Поэтому, и желая кого-нибудь приобщить Таин без литургии, мы приобщаем так: берем частицу соблюдаемого на такой случай хлеба и влагаем его в вино с водою, даже часто пользуемся и одним сухим Животворящим хлебом, как соединенным с Кровию. Здесь же, на литургии Преждеосвященных Даров, это делается для исполнения устава приобщения, как сказано, и чтобы больше можно было приобщить лиц, если нужно. Итак, находящееся на преждеосвященной литургии в потире освящается не призыванием и запечатлением Святого Духа, но причастием и соединением с Животворящим хлебом, который, поистине, есть Тело Христово в соединении с Кровию»²⁶.

Вера в претворение вина в Кровь Христову посредством соединения этого вина с Телом Христовым была присуща не только Греческой Церкви. Иаков, епископ Едесский (†708), писал: «Святая чаша бывает хранима или ради больных, находящихся в ожидании смерти, или ради постящихся, которые постятся до глубокого вечера. Кроме этих двух случаев, хранить чашу для будущего времени не следует. Ибо если есть святое Тело, то священнику остается только совершить благословение чаши»²⁷.

Как это делать, об этом в яковитском Служебнике говорится: «*Tum accipit Hostiam, eaque calicem consignat tribus vicibus, inquit. Ut uniat, et sanctificet, et convertat mistum, quod in hoc calice est in salutarem ipsius Christi Dei nostri sanguinem in remissionem peccatorum*» («Тогда берет святое Тело и трижды с благоговением осеняет им чашу.

²⁵ L. Allatius. De missa praesanctificatorum. Цитирую по работе проф. И. А. Карабинова «Святая чаша...», с. 8, примеч. 19.

²⁶ Responsa ad Gabrielem Pentopolitanum. Migne. P. G., t. 155. col. 909. Русский перевод см.: Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III, СПб. 1857. с. 186—187.

²⁷ I. Assemani. Bibliotheca Orientalis, III, 1, p. 246.

Когда же соединит, освятит и претворит, тогда в этой чаше — спасительная Кровь Самого Христа Бога нашего, в оставление грехов») ²⁸.

Учение о претворении вина в Божественную Кровь через соединение с евхаристическим хлебом было свойственно и Римской Церкви. Словно ирония над схоластическим учением, утверждающим невозможность претворения вина в Святую Кровь без совершения над ним евхаристических молитв, звучит сказанное в Сакраментарии папы Григория Великого (Двоеслова) о совершении литургии Преждеосвященных Даров в Великую Пятницу: «Presbyteri vero duo priores, mox ut salutaverint, intrant in sacrarium, vel ubi positum fuerit corpus Domini, quod pridic remansit, ponentes illud in patena; et subdiaconus teneat ante ipsos calicem cum vino non consecrato, et alter patenam cum corpore Domini quibus tenentibus, accipit unus presbyter patenam, et alter calicem, et deferunt super altare nudatum. Pontifex vero sedit dum persalutet populus crucem: nam salutante pontifice, vel populo crucem, canitur semper Antiphona «Ecce ilgnum crucis». Dicitur Psalmus CXVIII. Qua salutata et reposita in loco suo, descendit Pontifex ante altare, et dicit...» («Два же первых пресвитера, благоговейно поклонившись, входят в сакрарий или где может быть Тело Господа, которое накануне было оставлено, и полагают его на блюдо; и иподиакон держит перед ними чашу с вином, которое не освящено. Один же из этих пресвитеров, полагавших Тело Господа на блюдо, берет это блюдо, а другой — чашу и относят на раскрытый алтарь. Первосвященник же сидит, пока народ один за другим целуют крест. Потому что когда первосвященник или народ целует крест, все время поются антифоны «Се древо креста» и (говорится) псалом 118. По целовании же и возвращении (всех) на свои места первосвященник сходит к алтарю и говорит...» Следует молитва Господня «Отче наш...» и молитва о помиловании предстательством Приснодевы Богородицы Марии и блаженных апостолов Петра, Павла и Андрея и всех святых) ²⁹.

Далее читаем: «Cum dixerint Amen, sumit de sancta, et ponit in calicem nihil dicens. Et communicant omnes cum silentio, et expleta sunt univversa» («Когда скажу Аминь, берет святыню и опускает в чашу, ничего не говоря. И все причащаются с безмолвием, и все заканчивается») ³⁰.

По-видимому, это была общецерковная традиция, обязанная своим происхождением особым условиям жизни Церкви в первые века ее существования. Во время гонения многие христиане часто, если не ежедневно, причащались у себя на дому, для чего приносили святое Тело из воскресного молитвенного собрания. Вряд ли они могли приносить и святую Кровь, так как это было гораздо более сложным делом, чем принесение евхаристического хлеба. Если слова Иустина Мученика: «...Следует раздавание каждому и причащение даров, над которыми совершено благодарение, а к неприсутствовавшим они посылаются через диаконов» ³¹ могут быть понимаемы как указание на причащение на дому не только Телом, но и Кровью, то слова Тертуллиана: «Не заметит ли он, что ты как будто нечто втайне отведываешь после ужина? И когда узнает, что это не иное что, как хлеб, то что он в состоянии подумать на твой счет в своем невежестве?» ³² и Василия Великого: «...Нимало не опасно, если кто во время гонений, за отсутствием священника или служащего, бывает в необходимости принимать причастие собственной своей рукой; это доказывать было бы излишним, потому что долговременный обычай удостоверяет в этом самим делом. Ибо все монахи, жи-

²⁸ I. A s s e m a n i. Bibliotheca Orientalis, III, 1, p. 246.

²⁹ M i g n e. P. L., t. 78, col. 86 B, C, D.

³⁰ Там же, col. 87 A.

³¹ Апология 1-я, гл. 67.

³² Письмо к жене, II, 5. Творения в русск. перев. Ч. 1, СПб., 1849, с. 219.

вущие в пустыне, где нет иерея, храня причастие дома, сами себя причащают. В Александрии и в Египте каждый крещеный мирянин по большей части имеет причастие у себя дома и сам причащается, когда хочет. Ибо, когда иерей однажды совершил и преподал жертву, принявший ее как всецелую, причащаясь ежедневно, справедливо должен веровать, что принимает и причащается от самого преподавшего. Одну имеет силу: принимает ли кто от иерея одну часть, или сразу многие части»³³ — не дают основания считать, что христиане имели у себя на дому св. Кровь и ею сами причащались. История не сохранила никаких свидетельств о существовании в то время практики напоения св. хлеба от евхаристической чаши. Напротив, причащение на Евхаристии двумя видами Святых Даров в отдельности исключает такую практику хотя бы для домашнего самопричащения. Если учесть цитированные слова Тертуллиана и Василия Великого о домашнем самопричащении святым Телом, то станет понятным происхождение практики совершения литургии Преждеосвященных Даров на евхаристическом хлебе, не напоенном святой Кровью. У Тертуллиана мы имеем первое свидетельство о связи домашнего самопричащения с постом: «Если ты примешь Тело Господне и еще сохранишь, тогда то и другое будет спасительно и участие в жертве и исполнение обязанности (поста)»³⁴. Таким образом, причащение Преждеосвященными Дарами, прежде чем стать общественным богослужением, имело значение частного домашнего самопричащения христиан³⁵.

Не лишним будет заметить, что освящение через соединение освящаемого с освященным совершалось не только на литургии Преждеосвященных Даров. Таким же образом в Константинополе совершалось освящение мира. В Великий Четверг до литургии священник с диаконом шли в скевофилакию, где стояли сосуды с приготовленным для освящения миром. По возгласе «Благословен Бог наш...» диакон подносил к священнику сосуд с прошлогодним св. миром. Священник особой ложкой разливал из этого сосуда миро в сосуды с приготовленным для освящения миром, минуя первый сосуд. Вливая в каждый сосуд первую ложку освященного мира, священник говорил: «Во имя Отца» (диакон: «Аминь»), вливая вторую ложку: «И Сына» («Аминь») и третью ложку: «И Святаго Духа» («Аминь»). Если после вливания трех ложек в сосуде еще оставалось миро, священник продолжал то же священнодействие, пока не будет розлито все миро. Певцы в это время пели медленно «Вечери Твоя тайныя...» Освятив таким образом новое миро, мыли опорожненный сосуд из-под прошлогоднего мира и переливали в него новое миро из того первого сосуда, в который не вливалось освященное миро. Этот сосуд с неосвященным миром поставлялся на особый стол, а затем на великом входе его переносили в алтарь и поставляли на престоле слева от дискоса. По освящении Даров протодиакон возглашал «Вонмем»; епископ, стоявший слева от престола, снимал покров с сосуда, патриарх трижды осенял сосуд крестным знаменем и читал молитвы «Господи милости, Отче щедрот...» и главопреклонную «Тебе Богу и Владыке всяческих...» Епископ снова покрывал сосуд покровом. По окончании литургии сосуд с освященным миром торжественно относили в скевофилакию, где он стоял, покрытый драгоценным покрывалом до будущего Великого Четверга, так что никто не мог касаться его³⁶.

Заметим, что Юго-западная православная Русь почти до середины XVII века держалась греческого порядка причащения священнослужи-

³³ Письмо 89 (93) к Кесарии, жене Патриция, о приобщении. Творения, ч. 6. Сергиев Посад, 1892, с. 201.

³⁴ О молитве, гл. 19. Творения. Киев, 1915, с. 20.

³⁵ Прот. Г. Смирнов-Платонов. О литургии Преждеосвященных Даров. М., 1850, с. 17—19.

³⁶ Подробно этот чин мироосвящения изложен у прот. К. Кекелидзе, «Литургические грузинские памятники...». Тифлис, 1908, с. 171—174.

телей на литургии Преждеосвященных Даров по чину литургии Златоустовой. Сам Петр Могила в Служебнике указывал причащение священнослужителей на литургии Преждеосвященных Даров по чину литургии Златоустовой, с той лишь разницей, что испивание от чаши полагалось не трехкратное, а однократное. Но у православных греков однократное испивание допускается и на полной литургии. Только в Евхологионе, изданном Петром Могилой в 1646 году, появляется статья «О неких исправлениях в служении преждеосвященных службы» (с. 253). Она значительно более кратка сравнительно с аналогичной статьей нашего Служебника. Петр Могила не отменяет обычных реплик при исполнении чаши и вливании теплоты и не запрещает диакону испивать от чаши, но последняя фраза его звучит во всяком случае неподобающе для языка церковного устава: «Егда же от чаши пиши, или диакону подаваши, ничтоже глаголи: ибо тамо простое есть вино, а не Владычняя Кровь, точию церимониялнаго ради обиходу употребляема бывает, вместо полоскания уст» (там же).

Статья «Изъяснение о неких исправлениях в служении преждеосвященной литургии» в Московском Служебнике появилась в 1676 году, т. е. на 30-м году после появления аналогичной статьи в Евхологионе Петра Могилы. Тон московской статьи более спокойный. Вместо слов «простое есть вино, а не Владычняя Кровь» сказано: «Ибо аще и священо есть вложением частицы вино, но не пресущественно в Кровь Божественную»; вовсе отсутствует фраза «точию церимониялнаго ради обиходу употребляема бывает, вместо полоскания уст». Но принципиально вопрос был решен в духе схоластического богословия: вино «не пресущественно в Кровь Божественную, понеже над ним словеса священия не чтосяа зде, яко бывает в литургиях Василия Великаго и Иоанна Златоустаго».

В 1677 году вышел из печати «Чинovníк архиерейского служения». Подготовка к изданию этой книги началась несколько раньше, чем к изданию Служебника 1676 года. В основу книги было положено «Изъяснение Божественной литургии», составленное по просьбе патриарха Никона приезжавшим в Москву в 1653 году экс-патриархом Константинопольским Афанасием Пателарием³⁷ и одобренное на Московском Соборе 1667 года патриархами Александрийским Паисием и Антиохийским Макарием³⁸. Из «Изъяснения» патриарха Афанасия спрашчки заимствовали сведения относительно встречи патриарха, его облачения, осенений и проч., в части же священнодействий Евхаристии их источникам, как и при редактировании Служебника, были Служебник и Требник митрополита Петра Могилы, что видно из помет на черновике чиновника «списать с киевскаго» или «служебник киевский»³⁹. Исходным пунктом редактирования священнодействий Евхаристии было сказанное митрополитом Петром Могилой «О форме сиест о образе или свершении Тела и Крове Христовой»: «Образ или свершение Тела Христова суть словеса Господня над хлебом на дискоме на престоле сущом, от иерея глаголемья, сиест: Примете, ядите, сиест Тело Мое, еже за вы ломимое в оставление грехов. Сими словеса хлеб пресуществуется, сиест существо хлеба прелажается истинно в Тело Христово, и по изречении сих Господ-

³⁷ Афанасий занимал патриаршую кафедру в 1633 году всего 30—40 дней, вторично — в 1634—1635 годах и в третий раз в 1652 году 15 дней, скончался на обратном пути из Москвы 5 апреля 1654 г. близ г. Лубны, канонизован в 1656 году, с совершенем памяти его 2 мая, в день памяти св. Афанасия Александрийского.

³⁸ «Чин Божественных литургий иже во святых отец наших Иоанна Златоустаго и Василия Великаго, извещенный писанием от вселенскаго Константинопольскаго бывшаго Патриарха, Кир Афанасия Пателария...» имеется в издании «Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов». Москва, 1905, раздел «Книга соборных деяний 1667 года», лл. 42—62.

³⁹ А. А. Дмитриевский. Отзыв о сочинении М. И. Орлова..., с. 185.

них словес, уже ктому простым хлебом не есть якоже прежде, по существу своему, но истинным Телом Христовым.

Образ или свершение Крове Христовой суть словеса Христова над вином в чаши на престоле сущом, от иерея глаголемая, сиест: Пийте от нея вси, сия есть Кров Моя новаго завета за вы и за многи изливаемая в оставление грехов. Сими словесы существо вина в Кров Христову прелагается: и по изречении сих Господних словес, уже ктому по существу своему вино не ест простым вином, но истинною Кровию Христовою»⁴⁰.

Под знаком этих слов Петра Могилы они отступили от указаний «Изъяснения» патриарха Афанасия снимать митру и надевать омофор во время пения «Тебе поем» перед призыванием Святого Духа и перенесли это на момент, предшествующий произношению слов «Приимите, ядите...» В «Предисловии» была сделана оговорка о том, что в Афанасиевом «Изъяснении» «обретощася некая неудоборазумная... яже неслична быша со иными отец писаньми» и что эта «неудоборазумная» «приисправишася». В Чиновник было внесено указание на благословение хлеба и чаши и, кроме того, совершение на литургии Златоуста поклонов при произношении установительных слов «Приимите, ядите...» и «Пийте от нея вси...», изъятые из Служебника при патриархе Никоне. Таким образом, отредактированный Чиновник дал больший крен в сторону католического учения об Евхаристии сравнительно с никоновскими Служебниками. Коллизия двух богословий особенно обострилась вокруг самого произношения патриархом слов «Приимите, ядите...» и «Пийте от нея вси...» Петр Могила, исходя из представления об этих словах как совершительных в таинстве Евхаристии, считал, что при соборных служениях их должен произносить или один предстоятель, или все священники одновременно. Он опасался, что если один из священников скажет эти слова раньше предстоятеля, то освящение совершится не старшим, а младшим, и те же совершительные слова, сказанные предстоятелем с опозданием, окажутся произнесенными напрасно. В связи с этим он писал: «Вестно буди всем иереом, яко егда сбором литургисаете, ни единому от вас не достоин предварити началствующаго в изречении Господних словес, яже сут: Приимете, ядите, и прочая: Пийте от нея вси, сия ест Кров Моя, и проч.: но или с ним купно единою изрещи, или ничтоже глаголати от сих, ибо началствуяй един довлеет к освященню. Аще же который предварит началствующаго, той освятит. Началствуяй же туне по сем изречет, уже освященным сущим Тайнам. Тем же убо да не толикое безчиние в сице страшной и превеликой Тайне деловано будет, или не глаголати освящения словеса, или купно (якоже предречеся) с началником сия изрещи всяко подобает» (с. 244). Нашим справщикам нужно было практически решить эту сложную схоластическую задачу, т. е. изложить текст Чиновника так, чтобы он обнимал комплекс действий патриарха: снятие митры, возложение омофора, благословение хлеба и вина и поклоны с одновременным произношением им и сослужащими ему установительных слов. Трудность совместного произношения этих слов усложнялась еще тем, что патриарху, как правило, сослужили несколько архиереев, архимандриты и священники.

Сохранилось три черновика Чиновника, в которых этот вопрос излагался по-разному. В одном из них указано патриарху на словах «Приимите...» и «Пийте...» снять митру, возложить на себя омофор и по произношении установительных слов делать поклоны. На поле сделано примечание: «Глаголати согласно за едино слово с патриархом всем служащим и прежде патриарха не упреждать и после не глаголати».

В другом списке все это перечеркнуто и подшиты три небольших лоскутка бумаги. На одном из них дано примечание к возглашению

⁴⁰ Евхологон, с. 238—239.

«Примите...»: «Патриарх же глаголет, показуя хлеб, возвышает глаголя: Примите». Далее следует несколько пространное изложение указания об одновременном произнесении с патриархом слов установления. На втором лоскутке выписано цитированное выше место из Служебника Петра Могилы издания 1639 года с той лишь разницей, что действующим лицом указан патриарх, а не священник: «Абие патриарх преклонитя святому хлебу в Тело Распятаго Христа Бога нашего, прилагая к сему и свое произволение, и воздвиг десницу свою, сложив персты аки благословити и зря на святыи хлеб, показывает над ним». На третьем лоскутке: «Сему же глаголему патриарх со служащими низко поклоняется Божественному Христову Телу единоши. Архидиакон же преклоняет и той свою главу, держа и орарий тремя персты десныя руки и показывает патриарху святыи дискос. Патриарх же тайно глаголет: «Подобне и чашу по вечераи глаголя», паки преклонив главу с умилением (следует аналогичное вышеприведенному замечание о возгласе «Пийте», а также предписание о поклоне после него: «низко поклонився единоши Божественным Тайнам, главу преклонь глаголет: Поминающе...»).

И, наконец, третий черновик, близкий к современному тексту, но в нем нет указания произносить вместе с патриархом слова «И сотвори убо хлеб сей...» и проч. Итак, три черновика, один — более сдержанный в отношении изложения схоластического учения об Евхаристии, второй — предельно ясно выражающий римское учение о времени преложения Святых Даров, и третий можно назвать осторожным в этом отношении. Однако указания в нем на благословение хлеба и вина при произношении слов «Примите, ядите...» и «Пийте от нея вси...», поклоны после произношения этих слов и отсутствие указания на совместное произношение всеми сослужащими с патриархом слов «И сотвори убо хлеб сей...» и проч. обнаруживают у редактора этого черновика наличие прокатолической тенденции. Кто внес в последнюю редакцию существующее в печатном чиновнике дополнение: «Подобне купногласно же глаголати всем тайно, над дискосом: И сотвори убо хлеб сей; также и над чашею: А еже в чаши сей: и прочая», — неизвестно. Полагают, что это сделал Евфимий, позднее в хлебопоклоннических спорах выступивший как защитник православного учения⁴¹.

Коллизия двух богословий отразилась и при исправлении Требника в «Последовании о исповедании» и в «Чине, егда случится вскоре вельми больному дати причастие».

Покаяние существовало еще в первые века истории Церкви. Основанием к этому было наставление апостола Иакова: «Исповедайте убо друг другу согрешения и молитесь друг за друга, яко да исцелете: много бо может молитва праведнаго поспешествуема» (5, 16). Обрядовая сторона исповеди, по-видимому, соответствовала указанию апостола. Согрешивший каялся перед всей церковью, и та молилась Богу о прощении его греха. Так было по крайней мере до середины IV века, что видно из 12-го правила св. Григория Неокесарийского, где хотя кающиеся уже разделены на четыре группы (плачущие, слушающие, припадающие и купностоящие), но в отношении первой ступени покаяния — плача говорится, что плачущий должен стоять вне врат молитвенного храма и просить входящих в него, «дабы они помолилися за него», а в «Постановлениях Апостольских» приводятся ектения и молитва епископа о кающихся, которые произносились на каждой вечерне, на утрени и на Евхаристии⁴². Актом завершения покаяния было причащение Святых Таин,

⁴¹ И. А. Карабинов. Святая чаша на литургии Преждеосвященных Даров, с. 24. Здесь же, с. 23–24, примеч. 60, указание на место хранения вышеописанных черновиков.

⁴² Кн. VIII, гл. 8 и 9.

о чем в 12-м правиле св. Григория говорится: «Конечное же есть причастие Святых Таин».

В IV веке становится известной исповедь не перед всей церковью, а перед духовником⁴³. Иоанн Златоуст в 4-й беседе о Лазаре говорит: «Не принуждаю я тебя выступать как бы на театральную сцену, в присутствии многих свидетелей, мне одному Расскажи свои тайные грехи, чтобы я излечил рану и избавил тебя от болезни»⁴⁴. Но какова была литургическая форма этого духовного врачевания,—остается неизвестным.

Известный в науке самый ранний чин исповеди впервые был издан в Венеции в 1702 году Иоанном Моринусом — «*Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*»⁴⁵. Рукопись относится к X в., чин же приписывается св. Иоанну Постнику, патриарху Константинопольскому. Чин довольно сложный. Возможно, что он в более простой форме был составлен св. Иоанном и позднее постепенно дополнялся молитвами. Его последовательность: возглас, Трисвятое, псалмы 6, 24, 50, славословие, еще псалмы 31, 69, 101 и тропари: «Скверну моей души узрех», «Плавающий в бездне...» «К Богородице прилежно ныне притецем» и молитва «Господи Боже наш, Отче всех и Владыко...» После этого кающийся исповедовал духовнику свои грехи, затем духовник ему говорил: «Владыка и Господь Бог наш Иисус Христос да простит тебе все, что ты исповедал моему недостойнству пред лицом Его». Далее духовник читал 7 молитв: 1) «Боже, простивый Давиду, исповедавшу вся чрез Нафана, и Петру...», 2) «Боже, вочеловечивыйся и носяй грехи всего мира...», 3) «Боже, Спасителю наш, Иже пророком Твоим Нафаном покаявшемуся Давиду...», 4) «Владыко Господи Боже, призывай праведных во освящение...», 5) «Господи Боже, спасения рабов Твоих, милостиве и щедре и долготерпеливе, кающийся о наших злобах...», 6) «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живаго, Агнче и Пастырю...», 7) «Отче Господи мой, не предай раба Твоего в руки диавола...» Затем читалась паремия из книги пророка Иезекииля, гл. 18, ст. 21—28, и Евангелие от Луки, гл. 5, ст. 1—10, потом Трисвятое и опять вышеуказанные тропари, «Господи, помилуй» три раза и отпуст. Далее (сбоку) приписана молитва на разрешение епитимии: «Благоутробне Господи, Блаже и Человеколюбче, Иже Твоих ради щедрот ниспославый Единороднаго Твоего Сына...»

Чин с именем св. Иоанна Постника можно назвать основой, на которой создавались чины исповеди в Греческой, Русской и Южнославянских Церквях в течение XI—XVII столетий. Они изменялись или в сторону сокращения, или, наоборот, дополнялись. Паремия заменялась чтением Апостола, частично изменялся состав псалмов и молитв и их последовательность, но при всем этом разнообразии, затрудняющем их классификацию, во всех этих чинопоследованиях красной нитью проходит мысль о том, что таинство Покаяния есть духовное врачевание, а средством врачевания является совместная молитва кающегося и духовника. В некоторых чинопоследованиях духовник на каждый грех, поведенный ему, говорил кающемуся: «Бог ти простит, чадо». Иногда же чин завершался обращением духовника к поведавшему грехи. По образу Спасителя, взявшего на себя грехи всего мира, он принимал на себя грехи кающегося, говоря ему: «На мой вые согрешения твоя, чадо, и да не истяжет тебе о сих Христос Бог, егда придет во славе Своей на суд страшный»⁴⁶. В другом Требнике указано завершение исповеди со-

⁴³ Сократ. Церковная история, V, 19; Созомен. Церковная история, VII, 16.

⁴⁴ Творения, т. I. СПб., 1895, с. 833.

⁴⁵ Venetia, 1702, p. 616—625.

⁴⁶ Рукопись нач. XVII в. Ленинградской публичной библиотеки, собрание Общества любителей древней письменности, № 212, л. 118 об.

вершать следующим образом: после того как кающийся поведает духовнику свои грехи, последний кладет его правую руку на Евангелие и крест, а левую себе на шею и говорит: «Чадо, грехи твои Господь на кресте привоздил и рукописание раздра и сатану связа. Бог, чадо, прости ты во всех тобою реченное (надо читать «реченных») в нынешний век и в будущем, кому (надо читать «кому») не истежит Бог от тебе твоего согрешения, но от моя выя»⁴⁷. В некоторых Требниках указывалось, чтобы духовник, завершая исповедь, читал молитвы о прощении грехов покаявшегося «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога Живаго...» и др. и, кроме того, молитву «за ся», в которой просил Бога простить ему собственные грехи и завершить дело исповеди: «На Твое милование, Господи, предах аз мое сердце и мою мысль, в Твоей любви живот мой утверди, и праведный Свой гнев отложи. Моя же словеса и мое дело скончай, Господи»⁴⁸.

Печатание богослужебных книг содействовало унификации чинопоследований исповедания. В Греческой Церкви этот процесс завершился к концу XVII века, и чинопоследование, изложенное в Евхологионе издания 1692 года, сохраняется до настоящего времени почти неизменным. Чинопоследование значительно упрощено сравнительно с более ранними рукописными, но в нем сохранена древняя идея таинства Покаяния: сначала идут молитвы перед исповеданием грехов, затем самое исповедание, которое завершается молитвой духовника о прощении грехов кающегося.

Русский чин исповедания существенно был изменен при издании Требника в 1658 году. Как видно из расположения чинопоследований в этом издании, справщики следовали не старым русским Требникам, а греческому Евхологиону. Вместе с тем использовались и печатные Евхологионы: Киевского, Стратинского и Острожского изданий. Применительно к греческому чину был опущен ряд псалмов, молитв, Апостол и Евангелие, а перед «вопрошанием» грехов было внесено из Евхологиона Петра Могилы обращение к кающемуся в измененном виде, начинавшееся словами: «Се, чадо, Христос невидимо стоит...» Затруднение возникло с завершением чинопоследования. Во всех старых русских Требниках, как и в греческих, чинопоследование заканчивалось молитвой духовника о прощении Богом грехов кающегося. Здесь справщики, воспитанные в схоластическом богословии, где таинство Покаяния не мыслится без формального разрешения грехов, оказывались в затруднительном положении и нашли выход в том, что внесли в заключение чина молитву из Евхологиона Гоара: «Господи Боже спасения рабов Твоих...», с небольшим сокращением. Хотя эта молитва не носит характера разрешительной формулы, напротив, вполне соответствует духу молитв православного чина исповедания и имеется в чине св. Иоанна Постника (5-я молитва), они внесли ее как разрешительную, поскольку Гоар дал к ней разъяснение, что ее употребляют в качестве разрешительной калабрийские, апулийские и сицилийские греки и некоторые в Венеции⁴⁹. Когда же в 1671 году вновь переиздавался Требник, то в нем к молитве «Господи Боже спасения рабов Твоих...» была прибавлена формула «совершения тайны святаго покаяния», которую справщики заимствовали из Евхологиона митрополита Петра Могилы (с. 346) и которой завершается покаяние в «*Rituale sacramentorum*»⁵⁰.

⁴⁷ Рукопись XVI в. Ленинградской публичной библиотеки, Софийское собрание, № 1090, л. 516 об.

⁴⁸ См., например, старообрядческий Потребник, переизданный в старообрядческой типографии, в Уральске, в 1908 г., л. 135 об.

⁴⁹ *Εὐχολόγιον*. Изд. 2-е, с. 540.

⁵⁰ *Rituale sacramentorum*. Krakoviae, 1892, p. 126.

МОСКОВСКИЙ ТРЕБНИК ЕВХОЛОГИОН М. ПЕТРА
1671 г.

МОГИЛЫ

RITUALE
SACRAMENTORUM

Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия да прости ты, чадо имярек, вся согрешения твоя: и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь.

Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия да прости ты, чадо имярек, вся согрешения твоя: и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца + и Сына + и Святаго Духа+. Аминь.

Dominus noster Jesus Christus te absolvat: et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti in quantum possum, et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris + et Filii + et Spiritus Sancti+. Amen.

Дело, конечно, не в том, что эта формула католического происхождения, а гораздо глубже. За литургической стороной чинопоследования исповеди лежит глубокая проблема этико-психологического значения, проблема падения и исправления личности в свете христианского учения о спасении человека. И здесь столкнулись две точки зрения на этот вопрос: мистико-психологическая, присущая святоотеческому богословию, и формально-юридическая, свойственная схоластическому. С этой коллизией двух точек зрения в свое время сталкивалась и Греческая Церковь. Патриарх Каллиник V (1801—1806 и 1808—1809) считал молитвенную формулу завершения исповеди неудовлетворяющей и резко о ней отзывался. «Молитва обычно принятая,— писал он,— есть заблуждение и не дает разрешения, но пусть (духовник) произносит: «Благодать Святаго Духа мной, недостойным, да имеет тебя разрешенным и прощенным во всем, что исповедал предо мной», или же: «Разрешаю исповеданные тобою согрешения, во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Если же так сделаешь, то будет разрешенным и прощенным, если же будешь разрешать его обычной молитвой, то исповедавшийся христианин не будет разрешен от грехов его и грех его будет на раменах духовника»⁵¹. Мнение патриарха Каллиника вызвало возражение со стороны Никодима Святогорца. Не указывая имени патриарха и называя автора вышеупомянутого труда «одним человеком высокого церковного именованья», Никодим писал, что это мнение чуждо учению Православной Церкви. При этом он ссылаясь на Иоанна Златоуста, который говорил, что пророк Нафан не сказал Давиду: «я прощаю», но: «Господь отпустил согрешение твое»⁵². В церковных кругах был принят взгляд Никодима Святогорца, и это нашло отражение в наставлении духовника, которое он говорит, выслушав исповедь: «Чадо мое духовное, исповедующийся моему достоинству! Я недостойный и грешный не имею власти отпускать грех на земле, только Бог! Но по Богореченному слову, бывшему по воскресении Господа нашего Иисуса Христа к апостолам, возвестившему: «Кому отпустите грехи, тому отпустятся», и мы дерзаем сказать: «Что поведал моему худому смиренню и что не успел или по незнанию или по забвению, все то да прости тебе Бог в нынешнем веке и в будущем». Сказав это, греческий духовник читает молитву: «Боже, простивый Давиду через Нафана...» Этим греческий чин заканчивается.

В результате непоследовательности в работе справщиков, на кото-

⁵¹ Καλλινικός. Διδαχικαία πρός τοὺς πνευματικὸς πατέρας. Вена, 1787, пролог, с. 10—11.

⁵² Ἐξομολογία τάρων. Изд. 9, Венеция, 1885, с. 77—78.

рую указывал проф. Н. Ф. Каптерев, русский чин исповедания оказался несогласным с чином греческим. Более того, до конца не продуманное использование источников для исправления придало чинопоследованию внутреннюю противоречивость. В Евхологионе Петра Могилы, в обращении к кающемуся «Се, чадо, предложил еси покаяться и исповедати Господеви грехи твоя...», иерей говорит: «...К симже твердо веруй, яко Христос Господь мною аще и недостойным иереем и наместником и судией своим, образ его на себе носящим, емуже дал ест власть связати и раздрешати, раздрешит тя от всех грехов твоих...» (с. 351—352). Затем перед разрешительной формулой имеется молитва «Владыко Многомилостиве, Господи Иисусе Христе Боже наш, верховному Твоему апостолу Петру и прочим апостолам Твоим ключи Царствия Небесного вручивый...», в которой иерей молится: «Сам Препоблагий Царю, мною смиренным и непотребным рабом Твоим прости рабу Твоему имярек, аще что в настоящем житии яко человек согрешил ест, и отпусти ему вся, елика словом или делом или помышлением согреси, раздрешив ему и належачий каковем либо буди образом союз. Твое бо есть еже милovati...» (с. 355—356). Справщики не только сократили обращение духовника, но в известной мере изменили смысл его, исключив произносимое духовником о власти его вязать и решить и внося фразу: «Се и икона Его перед нами: аз же точною свидетель есмь, да свидетельствую перед Ним вся, елика речеши мне». В результате такого редактирования духовник оказался в двойственном положении перед кающимся. До выслушания исповеди он только свидетель, причем заверение в этом значении он подкрепляет указанием на предстоящую икону Христа, а по выслушании исповеди он же становится обладающим властью прощать и разрешать.

Неудачное исправление чина исповедания, по-видимому, было предметом смущений и споров. Так можно полагать, потому что при издании Требника в 1687 году, редактируя «Чин, егда случится вскоре вельми больному дати причастие», справщики отказались от следования Евхологиону митрополита Петра Могилы и взяли за основу чин московского Служебника 1602 года (этот чин прежде помещался в Служебнике), а также Стрятинского и Острожского Требников 1606 года, в которых не было разрешительной формулы. В отредактированном чине было сказано: «И по исповедании глаголет иерей молитву сию «Господи Боже наш, Петрови и блуднице...», т. е. ту, которая в Острожском Требнике имела значение завершающей таинства Покаяния. Разрешительную же формулу в этот чин не внесли. Итак, в Требнике 1687 года оказалось два разных исповедания: один — для здоровых людей, с завершением в духе западного обряда, и другой — для больных в духе восточного.

Окидывая ретроспективным взглядом историю исправления богослужебных книг во второй половине XVII века, следует отметить, что по мере того, как происходило исправление книг, противоречия в последнем не уменьшались, а увеличивались. На почве неудачных исправлений и противоречивости книг на Печатном дворе возникли споры о времени пресуществования Святых Даров. Сначала это были споры между ведущими работниками Печатного двора — первым справщиком Евфимием, который в течение многих лет работы на Печатном дворе значительно изменил свои богословские представления в сторону Православия, и книжным хранителем архимандритом Сильвестром Медведевым, который в данном случае держался западного учения. Спорщики защищали свое мнение посредством соответствующих трактатов. Трактаты же выносили спор далеко за пределы Печатного двора, привлекая новых спорщиков. Характерно, что в действиях вовлеченных в спор была такая же непоследовательность, как и в изданиях Печатного двора. Так, например, патриарх Иоаким, утвердивший своей подписью

и подписями семи архиереев архиерейский Чиновник издания 1677 года (подписанный список Чиновника хранится в Московском Историческом музее, собрание Синодальной библиотеки, № 125/1350), позднее в разгар полемики о времени пресуществления Святых Даров стал запрещать совершение поклонов и совершающих их называл хлебопклонниками⁵³. Дмитрий же Ростовский, разделявший взгляд Сильвестра Медведева, по поводу такой непоследовательности патриарха писал: «То убо и дивно есть, яко от единех уст истече сладкое и горькое»⁵⁴. Евфимий, внесший в Служебники никоновских изданий указание на благословение даров при произношении установительных слов Господа, в разгар полемики выступает против Сильвестра Медведева, учившего о пресуществлении Святых Даров в этот момент, и называет это учение «злоразглагольством» и «ядом ереси латинской»⁵⁵. Разрядка полемической атмосферы и преклонение перед ученостью схоластического богословия наступили в последние годы жизни патриарха Иоакима, благодаря проявленной им в эти годы энергичной деятельности в защиту православного богословия как в самой Москве, так и в украинско-белорусских епархиях, откуда заносилось в Москву схоластическое богословие.

Содействовали тому и внешние обстоятельства, связанные с судьбой справщиков Евфимия и Сильвестра Медведева. В 1689 году патриарх поручил Евфимию редактирование месячных Миней. Евфимий повел это дело неудачно, допустил «странные речения», в результате чего подвергся царской опале. На Печатный двор последовал указ, в котором говорилось: «И великие государи цари и великие князи Иоанн Алексеич и Петр Алексеич всеа великия и малыя и белыя России самодержцы советовали о том со архиереи и говоря с своими государскими бояры указали... и впредь ему Евфимию у правления книг они великие государи быть не указали для того, что от его Евфимиевых переправленных и приписных нововводных странных речений в церквах Божиих мятежу, а в людех сомнения и никакого разгласия, а их государственной денежной казне в книжной переделке убытков не было»⁵⁶. С должности ведущего справщика Евфимий был переведен в переводчики.

Судьба Сильвестра Медведева сложилась еще более трагично. В том же, 1689 году он был удален из Печатного двора, а в январе 1690 года состоялся собор, осудивший его за «латинские мысли». Лишенный сана, Сильвестр, теперь «Сенка Медведь... царским судом (был) истязан до пролития крови и дан в вечное хранило» в Троице-Сергиев монастырь, а 11 февраля 1691 года после новой пытки огнем и железом он был обезглавлен «при том же Троицком монастыре, на площади» за связи с заговорщиками, которые намеревались «благоверную царевну и великую княжну Софию Алексеевну короновать царским венцом»⁵⁷.

Отстранение Евфимия с поста ведущего справщика и казнь Сильвестра Медведева подорвали в глазах московского общества репутацию учености киевских богословов. Естественно, возник вопрос об исправлении книг, редактированных Евфимием. И хотя Московский Собор 1667 года решительно запретил ревизию новосправленного Служебника: «Книга служебник якоже прежде исправися и печатася, и ныне при нас прилежно свидетельствовася от всего освященного собора и печатася в лето 7175 (1667), такожде и впредь да печатают, и никтоже да дерзнет от ныне во священнодействие прибавити что или отъяти или

⁵³ Г. Миркович. Указ. соч., с. 203—228.

⁵⁴ Там же, с. IX.

⁵⁵ Там же, с. 81—82.

⁵⁶ И. Мансветов. Как у нас правилась церковные книги. М., 1883, с. 57—58.

⁵⁷ С. Соловьев. История России, т. XIV, с. 128.

изменить. Аще и ангел по нас будет глаголати что ино, да не имете веры ему»⁵⁸, на Печатный двор последовал указ патриарха: «7207 (1699) лета, марта месяца в 18 день, Великий Господин, Святейший Кир Адриан, архиепископ Московский и всея России и всех северных стран Патриарх, указал в книге служебник в литургии Василия Великаго, над словесы: «Даде святым Своим учеником и апостолом рек: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое» и «Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя» указ в тое время священнику благословляти креста знаменем отставить (т. е. устранить) для того, что будет благословение впереди, в совершении святого сего таинства: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего. А еже в чаши сей Кровь». И в греческих древних и в словенских харатейных нигде в тое время указа не обретається. И о том у восточной нашей церкви с римскою западною величание и доводы в книгах многие, како они о том противно мудрствуют. А егда Святейший Патриарх сие указал отставить, при том быша и советоваша архиереи Тихон, митрополит Сарской и Подонской, Иларион, митрополит Суздальской и Юрьевской»⁵⁹. На основании этого указа в 1699 году вышел из печати Служебник в том виде, в каком он печатается и до настоящего времени.

В 1700 году патриарх Адриан скончался. Наступило время коренных реформ церковного управления: отмена патриаршества и учреждение коллегиального управления Церковью—Святейшего Правительствующего Синода. Естественно, что все внимание иерархии было уделено этой реформе. Но в 1721 году Петр Великий потребовал от Синода издания архиерейского Чиновника в связи с новыми титулованиями государственных и церковных властей. Главный справщик Федор Поликарпов посмотрел на исправление Чиновника глубже и обратился в Синод за разъяснением в связи с тем, что в Чиновнике «в священнодействии обретаются сомнения». Он указал на эти «сомнения».

«Лист 123-й,— писал он.— На страшных Христа Спасителя нашего словесех, еже: Примите, ядите и Пийте от нея вси и проч. в Чиновнике сем печатано (речь идет о чине литургии Иоанна Златоуста) лик творит поклон, а ныне в служебниках оставлено и при том же Святейшем Патриархе Иоакиме и Адриане было о сем великое словопрение и состязание».

«Лист 201. В литургии Василия Великаго напечатано: патриарх же и прочии сослужащии таяжде и zde творят (явлено, яко поклоны). На том же листе снизу строка 6 возглашает патриарх руку имея свыше с благоговением и благословляя глаголет, а в новых служебниках, еже благословляти, оставлено».

В заключение Поликарпов писал: «А без вашего собственно соборнаго подписания мне единому простолодину толь великаго тайноводственного сего дела касатися следует главное бедство»⁶⁰. Синод оставил запрос Поликарпова без ответа, очевидно, опасаясь того же «бедства». На этом история исправления богослужебных книг закончилась.

Все описанное представляет «дела давно минувших дней, преданье старины глубокой», тем не менее, мне кажется, оно может быть историческим уроком для современных христиан. Для каждого христианина — вне зависимости от его конфессиональной принадлежности — слова Господа «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21) являются непреложной заповедью, ибо если для людей вообще священными являются предсмертные желания их близких, то тем более священны для нас слова пред-

⁵⁸ Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1905, д.л. 15 об. и 16.

⁵⁹ Цит. по книге проф. А. А. Дмитриевского «Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великаго», с. 189.

⁶⁰ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода, т. I, с. 249—250.

смертной молитвы Богочеловека. Но как достигнуть этого единства людям с различной национальной психологией и различным историческим прошлым народов, христианских по вере и нехристианских в отношениях друг с другом в прошлом? Из церковной печати известно, что протестанты видят это единство в евхаристическом общении с инославными, оставляя в стороне расхождения в вероучении; православные, наоборот, считают необходимым условием этого общения единство вероучения и только на этой основе считают возможным евхаристическое общение. Мне кажется, что правы последние, потому что без единомыслия невозможно таинственное переживание евхаристического общения. Говоря образно, между тем и другим евхаристическим общением будет такая же разница, которую мы чувствуем между семейной, или дружеской, трапезой и трапезой людей, случайно встретившихся в пути и любезно угощающих друг друга.

Но если основой для евхаристического общения должно быть единство веры, то как достигнуть этого единства людям, разобщенным столетиями и создавшим за это время свои конфессиональные воззрения, благочестивые предания и традиции? Путь к этому иногда видят в богословских диалогах, в задачу которых ставят установление общих точек зрения, оставляя в стороне расхождения. Живое общение с инославными полезно, и сближение с ними радует, но достижение церковного единства, как мне кажется, будет возможным только, если христиане всех конфессий — и в первую очередь богословы — в своих воззрениях и, в частности, при рассмотрении конфессиональных расхождений будут исходить из святоотеческого учения и древнецерковных установлений и традиций, не акцентируя внимания на авторитетах исторических личностей и соборов. Само собой разумеется, что внимание их будет обращено на главное — на существо веры, имеющей свидетельство святоотеческого учения, а не на обрядовую сторону, которой иногда придается слишком большое, даже догматическое значение.

МИХАИЛ,
архиепископ Тамбовский и Мичуринский

Посвящая нижеследующие строки глубокочтимому юбиляру, моему учителю, профессору, доктору Церковной истории Николаю Дмитриевичу Успенскому, я с благодарностью вспоминаю его исключительно содержательные лекции по литургике, которые мне довелось слушать в Ленинградской духовной академии в студенческие годы (1947—1949 гг.). Навсегда запомнилась его исключительная эрудиция, его увлеченность предметом и характерное для него принципиально-педагогическое направление всей работы со студентами.

Раскрывая перед слушателями тайны истории богослужебных последований и церковного устава, Николай Дмитриевич приковывал наше внимание к развитию и становлению различных богослужебных форм, заставляя нас вдумываться в их происхождение и в их смысл. В его лекциях, озаренные ярким светом сохранившихся памятников церковной литературы, совершенно по-новому представляли перед многими из нас привычные богослужебные последования, принятые в современной церковной практике, а исторические сведения, которые сообщал нам наш профессор, развертывались в яркие, запоминающиеся и влекущие к размышлениям художественные картины. Когда, например, Николай Дмитриевич излагал нам историю вечернего богослужения, перед нашим мысленным взором открывались двери, дающие доступ к целой анфиладе событий и фактов, связанных с этой темой. Ознакомившись с вечерними молитвословиями первенствующей Церкви, мы, точно паломники, совершающие путешествие по векам и по странам, узнавали особенности богослужения, описанного в «Апостольских Постановлениях», а затем, как бы путешествуя вместе с благочестивой западной монахиней Этерией, оказывались участниками торжественной службы, совершавшейся в Иерусалиме, в храме Воскресения, и описанной ею в конце IV столетия. Подобных примеров можно было бы привести великое множество.

Хочется выразить большую признательность и сердечную благодарность глубокочтимому профессору, который научил нас любить свой предмет, так вдохновенно и увлекательно излагая все темы своих лекций и стараясь и в нас разбудить интерес к научному исследованию и к самостоятельной работе над источниками. Хочется пожелать от всей души дорогому Николаю Дмитриевичу крепости сил и бодрости духа для дальнейшего благословенного продолжения его многообразной деятельности как на педагогическом поприще, так и в области богословской науки и в сфере экуменических контактов.

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ БОГОСЛОВИЯ СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МЕФОДИЯ

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ В ТВОРЕНИЯХ СВ. МЕФОДИЯ*

Св. Мефодий видит в книгах Священного Писания не только откровение о Боге и о Его делах и повелениях, обращенных к людям, но и сокровищницу всевозможных знаний о видимом и невидимом мире («О воскресении», 2, 10). Во всех творениях св. епископа постоянно подчеркивается мысль о необходимости тщательного изучения и исследования Писания. Без «духовного упражнения» в Писаниях «душа не может разумно принести себя в жертву Вседержителю» («Пир десяти дев», 1, 1). Углубленное изучение Писаний является необходимым условием для пребывания в правой вере и в добродетели. Если душа не питается духовной пищей, получаемой при изучении Писаний, она легко может сбиться с истинного пути. Об этом хорошо знают и злые духи, пытающиеся разлучить людей с их Творцом и Спасителем; демоны «завидуют тем, кто изучает смысл Писаний» («О различении яств», 1, 5). Если душа «не имеет твердости, не слышала святых слов и не знает Творца и Отца всего, не видела изливающегося оттуда блага, тогда ее привлекает Каинова слава, призраки которой показывают демоны» (там же, 1, 6). Изучение Писаний и заключающихся в них Божественных наставлений предохраняет душу от искушений и падений. Ураженными в Божественном учении «душа очищается и украшается, побеждая страсти, между тем как грехи из нее выметаются подобно сору и выбрасываются» («Пир», 9, 4). Изучение Божественных Писаний должно сочетаться с деятельными подвигами веры и любви (там же). «Сам Господь усиленно повелевает не лениться и ни в чем не уклоняться от исследования Писаний» («О пиявице», 1, 2). Дело это само по себе трудно и превышает человеческие возможности. Но на помощь человеческой слабости приходит Божия сила: «Поэтому, о душа, приобрети надежду на Бога и просветись светом познания. Поучайся в законе Господнем день и ночь» (там же, 1, 5). Необходимо молиться Вседержителю Богу, «чтобы Он научил нас истинному разумению» (там же, 2, 5).

В Священном Писании звучит дивная животворящая гармония. Там можно услышать «Божественный хор пророков», а также «хор апостолов»; если «те таинственно предвоспевали Божественное домостроительство нашего спасения», то «эти воспевают, объясняя... возвешенное теми» («О свободе воли», 1, 3—5). «Как я согласная гармония, составленная Божественным Духом!» (там же). Как видно, Священное Писание, во всем его объеме, принимается св. Мефодием как некое неделимое единство, имеющее внутреннюю связь, во всех своих частях. Самая возможность существования каких бы то ни было противоречий в различных книгах Библии исключается («О воскресении», 2, 16—17; «О различении яств», 8, 5)¹.

* Приложение I к исследованию «Св. священикомученик Мефодий и его богословие», опубликованному в «Богословских трудах», сб. 10 (с. 7—58) и сб. 11 (с. 5—54).

¹ Книги Ветхого Завета, которыми пользуется св. Мефодий, — это Септуагинта. Цитация из книг Библии чрезвычайно обильна. По-видимому, лишь случайностью следует объяснить обстоятельство, что в сохранившихся творениях св. епископа не встречаются ссылки на кн. Паралипоменон, Руфь, Немии и некоторых из малых

Необходимо отметить те особенности, которыми отличается использование в творениях св. Мефодия ветхозаветных книг Библии. Если новозаветные Писания, за исключением Апокалипсиса, используются им почти исключительно в их прямом смысле, то по отношению к книгам Ветхого Завета св. епископ чаще всего заботится о том, чтобы «не буквально, но духовно разумеать Писание Закона» («О прокаже», 4, 1).

Основание для иносказательного понимания Ветхого Завета дано святыми писателями новозаветных книг: «Если закон, по словам Апостола, духовен и заключает в себе образы будущих благ (Евр. 10, 1), то, сняв с него покрывало буквы (2 Кор. 3, 6 и 16), мы можем открыто видеть непокровенную истину» («Пир», 5, 7).

«Слова пророков, понимаемые буквально, представляются как бы сухими, не имеющими смысла, а понимаемые с мудростью (представляются) доброплодными» («О прокаже», 4, 6). «Когда ты оставишь темноту буквы, тогда будешь вечно пребывать в свете» («О различении яств», 11, 7). Как видно, внимание толкователя сосредоточено на иносказательном изъяснении ветхозаветных текстов. Буквальный смысл многих из числа этих текстов очень часто служит только отправной точкой, началом истолкования («Пир», 3, 1—2). Правда, делается оговорка, что буквальный смысл Писания может считаться «более безопасным образом» истолкования (там же). Надо также иметь в виду, что «опасно пренебрегать текстом, как он сказан, особенно там, где излагаются непреложные повеления Божии», однако «не следует оставлять этих слов с неполным и как бы хромающим на одну ногу объяснением», необходимо «возвышаться над буквальным чтением» (там же). Иносказательное толкование предписаний и законоположений Ветхого Завета и даже фактов, сообщаемых ветхозаветными писателями, представляется делом совершенно естественным и необходимым («Пир», 3, 1; «О прокаже», 1, 4). Св. Мефодий отправляется от предпосылки, что буквальный смысл Писания (имеется в виду Ветхий Завет) снижает его смысл и не производит в должной мере спасительного действия на души читающих и слушающих: «Понимающий Писание внешним образом отходит, лишаясь духовного смысла, как тот, кто видит пустые стены, построенные из камня. А тот, кто крепко ударит и разорвет духовную завесу, приобретя крылья Божиим Духом, как птица долетает до внутреннего смысла Писаний, который есть Святое святых, и, достигнув великого света, питается молниями истинной красоты» («О прокаже», 4, 5).

Буквальное понимание ветхозаветных предписаний в новозаветные времена было бы нелепостью и анахронизмом. Новый Завет осуществляет и раскрывает символы Ветхого Завета, бывшие лишь тенями, образами и предсказаниями истины («О различении яств», 8, 5 и след.; «О прокаже», 4, 1—4).

Для отчетливого представления о причинах, которые обусловили предпочтительное использование иносказательных приемов толкования Священного Писания многими из числа ранних христианских авторов, в частности, и св. Мефодием, необходимо иметь в виду самые разнообразные мотивы. Прежде всего здесь следует подчеркнуть то исключительно важное значение, которое имело «воцерковление» аллегориями авторами книг Нового Завета, и в первую очередь апостолом Павлом.

пророков. (Фрагмент № 10 из сочинения «О сотворенном» называет автором кн. Иова пророка Моисея.)

Новый Завет известен св. Мефодию в том же объеме, как и Евсевию Кесарийскому. Чаще всего цитируются Евангелие от Матфея, Послание апостола Павла к Римлянам и 1 и 2 Послания к Коринфянам. Цитаты из 2 Послания к Солуныям и из Послания к Филимону отсутствуют, надо думать, тоже по случайным причинам. (В трактате «О различении яств» (2, 3) цитата из Послания апостола Иакова (1, 2—3) приписана апостолу Павлу. Вероятно, это ошибка переписчика.)

Известную роль в данном случае, несомненно, играла полемика с иудейством и стремление отстоять христианскую точку зрения от иудействующих искажений церковного учения («Пир», 9, 1; «О различении яств», 8, 6; «О прокаже», 14, 6 и др.). Надо думать, что аллегорический подход к толкованию Ветхого Завета был также чрезвычайно действенным орудием в руках защитников церковного предания от нападений «многобеззаконного Маркиона», отвергавшего Божественное происхождение книг Ветхого Завета («О прокаже», 2, 5). Но эти, названные здесь причины исключительного предпочтения аллегорического толкования Библии ранними христианскими писателями, и в их числе св. Мефодием, отнюдь не исчерпывают всего содержания затронутой проблемы. Аллегоризм был в рассматриваемое время не только общепризнанным приемом экзегетики (в самом широком смысле этого слова), но и наиболее распространенным литературным жанром. Особенную славу стяжали на этом поприще александрийцы².

Ученые александрийские иудеи, возможно, не без влияния, оказанного на них греческой философией, почувствовали необходимость прибегнуть к аллегорическому истолкованию своих священных книг, чтобы вскрыть заключенный в них внутренний возвышенный смысл. Вопрос о времени возникновения аллегорического метода истолкования Библии у евреев принадлежит к числу весьма сложных. Филон Александрийский, в частности, следует здесь по особому пути: он постоянно прибегает к изощренным аллегорическим толкованиям в области морали, но в остальных случаях преимущественно пользуется буквальным методом изъяснения библейских тем.

Аллегорические приемы Филона как бы продолжают свою жизнь и получают дальнейшее развитие у Климента Александрийского и у Оригена. Климент с особенной охотой пользуется аллегорией и часто совершенно игнорирует буквальный смысл библейских рассказов и установлений. У него встречаются такие аллегории, которые могут быть названы копиями аллегорий Филона. У Климента (в «Строматах», 5) имеется даже своего рода апология аллегорических приемов толкования; он уверен, что возвышенные истины могут быть высказаны только с помощью символов и иносказаний. Истина, если можно так выразиться, закутывается в тайны, так как она без этого покрова слишком ослепительна для простого человеческого взора. Эти мысли Климента находятся в полном созвучии с воззрениями многих авторов античной древности: тогда принято было наделять истину чертами возвышенного аристократизма; считалось, что символы, за которыми скрывается истина, могут быть раскрыты и истолкованы только в узком кругу избранных и посвященных.

Ориген не менее Климента любит аллегорию, но не пренебрегает и буквальным смыслом. Однако, когда тот или другой эпизод, описываемый в одной из ветхозаветных книг, представляется ему противоречащим разуму или морали, он совершенно отказывается от буквального понимания текста. Ему кажется, что за этими видимыми несовершенствами буквально понимаемого библейского рассказа всегда должны скрываться какие-нибудь глубокие тайны. В поисках этих тайн Ориген нередко впадает в фантастику, накладывающую своеобразный отпечаток на его экзегетику. Наиболее характерной чертой экзегетики Оригена является следующее утверждение: каждому человеку, ко-

² В III столетии аллегоризм был в исключительной моде в александрийских ученых и литературных кругах — и среди христиан, и среди иудеев и язычников. Греческие философы, в первую очередь стоики, уже имели к этому времени большой опыт аллегорического истолкования языческих мифов о божествах Олимпа и о героях. Этот же аллегорический метод применялся греками — Плутархом и его последователями — и к толкованию египетских мифов.

торый хочет полностью уразуметь смысл Священных Книг, необходимо знать, что Писание имеет тройственное значение. Следует различать буквальный смысл, душевный и духовный. Эти разные значения смыслового содержания книг Библии соответствуют трехчастному составу человеческого существа, о котором учил Ориген (тело, душа и дух). В то же время они соответствуют разным уровням духовного развития людей, занимающихся изучением Писания («О началах», 4, 2). В практическом применении к толкованию текстов буквальный смысл включил в себя данные филологии, истории и географии, душевный приобрел черты нравственного назидания, а в духовном смысле оказались заключенными священные тайны Божественных откровений.

Применение указанного Оригеном экзегетического принципа на практике принесло великое изобилие самых разнообразных плодов. Там, где экзегет пользовался этой схемой для распознавания основных мыслей и указаний текста Священного Писания, являлись на свет замечательные образцы проникновенного возвышенного толкования смысла Божественного Откровения, данного в книгах Библии, а там, где применение этого принципа превращалось в мелочные, схоластические исследования, не подчиненные основным сотериологическим задачам, в результате являлись не всегда назидательные произведения, в которых часто бывает больше педантизма и фантастики, чем действительного назидания.

Наиболее яркие примеры злоупотребления аллегорическим истолкованием Ветхого Завета можно найти у гностиков и у авторов, испытывших на себе более или менее сильное воздействие гностических систем. Не подлежит сомнению, что, возражая гностикам, многие православные писатели вынуждены были бороться с противниками их же оружием, т. е. аллегорией, применяя ее в самых широких масштабах для защиты Православия и церковной традиции, а это не могло не сказаться на самом уровне экзегетики: аллегорическая экзегетика нередко отходила от пути, указываемого смыслом и содержанием самой Библии, и шла по распутьям безгранично разнообразного аллегоризирования, оторванного от истории.

Св. Мефодий, отдавший немалую дань аллегорической экзегезе, в значительной степени испытал на себе воздействие всех этих факторов. Его аллегорические толкования Ветхого Завета, сосредоточенные преимущественно в «Пире десяти дев», а также в небольших по объему трактатах «О различении яств», «О прокаже» и «О пиявице», являются наглядной иллюстрацией к вышеизложенному. Но его экзегетические приемы включают в себя, кроме аллегорий обычного типа, различного рода типологические обобщения; некоторые из этих обобщений представлены в широкой исторической перспективе, причем ветхозаветная тематика уже не играет здесь той исключительной роли, которая отводится ей в сфере аллегорических толкований. Типология намечает обширные и многочисленные связи между обоими Заветами. Эта особенность экзегетического наследия св. Мефодия до недавнего времени оставалась незамеченной даже специалистами. Типологические обобщения, характерные для его произведений, зачастую приравнивались исследователями к обычным аллегорическим толкованиям³. Необходимо помнить, однако же, что между аллегорией и типологией существует большая разница принципиального характера. Аллегоризм — противник истории, а потому аллегорические толкования обычного типа, как правило, пренебрегают исторической перспективой. В то же время типологическое толкование обязательно имеет своей целью рас-

³ N. G. Bonwetsch. Die Theologie. SS. 140—154. J. Farges. Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Paris, 1929, pp. 220—238.

крыть и выяснить действительные взаимоотношения исторических событий, ритм которых направляется Божиим Промыслом. Типология базируется на таком понимании истории, которое было намечено еще в Ветхом Завете устами пророков, говоривших от Божиего Лица: «Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось; говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю» (Ис. 46, 10). Новозаветное откровение в значительной мере типологично (классическим местом в данном случае является Рим. 5, 14, где идет речь об Адаме, «который есть образ (τύπος) будущего»; см. также Рим. 10, 4—7; 2 Кор. 3, 7—11; Евр. 4, 1—11 и др.). В послепостольский век историческая типология по целому ряду причин была заглушена и затемнена внеисторическим аллегоризмом, корни которого, как уже было указано выше, следует искать не на христианской и не на библейской почве. С этой точки зрения особенно значительной оказывается заслуга тех церковных авторов, которые делали более или менее успешные попытки вырваться из плена аллегорических категорий, чтобы вернуться к возвышенному и одухотворенному библейскому способу толкования — к типологии. Примеры типологических толкований, относящихся к раннему периоду развития христианской литературы, можно найти в творениях Иустина Философа, Мелитона Сардийского, Иринея Лионского и Ипполита Римского. (Очень часто в типологию этих авторов — за исключением Мелитона — оказывались вплетенными хилиастические представления.) Ориген также внес значительный вклад в типологическую экзегетику. Наряду с аллегорическим толкованием Библии он пользуется и типологическими приемами в отчетливо представленной исторической перспективе, причем, в отличие от более ранних авторов, делает объектом своих типологических построений не только книги Ветхого Завета, но и новозаветные тексты. (Позднейшие исследователи считают, что типологические комментарии Оригена к Новому Завету — имеются в виду толкования на Евангелие от Матфея, на Евангелие от Иоанна, на Послание к Римлянам, а также его гомилии на Евангелие от Луки — должны быть признаны наиболее ценными в письменном наследии великого александрийца) ⁴.

Типологические приемы, которыми пользуется св. Мефодий, а также те библейские темы, к которым он применяет типологический способ толкования, в большинстве своем не являются новыми: подобные мысли и построения встречаются и у более ранних авторов, в особенности у св. Иринея. Характерной особенностью св. Мефодия является в данном случае то обстоятельство, что для иллюстрации библейских типологических схем и образов он широко пользуется различными аллегориями, облекая их иногда в риторические формы. Все эти аллегорические иллюстрации и риторические украшения играют обычно подчиненную роль, а основная линия его экзегетики остается типологической.

Особенно яркое выражение типологической экзегетики представляют собою многие речи «Пира десяти дев». И в содержании диалога, и в его внешнем оформлении легко различаются три плана: тень, образ и действительность. Ветхий Завет был временем теней; Церковь в ее историческом бытии — это образ; действительность (или истина), пребывающая в Боге, откроется только в конце времен. «Закон есть прообраз и тень образа, т. е. Евангелия, а Евангелие — образ самой истины. Ибо древние и закон пророчески предвозвестили нам свойства Церкви, а Церковь — свойства новых веков. Посему мы... убеждены, что тени и прообразы уже прекратились, и спешим к истине, возвещающая ее действительные образы» («Пир», 9, 2). «Прекрасный плод произрос чрез Моисея — Закон. Но он не был так прекрасен, как Евангелие;

⁴ J. Daniélou. Message Evangélique et Culture Hellénistique aux II et III siècles. Tournai, 1961, pp. 251—264.

ибо тот был только прообразом и тенью будущих вещей, а это — истина и благодать жизни» («Пир», 9, 3)⁵.

Среди типологических тем, которые использованы в экзегетике св. Мефодия, особенно видное место занимает образ Адама. В первых двух речах «Пира десяти дев» история Адама излагается преимущественно в буквальном смысле, причем главное содержание этой истории усматривается в ниспослании Божиего благословения на брак и чадорождение. В третьей речи говорится о том, что история Адама и Евы служит вместе с тем предвозвещением таинства Христа и Церкви; отправляясь в этих рассуждениях от текста Еф. 5, 28—32, автор связывает мысль, выраженную апостолом Павлом, с идеей превосходства девства над браком. Если Адам является предъизображением Христа, то во Христе является Новый Адам, повторяющий в Себе в новой и совершенной форме первозданного. Слово Божие, воплотившись, воспринимает Адама и, уснув на кресте смертным сном, дает жизнь новой Еве — Церкви, которая рождается из Христова ребра. Церковь — новая Ева — делается истинной Матерью добродетели и Матерью множества верующих. Таинство, предначертанное в истории первозданных, продолжается и далее: Слово Божие «и теперь нисходит к нам и подвергается истощанию при воспоминании страданий» («Пир», 3, 8).

Тема «скинии» служит св. Мефодию своего рода центром, вокруг которого он сосредоточивает другую серию типологических толкований («Пир», 5, 6 и след.). «Евреям было заповедано украсить скинию, подобие Церкви, чтобы они могли посредством чувственных предметов предвозвещать образ Божественных. Ибо образец, показанный на горе, взирая на который Моисей устроил скинию, был точным отражением (ἰδέα) небесного селения, пред которым мы теперь служим яснее образов (τῶν τύπων), но темнее самой истины» (τῆς ἀληθείας) («Пир», 5, 7). «Самая истина, какова она есть сама по себе, еще не пришла к нам, людям, которые здесь не можем переносить созерцания чистого нетления, как не можем смотреть на лучи солнечные. Евреи воззвали тень образа, третью от истины. А самая истина в точности откроется по воскресении» (там же).

Еще одна тема, раскрываемая теми же типологическими приемами, — это тема праздника Кушей («Пир», 9). «Бог, желая научить истинных израильтян, как должно чтить и праздновать истинный праздник Кушей, изображает это в книге Левит, объясняя, что каждый должен больше всего украшать чистотой свою собственную кушу...» Иудеи, продолжающие держаться буквального понимания всех ветхозаветных предписаний, «не понимают богатства будущих благ, ...все это есть не что иное, как дуновение и образные тени, предвозвещающие воскресение»... («Пир», 9, 1). Возводя мысль читателя от буквального содержания предписаний о празднике Кушей сначала к его нравственному значению, а затем к эсхатологическому прообразовательному смыслу, св. Мефодий вводит в свое толкование этого праздника мистику чисел: указания, содержащиеся в книге Левит, о том, что праздновать следует «семь дней», а «в восьмой день покой» (Лев. 23, 39), являются прообразом последовательности циклов мировой истории в соответствии с днями творения (Быт. 2, 1—2): «Как в шесть дней Бог создал небо и землю и совершил весь мир, а в седьмой день почил от дел Своих... и благословил день седьмой и освятил его, и как прообразовательно в седьмой месяц, когда уже собраны земные плоды, нам повелено праздновать Господу, так, когда этот мир достигнет до седьмого тысяче-

⁵ Такая же типологическая схема дана в трактате «О различении яств» (7, 7): «Что тень по сравнению с изображением, то и закон (Моисеев) по сравнению с Евангелием, а что изображение по сравнению с самими вещами, то Евангелие по сравнению с грядущим».

тия, тогда Бог, поистине совершив вселенную, возвеселится о нас» («Пир», 9, 1). Шесть дней творения соотносятся при этом с шестью тысячелетиями мировой истории, седьмой день Божиего упокоения от дел — с седьмым тысячелетием, когда «мы будем праздновать великий праздник истинных кушей в новом и непреходящем мире». Этот «праздник истинных кушей» именуется также тысячелетием покоя и истинною субботой. А потом, «по окончании праздника Воскресения, мы... перейдем к большему и лучшему, взойдем в самый дом Божий» («Пир», 9, 5). Подобная же мистика чисел применена к толкованию текста Песни Песней (6, 7—8) в 7-й речи «Пира». Завершение мировой истории здесь — «радость духовного восьмого дня» («Пир», 7, 6)⁶.

Немало и других типологических картин можно найти в творениях св. Мефодия, преимущественно в «Пире десяти дев». Египетский фараон «стал образом дьявола, когда повелел беспощадно бросить в реку младенцев мужского пола, ...ибо и дьявол, царствовавший от Адама до Моисея над великим Египтом, т. е. над миром, старался ввергать в потоки страстей и убивать мужеские и разумные порождения души» («Пир», 4, 2). Обрезание, совершавшееся на восьмой день по рождении, рассматривается как один из символов восьмерицы периодов бытия мира («Пир», 7, 6). «Таинство агнца» — это не только «воспоминание спасения» евреев при их исходе из Египта, но и «предвещательный прообраз заклания Христа, Кровию Которого огражденные и запечатленные души... спасутся от гнева» («Пир», 9, 1). Авель «прообразовал» смерть Христову («Пир», гимн Феклы, 11). Дочь Иеффая — образ непорочной плоти Христовой (там же, 12). Жертвоприношение рыжей телицы (Лев. 19, 1—22) рассматривается как «таинство», ибо «истинная телица — это Плоть Христова, которую Он воспринял для очищения мира» («О различении яств», 11, 1—7). «Пявица», о которой повествуется в книге Притчей (30, 15—16), сопоставленная с живущим в воде «левиафаном» (Пс. 103, 25—26), истолковывается как прообраз «враждебной силы», которая вредит человеку на всем протяжении мировой истории и борьба с которой может быть успешной только под Божиим водительством («О пявице», 3, 1—5). Тот, кто «размыслит... высшим разумением» над словами псалма 106, 23—24, поймет, что «отправляющиеся на кораблях в море, производящие дела на больших водах — это не «собиратели пурпурных ракушек», а ученики Христовы, которые «уловили нас от идолопоклонства» («О пявице», 5, 1—5). «Небеса, проповедующие Божию славу», и «твердь», возвещающая о делах Его рук, — это ангелы и Церковь (там же, 7, 1—10).

Развернутое типологическое толкование дается — в 8-й речи «Пира» — видению Жены, облеченной в солнце, представшей Тайнозрителю как «великое знамение» (Апок. 12, 1—6). Все подробности этого таинственного знамения изъясняются как различные детали истории новозаветной Церкви и ее детей, рождаемых для вечной жизни крещением («Пир», 8, 4—13). Жизнь апостола Павла рассматривается как типологическая параллель к схеме, в которой первоизданный служит прообразом Нового Адама — Христа, Ева — прообразом Церкви, а потомство Адамы и Евы — прообразом христиан. «Когда он (т. е. Павел) еще не был совершенным во Христе, сначала рождается и питается молоком от Анании. А когда он возмужал и благоустроился, достигнув духовного совершенства, и сделался помощником и невестою Слова, восприняв и возрадив в себе семена жизни, тогда бывший прежде младенцем стал Церковью и матерью, рождая сам уверовавших чрез него во Христа, доколе в них не родился, изобразившись, Христос» («Пир», 3, 9). Этапы духовного роста апостола указаны Писанием (Деян. 9, 7—19; Гал. 4, 19; 1 Кор. 4, 15). Изложив эту картину духовного роста апо-

⁶ В данном случае автор «Пира» испытал на себе несомненное воздействие распространенных в его время хилластических представлений.

стола Павла, св. Мефодий делает такой вывод: «Посему так следует отнести сказанное об Адаме и Еве к Церкви и Христу». (Там же).

Как видно, в типологических построениях св. Мефодия даются многочисленные иллюстрации и пояснения к его основным богословским воззрениям, в центре которых стоит непоколебимая вера в благой и вседержавный Божественный Промысл, устрояющий во Христе спасение для каждого человека, который свободным волеизъявлением принимает даруемое ему спасение и участие в царстве добра и света. Типологическое толкование, очень часто облеченное в пеструю одежду аллегории, не является, конечно, орудием неоспоримого логического доказательства, но оно играет исключительно большую роль в деле наглядного уяснения великих истин, возвешаемых в Божием слове. Многократно проводимые связи, указывающие на взаимоотношения и параллели между прообразами, образами и изображаемой ими истиной, позволяют с большой степенью отчетливости ощутить общую гармонию книг Священного Писания, их внутреннее единство и сотериологическую целеустремленность намерений священных авторов. Найти какие-либо оригинальные высказывания или открытия у св. Мефодия в области экзегетики очень трудно: он в подавляющем большинстве случаев повторяет то, что уже было сказано до него, или же продолжает мысли своих предшественников. Но тем более значительным является тот выбор, который он делал при этом повторении, и те рамки, в которых он сам постоянно держался: отдав большую дань всеобщему увлечению аллегоризмом, который был так распространен в его эпоху, он не сделался пленником аллегорических отвлеченностей и общих мест и постоянно имел в виду историческую перспективу в истории Божиего Промышления — об этом отчетливо свидетельствуют его типологические построения и параллели⁷.

Следует отметить, что необходимость говорить, толкуя Библию, общепринятым языком иносказаний, очевидно, не представлялась св. Мефодию единственной абсолютно правильной нормой. Особенно интересны в этом отношении высказывания, приведенные в словах защитника Православия Еввулия в первой части сочинения «О воскресении»: «В прежние времена решительно употреблялась краткость в изъяснении, потому что старались не о том, чтобы доставить удовольствие, а пользу присутствующим. Впоследствии, когда изъяснять Писания стало без всякого затруднения дозволенным для всех и все, исполнившись самомнения, сделались тупы к деланию добра, а начали преуспевать в красноречии, величаясь, будто они способны знать всё, ...тогда произошло то, что... уклонились от благоговения и кротости и от веры. Для того, чтобы нам приобрести способность подвизаться за истину, ...должно упражняться в справедливости и идти, не хромая, по пути мудрости» («О воскресении», I, 27). Св. Мефодий отлично знал, какой вред приносят люди, наряжающиеся в пышную одежду «украшенных слов» и употребляющие «изречения Богодухновенных Писаний» только для того, чтобы украсить «свои мнения для оболъщения других» (там же, I, 28). Собственные толкования св. епископа имеют единственную цель — спасение слушателей и читателей в Церкви, которая является хранилищем не только текста Священного Писания, но и ключей к его уразумению. Для достижения именно этой цели св. Мефодий широко использовал материалы церковного опыта в области экзегетики, накопившиеся в творениях христианских писателей предшествовавших столетий. Этой же целью он руководствовался и в своей полемике с философским и гностическим дуализмом, в особенности с внецерковными увлечениями Оригена и оригенистов.

⁷ J. Daniélo u, Op. cit., pp. 265—275. H. Musurillo. Méthode d'Olympe Le Banquet. Paris, 1963, pp. 14—27.

**Протоиерей Петр БУБУРУЗ,
магистр богословия**

Для меня лично особенно плодотворным и полезным оказался период работы над кандидатским сочинением, которое я написал под руководством Николая Дмитриевича. Благодаря ему я с самого начала знал не только задачу и цель своей работы, но и основную литературу по избранной теме. Источники для моей работы имелись, в основном, только в богатой библиотеке Николая Дмитриевича, и он любезно предоставил их мне для пользования. И в процессе работы над темой не было случая, чтобы Николай Дмитриевич отказал мне в консультации или совете. А работал я над кандидатским сочинением 2 года (на III и IV курсах академии). Бывало, при разрешении сложных вопросов я по два часа и больше задерживал Николая Дмитриевича, и он с большим тактом и терпением давал мне подробные научно обоснованные ответы на каждый вопрос, прилагал к этому разъяснения и советы. Николай Дмитриевич считал своим долгом лично просматривать черновики моей работы, предостерегал от ложных выводов и заключений. При написании магистерской диссертации «Святой Ипполит Римский и его «Ἀποστολικὴ παράδοσις»» Николай Дмитриевич также помог мне своими драгоценными советами и консультациями. Свои советы он часто излагал в своих письмах ко мне. Эти письма явились для меня настоящим руководством по различным вопросам — научным и методическим, ибо Николай Дмитриевич всегда отвечает на поставленные вопросы подробно, ясно и строго аргументированно. Часто я сожалею, что не имел возможности работать по окончании академии рядом с Николаем Дмитриевичем хотя бы года три, как он в свое время работал со своим учителем — профессором А. А. Дмитриевским. Но и тот опыт, который я получил от своего глубокоуважаемого учителя, для меня неocenим. За это я приношу Николаю Дмитриевичу свою глубокую благодарность и сердечную признательность. В день 75-летия нашего маститого ученого и педагога от всей души хочется пожелать ему еще долгих лет жизни и новых творческих успехов на пользу православной богословской науки, духовных школ и нашей Святой Церкви.

«АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ» СВЯТОГО ИППОЛИТА РИМСКОГО

(Происхождение памятника и его отношение к
литургико-каноническим памятникам III—V веков)

В сокровищнице древнехристианской святоотеческой литературы, составляющей золотой фонд Церкви Христовой, достойное место занимают и произведения святого Ипполита Римского, епископа и мученика. Его литературные труды были весьма многочисленны и получили распространение во всей христианской Церкви. Однако, несмотря на такую популярность, большая часть этих произведений была утеряна еще в древности. Некоторые из них, к счастью, не были потеряны безвозвратно и обрели вторую жизнь, благодаря неустанному и похвальному усердию и любознательности ученых. Так, за последние сто с лишним лет были вновь открыты три сочинения святого Ипполита: в 1842 г., при исследовании афонских библиотек, грек Мина Миноид в одной из рукописей обнаружил большую часть ересологического труда святого Ипполита «Философумены»; в 1885 г. Георгнадес открыл «Слово о пророке Данииле»; наконец, в 1900 г. Гаулер издает Веронский палимпсест, содержащий латинский перевод «Апостольского Предания» св. Ипполита. Последнее, т. е. «Апостольское Предание», вот уже 70 лет занимает умы ученых и богословов, что свидетельствует о научной ценности этого произведения.

Прежде чем приступить к вопросу о происхождении «Апостольского Предания», необходимо привести, для полноты исторической картины, некоторые сведения о жизни и деятельности автора этого замечательного памятника древнехристианской письменности — св. Ипполита Римского.

В истории Церкви редко бывает, чтобы тот, кто при своей жизни пользовался такой широкой известностью, как св. Ипполит, был так мало известен впоследствии. И среди древних учителей Церкви никто, кажется, не вел такую беспокойную жизнь и не оставил о себе такую противоречивую память, как Ипполит, литературная деятельность которого в последующее время была предана забвению, а достоверная память о нем была затемнена различными сказаниями и легендами. А ведь св. Ипполит был плодовитым писателем, замечательным богословом и видным церковным деятелем начала III в., пользовавшимся широкой популярностью как в восточной, так и в западной половинах Церкви, особенно в III, IV и V веках.

Св. Ипполит Римский родился, по свидетельству патрологов, около 170 или 175 г.¹ Он сам говорит в своих «Философуменах», что родился в одно время с Каллистом². Место его рождения неизвестно, но предполагают, что он родился на Востоке³, где и получил прекрасное греческое образование и основательно изучил греческую философию⁴. О начале церковного служения святого Ипполита ничего не известно. Мы знаем только, что при папе Зефирине (198—217) Ипполит уже занимал в Римской Церкви высокое положение и пользовался определенным влиянием и, по всей вероятности, имел сан пресвитера, как об

¹ F. L. Cross. The Oxford Dictionary of the Christian Church. London, 1958. p. 642; Coman. Patrologie. Bucuresti, 1956, p. 79.

² Философумены, кн. IX, гл. 11.

³ Coman. Цит. соч., p. 79.

⁴ Quasten. Patrology, vol. II. Utrecht — Antwerp, 1953, p. 163.

этом можно заключить из его собственного произведения «Философумены»⁵. Он был видным богословом Римской Церкви III столетия, ученым членом римского клира; сочинения его пользовались большим уважением у позднейших учителей Церкви и были переведены с греческого, на котором писал св. Ипполит, на латинский, сирийский, арабский, армянский, эфиопский, старославянский, грузинский и другие языки.

Свою жизнь св. Ипполит посвятил двум главным проблемам: борьбе с еретиками, в особенности с тринитарными модалистами, и укреплению нравственного состояния членов Римской Церкви. Посвящая последнему все свои силы, св. Ипполит впал в крайность и своей деятельностью вызвал церковный раскол. Внешние обстоятельства и самые мотивы этого раскола Ипполит описывает в «Философуменах», из которых видно, что он был недоволен деятельностью пап Зефирина и Каллиста (217—222), склонявшихся к савеллианству. Это привело к формальному отделению Ипполита и его последователей от Римской Церкви в 217 г. Ипполит стал во главе своей общины и принял епископский сан. Он фактически стал первым антипапой⁶. Таким образом, обнаружился в Римской Церкви первый церковно-нерархический раскол, или схизма. Эта схизма продолжалась и при преемниках Каллиста — Урбане (222—230) и Понтиане (230—235), пока в 235 г. и Понтиан и Ипполит не были сосланы в гонение Максимиана Тракса в Сардинию, где, возможно, и произошло примирение между двумя епископами⁷. Это обстоятельство положило конец схизме. Ипполит, по мнению большинства ученых, скончался в том же, 235 г. и был причислен к сонму мучеников Римской Церкви, а его последователи вернулись, по-видимому, в лоно единой Церкви. Вновь объединенная община избрала папой Антероза (235—236), как об этом свидетельствует «Liber pontificalis»⁸. Согласно свидетельству того же источника, Ипполит в 354 г. был официально признан святым с занесением его имени в римские мартирологи⁹. Память св. Ипполита отмечается в Восточной Церкви 30 января, в Западной — 13 августа.

Литературная деятельность св. Ипполита была весьма обширной, плодотворной и разносторонней. Она оставила весьма заметный след во всей древней христианской письменности. А в экзегетике и гомилетической письменности Ипполита можно признать едва ли не пионером, показавшим путь другим. К сожалению, из его многочисленных сочинений дошла до нас лишь небольшая их часть, притом преимущественно в отрывках. Его сочинения постигла та же участь, что и сочинения Оригена. Но причины были здесь другие. Потерю греческого оригинала большей части произведений св. Ипполита Квастен ставит в вину не столько «его еретической христологии и схизматической позиции», сколько тому факту, что к середине III века в Риме латинский язык почти вытеснил греческий, на котором говорило и писало римское духовенство до этого времени¹⁰. Но и оставшиеся произведения, часто в различных переводах, дают право судить о св. Ипполите как о выдающемся богослове и плодовитом писателе. Его многочисленные произведения можно разделить на следующие группы: 1) экзегетические (самые многочисленные; из них — Толкования на книгу пророка Даниила, в 4-х книгах, сохранившиеся в целом виде на старославянском языке и

⁵ Кн. IX, гл. II—12.

⁶ Проф. В. В. Б о л о т о в. Лекции по истории древней Церкви, т. II, СПб., 1910, с. 368.

⁷ Botte. La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Münster Westfalen, 1963, p. XIII.

⁸ H. Achelis. Hippolytstudien. Leipzig, 1897, S. 30.

⁹ Вступительная статья к «Творениям св. Ипполита, епископа Римского». Казань, 1898, вып. I, с. XXXIV.

¹⁰ Quasten. Цит. соч., p. 165.

частично на греческом, — самый древний комментарий в патристической литературе, также различные трактаты и комментарии); 2) догматические (об антихристе и др.); 3) полемические (Философумены, Синтагма, Против Нозта и др.); 4) исторические (Хроника); 5) литургические, или практические (Апостольское Предание, Пасхальные таблицы); 6) гомилетические (Слово на Богоявление и др.).

В XX столетии особое внимание ученых привлекло «Апостольское Предание» св. Ипполита. Правда, интерес к этому сочинению появился еще в XVI в., когда новый луч света на таинственную судьбу Ипполита пролило открытие (в 1551 г.) его статуи. Она была найдена при церкви св. Лаврентия в Риме по Тибуртинской дороге и быстро возбудила большой интерес археологов и историков литературы.

Статуя, считавшаяся древнейшим скульптурным произведением христианского времени, сделана из мелкопестрого греческого мрамора. Ипполит сидит в кресле в положении, исполненном достоинства. Локтем правой руки он опирается на книгу, которую поддерживает левой рукой, правая нога его выступает за пьедестал. Он облачен в широкий паллиум со складками, из-под которого видны края нижней одежды. Композиция статуи в целом создает впечатление о высоком мастерстве скульптора. Кресло, или кафедра, Ипполита считается замечательным образцом древних епископских кафедр. По сторонам кафедры выгравированы по-гречески пасхальный цикл на 112 лет и неполный перечень сочинений св. Ипполита, очевидно, самых ранних. Главное основание, по которому эта статуя признается статуей Ипполита, заключается в том, что на кресле, где сидит Ипполит, помещена пасхальная таблица, «составленная, как видно из Истории Евсевия (VI, 22), Ипполитом по случаю споров о праздновании Пасхи»¹¹. Другим основанием является перечень сочинений, большая часть из которых Евсевием и блаж. Иеронимом прямо приписывается Ипполиту. Этот перечень сочинений св. Ипполита является для ученых настоящим кладом, так как он открыл миру названия нескольких новых произведений св. Ипполита, среди которых было и «Апостольское Предание».

«Апостольское Предание» выделяется среди остальных сочинений св. Ипполита тем, что оно не потеряло своего значения и своей ценности и в настоящее время. Квастен пишет, что среди произведений Ипполита нет ни одного, которое бы так привлекало внимание нашего поколения, как «Апостольское Предание». Это и понятно, ибо это произведение — единственный документ, который оказывал свое влияние везде, как на Востоке, так и на Западе, и он является, за исключением «Дидахи», самым ранним и самым важным уставом древней Церкви, представляя собой «зачатки сакраментария, с установленными правилами и формами для посвящения и действий различных степеней иерархии, совершения Евхаристии и крещения»¹². Юнгман также считает, что из всех больших работ Ипполита «этот труд превосходит все другие по своему заслуженному интересу и непрерывной ценности»¹³. Неудивительно, что это произведение, после своего открытия, в течение последних 70 лет вызвало обширную исследовательскую литературу¹⁴.

Необходимо отметить, что путь к открытию «Апостольского Предания» оказался весьма тернистым. После обнаружения статуи выяснилось, что ни одно из известных ученому миру произведений св. Ипполита не соответствовало указанному на цоколе статуи заглавию «'Αποσ-

¹¹ Проф. Н. В. Покровский. Церковная археология. Пгр., 1916, с. 21.

¹² Quasten. Цит. соч., с. 180.

¹³ Jungmann. La Liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Gregoire le Grand. Paris, 1962, p. 89.

¹⁴ В нашей отечественной литературе «Апостольское Предание» упоминается лишь вскользь, если не считать публикации его русского перевода и предисловия к нему в «Богословских трудах», сб. 5.

τολ:χη παράδοσις». Ученым давно уже была известна обширная компиляция, претендовавшая на апостольское происхождение. Это — приписываемые св. Клименту Римскому «Апостольские Постановления». Но не было никаких оснований установить какую-нибудь взаимосвязь между этими трудами. Решение вопроса пришло после многочисленных научных открытий XIX века и долгого кропотливого труда исследователей.

В 1848 г. англичанин Таттам опубликовал в Лондоне сборник на бохайрском диалекте под заглавием «Апостольские Постановления». Но заглавие было неудачным, ибо речь шла о каноническом сборнике александрийского происхождения, носящем название «Sinodos», а не о коптском переводе «Апостольских Постановлений». Лишь одна из трех частей этого сборника имела прямое отношение к «Апостольским Постановлениям»: она содержала извлечение из VIII книги. Несмотря на различия, ученые заметили некое родство между VIII книгой «Постановлений» и параллельным текстом «Синодоса», которому дали название «Египетские Церковные Постановления».

Вскоре последовали и другие открытия родственных по содержанию с «Египетскими Церковными Постановлениями» документов. Генеберг издает в 1870 г. в Мюнхене «Каноны Ипполита», а Рамани в 1899 г. в Майнце издает «Завещание Господа нашего Иисуса Христа». Появилось также несколько переводов «Синодоса»: де Лягард издает в 1878 г. саидический текст, Горнер в 1904 г. — арабский и эфиопский тексты. Существует еще сборник под названием «Епитома из Апостольских Постановлений». В большей своей части текст этого сборника, которому вначале дали другое название, а именно — «Постановление Ипполита», идентичен тексту VIII книги «Апостольских Постановлений», но все же большинство отрывков отстает от него и приближается к «Египетским Церковным Постановлениям». Это явно указывает на некоторую независимость «Епитомы» от своего главного источника. Но самое большое значение имело открытие Веронского палимпсеста, содержащего важные отрывки латинского перевода «Египетских Церковных Постановлений». Палимпсест был найден в библиотеке Веронского кафедрального собора и издан Гаулером в 1900 г. В нем содержатся три сочинения: «Сирская Дидаскалия», «Каноны апостолов» и «Апостольское Предание» (или «Египетские Церковные Постановления»).

Итак, в начале XX века имелись налицо пять параллельных памятников, явно родственных между собой:

- 1) VIII книга «Апостольских Постановлений» (на греч. яз.),
- 2) «Епитома» (на греч. яз.),
- 3) «Египетские Церковные Постановления» (латинская, саидическая, бохайрская, арабская и эфиопская версии),
- 4) «Завещание» (на сир. яз.),
- 5) «Каноны св. Ипполита» (на араб. яз.)¹⁵.

Все эти памятники, — несомненно, восточного происхождения, — рассматривают вопросы и правила богослужения, имея, отчасти, целью показать их происхождение из апостольских источников. Изучение взаимных связей этих родственных между собой документов и их внутренней зависимости являлось насущной задачей ученых в течение долгого времени, поэтому эти тексты стали объектом самых тщательных критических исследований.

Все они имели, как было доказано впоследствии, прямое отношение к «Апостольскому Преданию» св. Ипполита, заглавие которого было известно ученым уже давно, но не была еще доказана их внутренняя взаимосвязь. Необходимо, однако, прежде чем приступить к выяснению этих взаимосвязей, познакомиться с каждым из этих памят-

¹⁵ Botte. Цит. соч., с. XVII—XVIII.

ников в отдельности, чтобы иметь ясное представление о том, чем наука располагала в начале XX столетия. Первое место среди указанных сочинений занимает, по мнению ученых, Веронский палимпсест.

1. Веронский палимпсест содержит латинский перевод «Апостольского Предания». Этот перевод буквальный и следует конструкциям и формам греческого языка до такой степени, что по нему можно восстановить оригинал. Рукопись была тщательно исследована и издана Гаулером в 1900 г. в Лейпциге под названием «*Didascalia apostolorum fragmenta Veronensia Latina*». Немецкий ученый сумел теоретически восстановить первоначальную рукопись. За исключением первого листа, который содержал в себе список «*Fasti consulares*», в этой рукописи находилось три сочинения:

1) «Сирская Дидаскалия», греческий оригинал которой был потерян, сохранился лишь сирийский перевод (сочинение написано около середины III века в Антиохийском патриархате).

2) «Каноны апостолов», или «Постановление Апостольской Церкви» (греческий текст оригинала издан Гарнаком в виде приложения к «*Дидахи*» (Лейпциг, 1884); это компиляция III века, часть которой имеет тесную связь с «*Дидахи*»).

3) «Апостольское Предание» (или «Египетские Церковные Постановления») ¹⁶.

Усердный исследователь текста «Апостольского Предания» Б. Ботт замечает, что «Апостольское Предание» нигде отдельно не встречается, а только в сборнике. И это не является делом рук переписчика или даже латинского переводчика, ибо такое же сходство встречается и в других памятниках. Ботт называет этот сборник трехчастным ¹⁷.

В тексте рукописи имеются пропуски (например, конец заключения) и повторения (дважды повторяются предписание о знаке креста и начало эпилога). Ботт считает, что рукопись написана примерно около 494 г. ¹⁸ Он считает также, что Веронский палимпсест не является авторграфом переводчика. Наличие в его тексте интерполяций указывает на существование последовательных копий. Исходя из того факта, что переводчик не пользовался Вульгатой, а переводом более древним, чем тот, которым пользовался блаж. Иероним при составлении своего перевода Библии, Ботт предлагает отнести оригинал перевода на столетие раньше даты рукописи, т. е. к последней четверти IV века ¹⁹.

II. Другим важным для «Апостольского Предания» документом является александрийский «Синодос» — каноническая компиляция, состоящая из трех сборников:

1) «Каноны апостолов», которые уже встречались в Веронском палимпсесте.

2) «Апостольское Предание» (или «Египетские Церковные Постановления»).

3) VIII книга «Апостольских Постановлений», без формул молитв.

«Синодос» не сохранился на греческом языке, но имеются его четыре, зависящие друг от друга, версии: саидическая, бохайрская, арабская и эфиопская.

а) Из этих версий только саидическая основывается непосредственно на греческом оригинале. Датируется примерно 500 г. Впервые была издана полностью в 1883 г. Лягардом ²⁰. Эта версия полнее Веронской рукописи, однако в ней намеренно опущены молитвы рукоположения и анафоры.

б) Бохайрская версия сделана в 1804 г. неким Георгием, сыном

¹⁶ Botte. Цит. соч., с. XVII—XVIII.

¹⁷ Там же, с. XVIII.

¹⁸ Там же, с. XVIII—XX.

¹⁹ Там же, с. XX.

²⁰ Quasten. Цит. соч., с. 181

Космы, с худшей саидической рукописи. По сравнению с саидической версией, эта версия дает мало реальных вариантов, и пользоваться ею надо осторожно. Издана Таттамом в Лондоне в 1848 г.

в) Арабская версия происходит от саидической, но не раньше X столетия, по Квастену²¹, и не позже XIII, по Ботту²². По содержанию эта версия почти точно соответствует саидической. Ее ценность заключается в том, что она происходит от копии, не связанной с архетипом известных саидических коденсов. Эта копия была полной, поэтому арабская версия не имеет пропусков, встречающихся в саидических рукописях. Текст впервые был издан Горнером в Лондоне в 1904 г., критическое же издание, основывающееся на восьми рукописях, вышло в Париже в 1912 г.

г) Самой первой была открыта эфиопская версия. Она была издана частично в 1691 г. Лудольфом. Полностью эфиопский текст «Синодоса» издан в 1904 г. одновременно с арабским. Критическое издание (по восьми рукописям) осуществлено Дуенсингом в 1946 г.

Эфиопская версия отдалена от оригинала трижды, ибо сделана с арабской версии, но содержит некоторые главы, которых нет в последней. Эта версия для нас очень ценна, ибо это — наиболее полный памятник. Она единственная из восточных переводов сохранила нам не только молитвы посвящения, находящиеся в латинской версии и пропущенные в эфиопском и арабском переводах, но и отдельные целые главы, которые в других источниках только упоминаются. Но имеются здесь и интерполяции. Например, между 30-й и 31-й главами вставлен сборник молитв, читаемых при крещении, хотя они не имеют ничего общего с «Апостольским Преданием». А анафора из «Апостольского Предания» перешла в эфиопский чин под именем Апостольской анафоры только в позднейшее время, когда «Синодос», в котором каноны приписываются апостолам, был переведен на эфиопский язык.

Саидическое рукописное предание очень бедно. К более древней форме могут привести, по мнению Ботта, другие версии. Но и согласованность переводов «Синодоса» имеет значение, так как она приводит нас к первоначальному саидическому переводу, а через него — к единственной греческой рукописи.

Сравнивая «Синодос» с Веронским палимпсестом и учитывая тот факт, что в обоих памятниках «Апостольское Предание» соединено с «Канонами апостолов», Ботт приходит к выводу, что сходство между ними не может быть случайным и что латинский перевод и «Синодос» связываются с оригинальным текстом лишь благодаря общему посреднику. Их согласие приводит нас не к оригинальному тексту, а лишь к общему архетипу²³.

III. Третьим важным памятником являются «Апостольские Постановления», представляющие собой обширную компиляцию на греческом языке, автор которой обработал много документов. В состав этой компиляции входят переработанные «Дидаскалия» (I—VI книги), «Дндахи» и другие литургические памятники (VII книга), а также трактат «О харизмах», переработанное «Апостольское Предание» и 85 апостольских правил (VIII книга).

Текст этого сочинения издан впервые Туррианусом в 1583 г., а критическое издание Функа появилось только в 1905 г. Автор использовал источники весьма свободно, так что его труд — не простой перевод, а вполне сознательная переработка.

В этой компиляции «Дидаскалия» и «Апостольское Предание» соединены в одном и том же сборнике, а «Каноны апостолов» отсутству-

²¹ Quasten. Цит. соч., с. 182.

²² Botte. Цит. соч., с. XXII.

²³ Там же, с. XX-XXI.

ют. Их место между «Дидакалий» и «Апостольским Преданием» занимает «Дидахи» в переработанном виде. Этот факт заставляет думать, что и план «Апостольских Постановлений» был внушен планом трехчастного сборника²⁴. Сопоставляя данные, Ботт приходит к выводу, что рукопись, которой пользовался редактор «Апостольских Постановлений», восходит к тому же архетипу, от которого зависит латинская версия и переводы александрийского «Синодоса». Ботт считает также, что «Апостольские Постановления» излагают антиохийский тип богослужения — как Евхаристии, так и крещения. Их можно датировать концом IV или началом V века²⁵. Квастен же относит их составление приблизительно к 380 г. и считает их «самым обширным из всех литургико-канонических сборников, дошедших до нас из христианской древности»²⁶.

IV. «Епитома» является извлечением из VIII книги «Апостольских Постановлений». Она встречается и под заглавием «Постановление Ипполита» и состоит из пяти частей. Текст издан Функом в 1905 г. на греческом языке. «Епитома» произошла независимо от «Апостольского Предания». Квастен предполагает, что «Епитома» была составлена в довольно ранний период после «Апостольских Постановлений»²⁷.

Сравнивая «Епитому» с VIII книгой «Апостольских Постановлений», Ботт отмечает, что она в некоторых отрывках удаляется от «Апостольских Постановлений» и приближается к латинскому переводу и эфиопскому «Синодосу». Ботт считает, что «Епитома» — это первый набросок VIII книги «Апостольских Постановлений» или же серия извлечений и что ее автор был знаком с подлинным текстом «Апостольского Предания» и имел перед собой рукопись, носящую в своем заглавии имя Ипполита. Этим и объясняется заинтересованность автора в упоминании Ипполита в заглавии той части, которая совпадает с началом «Апостольского Предания»²⁸.

V. Весьма значительным памятником является также и «Завещание Господа нашего Иисуса Христа», которое составляет первые две книги существующего в Сирийской Церкви канонического сборника в восьми книгах под названием «Октатека Климента». Название сочинения происходит от одного из апокрифических источников, в котором вставлен «Церковный регламент», повторяющий иногда очень близко «Апостольское Предание». Появилось «Завещание» в Антиохийском патриархате приблизительно в V веке.

Автор «Завещания» использует «Апостольское Предание» своеобразным путем. Хотя он использовал еще два других источника, но он воспроизводит Ипполита более достоверно, чем кто-либо другой. Ботт считает, что этот автор использовал превосходную рукопись «Апостольского Предания», которая восходит к тому же общему для других документов архетипу. Язык оригинала «Завещания» — греческий, но до нас дошла только сирийская версия, сделанная Иаковом Эдесским в 669 г.²⁹ Сирийский текст был опубликован Рамани в 1899 г., а полный перевод «Октатеки» был издан в Париже в 1913 г.

VI. «Каноны Ипполита» основываются также на «Апостольском Предании». Квастен считает, что они написаны, вероятно, в Сирии около 500 г. и представляют собой сравнительно позднюю и примитивную редакцию «Церковного регламента» Ипполита³⁰. Совершенно другого мнения Ботт. Он считает, что «Каноны Ипполита» появились в Египте и относятся к середине IV века. Они сохранились только в арабском пере-

²⁴ Botte, с. XXIV.

²⁵ Там же, с. XXV.

²⁶ Quasten. Цит. соч., с. 184.

²⁷ Там же.

²⁸ Botte. Цит. соч., с. XXV—XXVI.

²⁹ Там же, с. XXVI—XXVII.

³⁰ Quasten. Цит. соч., с. 185.

воде (греческий оригинал утерян) и были изданы Ганебергом в Мюнхене в 1870 г. Лучший перевод издан Риделем в Лейпциге в 1900 г.³¹ Приписывание «Канонов» Ипполиту Ботт считает фикцией, но эта фикция основывается на том факте, что редактор был под влиянием «Апостольского Предания», хотя и не всецело. Ботт приходит к заключению, что и «Каноны Ипполита» зависят от общего архетипа.

Кроме перечисленных выше памятников, Ботт упоминает еще об отрывке из вышеупомянутой «Октатеки Климента», имеющей отношение только к прологу «Апостольского Предания». Автор этой сирийской «Епитомы» взял пролог из «Апостольских Постановлений» и скопировал его с подлинным прологом.

Уже при ознакомлении с перечисленными выше памятниками ученые обратили внимание на то, что они как будто зависят по происхождению друг от друга и имеют некоторую взаимосвязь. Необходимо было решить вопрос: исходят ли эти произведения из одного более древнего сборника, который исчез, или же одно из них является главенствующим и от него зависят все остальные? При решении этого вопроса были высказаны различные мнения. Одни ставили во главе «Каноны Ипполита», другие — «Завещание», третьи — «Апостольские Постановления». Последнее мнение было высказано Функом в 1905 г., когда он опубликовал свое критическое издание.

Высказывались различные мнения и относительно автора «Апостольского Предания». Многих смущало происхождение и авторство анафоры Ипполита. А раз дело касалось анафоры, то оно естественно затрагивало и все произведение. Были высказаны в основном следующие мнения: а) одни считали, что автор «Апостольского Предания» жил раньше святого Ипполита; б) другие, наоборот, считали, что автор жил позднее св. Ипполита; в) третьи приписывали авторство «Апостольского Предания» св. Ипполиту. К последним относятся Шварц и Коннолли³².

Первое мнение было высказано немецким ученым Шерманом и французом Дом Кажином. Шерман, основываясь на содержании «*Traditio Apostolica*» св. Климента Римского, склонен был считать последнего автором «Апостольского Предания». А из этого вытекало, что это произведение написано в конце I века. Однако эту гипотезу Шерман не смог обосновать более вескими доказательствами.

Более обосновано мнение бенедиктинца Дом Кажина, известного западного литургиста, имеющего по этому вопросу два труда. В первом своем труде — «*L'Eucharistie*» (Rome, 1912) — он склонен видеть в анафоре св. Ипполита «прототип всех литургий, идеальный канон, совершенную и первичную Евхаристию, одним словом, анафору, возникшую под влиянием апостолов»³³. Согласно теории Дом Кажина, эту анафору можно считать зависящей от авторитета апостолов, хотя и не прямо составленной ими. Апостолы оставляли основанным им Церквам тип литургии, который в течение времени претерпевал изменения, сохраняя, однако, свою сущность. Апостольское происхождение этой анафоры автор защищает различными путями, то сравнивая ее с другими литургическими текстами, то устанавливая характерные черты апостольской анафоры и применяя их в данном случае.

Впоследствии, когда Коннолли доказал, что автором «Апостольского Предания» является св. Ипполит, Дом Кажин изменил свою теорию, но не отказался от нее. В своем втором труде — «*L'Anaphore apostolique et ses temoins*» (Paris, 1919) — он принимает «с условием» выводы первого, но все же придерживается апостольского происхождения ана-

³¹ Botte. Цит. соч., с. XXVIII.

³² Preot. J. Vesa. Asa zisa «Anaforă a sfințului Hippolit Romanul. «Studij Teologice», 1961, N 7—8, pp. 438—440.

³³ Цит. по: Vesa. Цит. статья, с. 438.

форы. Он считает, что хотя Ипполит является редактором анафоры, но он мог ее извлечь из более древнего документа. Суть этой теории французского литургиста можно свести к следующим заключениям:

1. Анафора «Завещания» зависит от анафоры «Апостольского Предания».

2. Последняя написана раньше IV века.

3. Она является апостольской по своему существу.

Однако и эта теория не была достаточно аргументирована и осталась простым предположением³⁴.

Второе мнение, согласно которому автор «Апостольского Предания» жил позже св. Ипполита, высказано Батиффолом. В своей статье «Une pretendue anaphore apostolique» (в «Revue Biblique», 1916, pp. 23—32) он относит «Апостольское Предание» к IV веку. Он утверждает, что слова из анафоры св. Ипполита: «Чтобы разрушить смерть и разбить оковы диавола и упразднить ад» будто бы заимствованы из апокрифа «Сшествие Христа во ад», написанного в IV в. Однако аргументы в пользу этого мнения совсем не основательны. Св. Ипполит употребляет эти слова и в других своих произведениях. О сшествии во ад говорят писатели и до Ипполита (например, Псевдо-Варнава), а также и Священное Писание (Деян. 2, 23—31 и др.). Так что принять это мнение никак нельзя³⁵.

Окончательное решение вопроса об авторстве «Апостольского Предания» и его отношении к другим аналогичным литургико-каноническим памятникам явилось только в 1910 г. Оно было найдено Шварцем³⁶ и подтверждено параллельными работами Коннолли в 1916 г. Оба ученых работали независимо друг от друга, но работа Коннолли, опубликованная в 1916 г., была наиболее исчерпывающей и произвела большее впечатление. Все сомнения и колебания были рассеяны благодаря тщательному пересмотру всех аргументов «за» и «против» относительно авторства Ипполита, сделанному в прекрасной работе Эльферса «Церковный порядок Ипполита Римского» (Падерборн, 1938). Таким образом, выводы Шварца и Коннолли теперь общепризнанны.

Своими исследованиями Коннолли сумел доказать, что так называемые «Египетские Церковные Постановления» (названные так единственно потому, что стали известны впервые ученому миру в эфиопском и коптском переводах) были составлены в Риме в начале III века и являются тем произведением св. Ипполита «Ἐπιστολικὴ παραδότης» которое обозначено на его статуе³⁷. Эти заключения имели первостепенное значение в истории литературы и привели к решению вопроса, долго волновавшего умы ученых. Отныне точно установлено, что «Каноны Ипполита» и VIII книга «Апостольских Постановлений» — не более как производные редакции по отношению к «Египетским Церковным Постановлениям», составляющим ядро данной группы памятников. «Каноны Ипполита» — это позднейшее произведение, вошедшее в эту группу в последнюю очередь, в то время как «Египетские Церковные Постановления», которые нуждаются в восстановлении своего настоящего имени — «Апостольского Предания», — стали во главе всей группы памятников. Сравнение подлинных произведений Ипполита и, главным образом, изучение дисциплины и богослужения Римской Церкви в начале III в. доказали, что «Ипполит и только Ипполит может быть автором «Канонов» и что это произведение соответствует тому, которое приписывается ему его современниками — т. е. «Апос-

³⁴ Ves a. Цит. статья, с. 440.

³⁵ Там же, с. 444.

³⁶ E. Schwartz. Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen. Strasbourg, 1910.

³⁷ R. H. Connolly. The So-Called Egyptian Church Order. Cambridge. 1916. Texts and Studies, VIII, 4.

тольскому Преданию». Это доказательство убедило самых серьезных и сведущих в этом вопросе критиков»³⁸.

Итак, исследования Шварца и Коннолли сводятся, как констатирует Ботт, к следующим выводам:

1. Документ, от которого зависят остальные, — это так называемые «Египетские Церковные Постановления», сохранившиеся в «Синодосе» Александрийской Церкви и частично в латинском фрагменте Веронского палимпсеста.

2. Этот памятник — не что иное, как «Апостольское Предание», название которого появилось среди приписываемых св. Ипполиту трудов на цоколе его статуи.

Первый из этих выводов, замечает Ботт, так очевиден, что его никто больше не оспаривает. Второй же вывод (приписывание Ипполиту авторства «Апостольского Предания») основывается на том, что имя Ипполита носит «Епитома» (в заглавии одного раздела) и «Каноны Ипполита» (в общем названии) и что латинские фрагменты Веронского палимпсеста сохранили пролог, в котором говорится, что предметом трактата является апостольское предание и что этому трактату предшествовал другой — о харизмах. Подлинность этого пролога подтвердятся «Апостольскими Постановлениями» и частично эфиопской версией. А на статуе названию «'Αποστολική παράδοσις» непосредственно предшествует «Περὶ χαρισμάτων», что является весьма характерным, и другого такого примера не имеется. Их сравнение исключает возможность чистого совпадения. И так как некоторые заглавия, имеющиеся на статуе Ипполита, фигурируют в сочинениях, приписываемых ему, то Ботт приходит к выводу, что и «Апостольское Предание» является произведением Ипполита³⁹.

Таким образом, относительно авторства Ипполита Ботт приходит к следующим заключениям:

1. Автором «Апостольского Предания» бесспорно является лицо, изображенное на статуе.

2. Автор жил в Риме и пользовался известным уважением, поскольку ему воздвигли статую.

3. Имя автора было Ипполит: признаки литературного предания («Епитома», «Каноны Ипполита») согласуются с археологическими данными, относящимися к статуе.

4. Сомнительной позицией Ипполита, главы раскольнической общины, объясняются колебания предания; но речь идет также о римском мученике, память которого отмечается 13 августа, одновременно с папой Понтианом⁴⁰.

Выяснив вопрос об авторе «Апостольского Предания», необходимо теперь проследить, какая же связь была между памятником упомянутой раньше группы и как они повлияли друг на друга.

Эта связь, по мнению Юнгмана, выражается в следующем. «Апостольское Предание» Ипполита Римского было принято в Египте как авторитетный законный источник и поэтому было включено в египетские сборники канонического права и с течением времени переведено на различные народные языки. Впоследствии сборник был переписан и приспособлен к новым обстоятельствам, но сохранил имя своего автора в заглавии: «Canones Hippolyti».

В Сирии этот трактат также пользовался широкой известностью, и около 400 г. автор «Апостольских Постановлений» взял его в основу той части своего труда, которая посвящена правилам богослужения.

³⁸ F. Cabrol et H. Leclerc. Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie. T. VI, deuxieme partie. Paris, 1925, p. 2412.

³⁹ Botte. Цит. соч., с. X—XI.

⁴⁰ Там же, с. XIX.

Позднее была сделана другая редакция под названием «Constitutiones per Hippolytum», или «Епитома». Еще позже, в V веке, отрывки из сочинения Ипполита были включены в «Testamentum Domini», написанный первоначально на греческом языке, но существующий теперь только на сирийском.

На Западе, напротив, труд св. Ипполита был забыт, несмотря на то, что около 400 г. сборник церковных законов содержал в себе и латинский перевод «Апостольского Предания». От этого перевода сохранилась только одна рукопись⁴¹. Таковой представляется ученым взаимосвязь между «Апостольским Преданием» и другими литургико-каноническими памятниками II—III веков.

При знакомстве с памятниками, имеющими отношение к «Апостольскому Преданию», обращает на себя внимание тот факт, что в некоторых из них упоминается имя Ипполита, и отсюда эти памятники стали приписывать ему. Но такое приписывание ошибочно, так же как и ошибочна легенда о том, что в Египте Ипполит назывался учеником апостолов⁴². По мнению Юнгмана, Ипполит был назван учеником апостолов благодаря тому факту, что одно из его сочинений носило его имя и было в обращении под названием «Апостольского Предания». Некоторые ошибочно пришли к мысли об апостольском происхождении труда⁴³. Но сам Ипполит не притязает на апостольство. Название труда обозначало и подразумевало только то, что описываемые Ипполитом обряды и обычаи унаследованы Римской Церковью с апостольских времен. Из его биографии и из эпилога «Апостольского Предания» мы знаем, что Ипполит был непоколебимым сторонником и ревностным хранителем церковной традиции. Поэтому его сочинение является кратким изложением церковных ритуалов и правил в том виде, как он их знал⁴⁴. Он мог лишь изменить или усилить, соответственно своим личным тенденциям, некоторые детали: стиль молитв и даже богословские концепции, которые они обнаруживают, очень характерны именно для него и дают дальнейшее подтверждение его авторства. Но труд не полемичен, и можно быть в полной уверенности, что св. Ипполит сам уважает основные особенности молитв и обрядов, которые он описывает. Юнгман говорит далее, что можно с уверенностью обращаться к «Апостольскому Преданию» «за сведениями по вопросам литургической практики в Риме в конце II и начале III века. Во всяком случае, если кто-либо все еще относится скептически к принятию этого трактата как произведения Ипполита Римского, то мы можем добавить, что в любом случае это есть труд III в. и такой, который отражает, если не литургическую жизнь Рима, то жизнь Египта и Александрии... и в котором... мы находим картину литургической жизни Церкви такой, какая существовала в великих центрах христианства к III веку»⁴⁵.

К подобным же выводам относительно «Апостольского Предания» приходит и Б. Ботт. На вопрос: «Если можно рассматривать «Апостольское Предание» как римское произведение, то значит ли это, что оно точно воспроизводит церковный строй и литургию Римской Церкви III века?» — он отвечает, что нельзя считать «Предание» отражающим эпоху III в., каковым является, например, григорианский сакраментарий конца VI в., когда римская литургия приняла уже почти окончательную форму. В III в., по мнению Ботта, первые литургии только начинают формироваться. Стадия импровизации еще не прошла, и Ип-

⁴¹ Юнгман П. Цит. соч., с. 92.

⁴² Там же, с. 93.

⁴³ Подобный случай уже имел место в истории эфиопской литургии, в которую из какого-то канонического сборника около XII в. вошла анафора Ипполита, но под именем Апостольской.

⁴⁴ Юнгман П. Цит. соч., с. 93—94.

⁴⁵ Там же, с. 94—95.

полит «дает свои молитвы как образец, а не как установившиеся уже формулы. С другой стороны, неправдоподобно, чтобы Ипполит, писавший в Риме, представил бы в качестве истинного предания то, что не имеет ничего общего с римскими обычаями. Без сомнения, он уточнил некоторые детали своим личным авторитетом. Но, в общем, можно думать, что «Предание» представляет как раз римский церковный строй начала III в.»⁴⁶.

Широкое распространение «Апостольского Предания» на Востоке, особенно в Александрийском патриархате, где сохранилось даже несколько версий его, удивляет многих ученых и заставляет думать, не имеют ли они дело с трудом писателя-александрийца. Это явление Ботт объясняет тем, что в III в. еще не произошло разделения в языке между Римом и Востоком и что греческий язык был официальным языком в Римской Церкви до середины III в., когда его начал вытеснять латинский. Произведения, написанные на греческом языке, распространялись по всей Церкви. Вот почему «Апостольское Предание» св. Ипполита успешно распространялось как в Александрийском патриархате, так и в Антиохийском. Известно, что и «Апостольские Постановления» и «Завещание» — сирийского происхождения. А молитвы рукоположения в коптском ритуале зависят прямо от «Апостольских Постановлений» и косвенно — от «Предания». Следовательно, они не могут быть специфически александрийскими. Что же касается наличия анафоры Ипполита в эфиопской литургии, то оно объясняется, по мнению Ботта, позднейшим влиянием «Синодоса», переведенного с арабского на эфиопский язык, вероятно, не ранее XII в. Она (анафора) могла войти в литургическое употребление лишь во время позднейшей реформы. Нет, значит, никаких оснований для подтверждения александрийского происхождения «Апостольского Предания».

Некоторых поражает также сходство анафоры Ипполита с восточными литургиями и тот факт, что анафора содержит епиклесис, так же как и последние, тогда как в римской мессе его нет. Но здесь, утверждает Ботт, допускают двойную ошибку. Эта ошибка заключается, во-первых, в том, что, допуская римское происхождение «Апостольского Предания», считают, что его анафора должна обязательно представлять римскую мессу III в., так же как канон св. Григория представляет собой мессу VI века. Но это совсем не так. Анафора «Предания» является личным творчеством св. Ипполита, соответствующим его богословским воззрениям. Поэтому, хотя эта анафора составлена в Риме, но она не является анафорой римской мессы. Во-вторых, ошибка происходит от упрощения проблемы епиклесиса, относя его к началу III в., в действительности же он относится к концу IV в. В самом деле, епиклесис анафоры Ипполита является одним из древнейших, ибо от той эпохи не сохранилось больше никакой анафоры или ее отрывка, а имеющиеся анафоры не могут быть отнесены ко времени раньше середины IV в. В то же время, по мнению Ботта, епиклесис Ипполита имеет отличие от епиклесисов восточных анафор, а именно — призывание Святого Духа, но вне связи с освящением. Этот епиклесис только дополняет тринитарную схему анафоры в соответствии с богословием Ипполита и спрашивает содействия Святого Духа для усвоения плодов (*les fruits*) причащения. В истории епиклесиса он представляет стадию самую древнюю и самую простую. Ботт полностью отвергает гипотезу, ставящую Ипполита в зависимость от предшествующего восточного предания, от которого не осталось и малейшего следа. Он даже выдвигает противоположную гипотезу, согласно которой краткий епиклесис Ипполита мог послужить отправным пунктом для восточных епиклесисов.

⁴⁶ Botte. Цит. соч., с. XIV.

Ботт допускает, что Ипполит мог заимствовать ту или иную деталь своего чина из восточного обряда, но это еще не значит, что он ввел в Риме заимствованный с Востока обряд. Некоторые предписания «Апостольского Предания» могут быть приемлемы одинаково как в Александрии, так и в Риме. Но обряд двойного помазания вслед за крещением — сначала священником, а затем епископом — чисто римский. Наличие его не подтверждается ни в Александрии, ни в другом месте Востока.

Конечно, «Апостольское Предание», говорит Ботт, претерпело от вмешательства автора изменения, хотя бы в формулах молитв. Следует избегать взгляда на него как на чистую и простую кодификацию римских обычаев. Ипполит мог вдохновляться некоторыми деталями восточных обрядов, но нельзя отсюда делать вывод, что он принес из Египта готовый ритуал. Итак, по мнению Ботта, необходимо принять «Апостольское Предание» за то, что оно есть: «это — церковный регламент, написанный в Риме римским священником для римской общины... Нельзя исключить а priori восточное влияние, но необходимо в каждом случае иметь достаточные основания для этого. Нет необходимости предполагать, что Ипполит — восточного происхождения. Он знал греческий язык, но Рим является, если можно так выразиться, перекрестком, как бы центром всех Церквей»⁴⁷.

К этому можно добавить, как считает Ботт, еще и то, что «Апостольское Предание» — самый древний из известных церковных регламентов и что оно оказало свое большое влияние — прямо или косвенно — на все литургии⁴⁸. Оно вызвало появление и других литургических и канонических памятников, имеющих непреходящее значение для истории Церкви. Отсюда — важность и ценность «Апостольского Предания» для православного богословия.

Необходимо сказать несколько слов о месте и времени написания произведения Ипполита. Относительно места написания не возникало никаких споров. Все ученые (Ботт, Юнгман, Дёллингер и др.) единогласно считают, что «Апостольское Предание» написано в Риме. Точное время написания неизвестно. Каброль говорит, что оно написано в 218 г., в начале схизмы Ипполита, или, по крайней мере, между 218 и 235 годами⁴⁹. Юнгман предполагает, что этот труд написан около 217 г.⁵⁰ Некоторые же относят его написание ко времени после 217 г., т. е. после разрыва Ипполита с папой Каллистом, и рассматривают это сочинение как полемический трактат, написанный для управления собственной общиной. Но в труде нет никаких следов полемики с Каллистом⁵¹. Однако были и обратные попытки. Английский ученый Ричардсон выдвигает мысль, что трактат написан при папе Викторе, т. е. около 197 г., когда Ипполит занимал особо важную должность в Римской Церкви. Но против этого мнения Юнгман возражает и говорит, что «молодой человек не всегда интересуется правильностью преданий и обычаев, а в 197 г. Ипполиту, вероятно, было всего около двадцати пяти лет». Поэтому он склонен следовать утверждению Дик-

⁴⁷ Botte. Цит. соч., с. XV—XVI.

⁴⁸ Там же, с. XVII.

⁴⁹ Cabrol. Цит. соч., с. 2412.

⁵⁰ Jungmann. Цит. соч., с. 95—96.

⁵¹ Правда, свящ. Веса, ссылаясь на Коннолли, предполагает, что в «Апостольском Предании» св. Ипполит поставил своей целью защитить целостность веры от новшеств папы Каллиста. Сохранение веры св. Ипполит видел в восстановлении древних традиций, данных апостолами, чтобы все могли их знать и через это знание уберечь себя от новшеств (Preot J. Vesa. Цит. статья. «Studii teologice», 1961, № 7—8, p. 439). Такой вывод, пожалуй, можно сделать, если исходить из содержания заключения «Апостольского Предания» (гл. 43), где св. Ипполит говорит, что если его труд будет принят благосклонно, то это даст Церкви устройство, т. е. то, за что он боролся всю жизнь.

са⁵², который рассматривает дату 215 г. как наиболее вероятную для написания этого труда. С этим согласны также Альтанер и Квастен⁵³.

Что касается структуры и проблемы восстановления подлинного текста «Апостольского Предания», то эти вопросы освещены только в исследовании Б. Ботта⁵⁴, занимавшегося специально и основательно изучением текста и содержания памятника в целом. Он пишет, что после знакомства со всеми прямыми или косвенными свидетельствами об «Апостольском Предании» возникает вопрос о том, можно ли после всего этого составить себе точное понятие о его структуре. Здесь, говорит он далее, напрашиваются два предварительных замечания.

Первое замечание заключается в том, что совокупность признаков письменного предания приводит нас к общему архетипу, вероятно, к трехчастному сборнику, переведенному на латинский язык и положенному в основу «Апостольских Постановлений». Этот архетип является не подлинником, а общим посредником, в котором могут быть ошибки и даже интерполяции. Несмотря на это, он хронологически близок к оригиналу и очень рано имел широкое распространение, особенно в Италии, Египте и Сирии, где сохранились его копии, восходящие к IV или V вв. Необходимо, следовательно, попытаться восстановить «Апостольское Предание» таким, каким оно до нас дошло через посредство трехчастного сборника, ибо попытки найти более древнюю форму или более совершенное издание его не увенчались успехом.

Второе замечание состоит в том, что не все источники равноценны. Необходимо тщательно отличать переводы от адаптаций, т. е. латинский перевод и саидическую, арабскую и эфиопскую версии, с одной стороны, и VIII книгу «Апостольских Постановлений», ее «Епитому», «Завещание» и «Каноны Ипполита» — с другой. Первые — это версии и подверсии оригинального текста, вторые — это компиляции, авторы которых систематически обрабатывали использованные ими источники, каждый согласно своим тенденциям. И так как латинская версия в Веронском палимпсесте представляет точный перевод «Дидаскалии» (имеется еще и сирийский перевод) и «Канонов Апостолов» (с греческого), то Ботт считает, что нет никаких оснований предполагать, что «Апостольское Предание», составляющее часть трехчастного сборника, претерпело какую-либо переработку. В то же время согласованность саидической группы гарантирует верность латинского и саидического переводов по отношению к греческому тексту. Следовательно, при выяснении структуры «Апостольского Предания» необходимо, по мнению Ботта, брать за основу не адаптации, а переводы, положительное согласие которых приводит нас к архетипу⁵⁵.

Для уяснения этого вопроса Ботт составил синоптическую таблицу «Апостольского Предания». В этой таблице опущены молитвы при крещении, которые находятся в эфиопской версии в 39-й главе, по Дуенсингу, а также молитвы ко причащению (без заглавия), следующие у него за благословением масла. Дикс в своем издании не пропускает этих молитв. Но Ботт считает, что молитвы при крещении не имеют ничего общего с «Апостольским Преданием», а молитвы ко причащению не содержат в себе ничего характерного.

Немаловажное значение имеет и решение вопросов о подлинности глав, о которых говорит только один из главных источников, и о последовательности их.

Вопрос о подлинности, как утверждает Ботт, касается только 6-й главы, сохранившейся полностью только в Веронской рукописи и содер-

⁵² G. Dix. The Treatise on the Apostolic Tradition of st. Hippolytus of Rome. London, 1937, pp. XXXV—XXXVII.

⁵³ A l t a n e r. Patrology, p. 55; Q u a s t e n. Цит. соч., с. 180.

⁵⁴ Цит. соч., с. XXIX—XLIII.

⁵⁵ Там же, с. XXIX.

жащей три различных предписания: благословение сыра, маслин и формулу-образец всякой доксологии. Первое находится только в латинской версии, второе находит себе поддержку в «Завещании», а третье — в «Канонах Ипполита». Они, несомненно, аутентичны. Главы же, представленные в эфиопской версии, находят подтверждение во второстепенных источниках.

Вопрос о последовательности глав сложнее. Имеются колебания в отношении глав 9—14. Они отсутствуют в латинской рукописи, поврежденной в этом месте. В связи с этим Ботт отдает предпочтение последовательности глав в арабской и эфиопской версиях перед измененной последовательностью глав в саидической версии, которая сближает 10-ю главу (о вдовах) с 12-й (о девственницах) и отодвигает их к концу перечня.

Очень сложный вопрос о 23—26 главах. Тем не менее их первоначальная последовательность может быть с уверенностью установлена. В рукописи латинской версии имеется пропуск, начиная с 21-й главы и почти до конца 26-й. Рукописи саидической и арабской версий опускают 22-ю, 24-ю и 25-ю главы, хотя они подтверждаются второстепенными источниками.

Ботт утверждает, что рукопись эфиопской версии основывается, кроме саидической и арабской версий, на более полном экземпляре: она поставила 22-ю главу на подобающее ей место, но переместила, после 29-й главы, главы 24—25 с началом 26-й. Следовательно, в эфиопской рукописи начало 26-й главы встречается дважды: первый раз оно присоединено к концу 23-й главы, как в саидической и арабской версиях, с той же редакционной обработкой с целью замаскировать опущение 24-й и 25-й глав, и второй раз оно присоединено без текстуальной переработки к концу 25-й главы. К согласованности второстепенных источников, в частности, «Завещания» и «Канонов Ипполита», присоединяется здесь внутренняя очевидность, что гарантирует одновременно подлинность и место глав, опущенных саидической и арабской рукописями. Этот пропуск, по мнению Ботта, объясняется неясностью 22-й, 23-й и 25-й глав. Здесь не случайный пропуск, но сознательное упразднение, потому что саидическая и арабская рукописи сохранили 23-ю главу и первоначальная редакция 26-й главы была изменена в связи с концом 23-й. Следовательно, 26-я глава встречает подтверждение лишь в саидической, арабской и эфиопской рукописях. Только конец ее находится в латинской версии. Остальные главы сочинения и их последовательность не вызывают сомнений.

Текст «Апостольского Предания» делится на главы или каноны с заголовками. В Веронском палимпсете, по утверждению Ботта, эти заглавия были полностью стерты подчистками. Трудно сказать, восходят ли они к оригиналу, или это — дело рук автора трехчастного сборника. Странно то, что эти заглавия не всегда точны, что ставит под сомнение их принадлежность автору.

Для определения точности этих заглавий остается только содержание. В прологе «Апостольского Предания» определяется цель сочинения, состоящая в предохранении читателей от еретического заблуждения, в которое впали некоторые по невежеству. Для достижения этой цели необходимо, чтобы предстоятели Церкви хорошо знали апостольское Предание. Такого же содержания и заключение (43-я глава), утверждающее, что соблюдение апостольского Предания ограждает от ошибок. Автор сочинения приходит к выводу: все лжеучения произошли от нежелания предстоятелей Церквей назидать себя и других в апостольском Предании. Ботт считает, что это заключение — для всего произведения, хотя в конце 21-й главы «О предании святого крещения» имеется еще одно заключение: «Это же мы передали вам вкратце о святом крещении и о святом приношении, ибо вы уже наставлены о

воскресении плоти и о прочем, как написано». Это, вероятно, поучение после крещения, которое вставлено в сочинение, но составляет с ним одно целое, и потому нельзя сказать, что оно является заключением первой части.

Ботт считает, что в главах с 1-й по 21-ю все развивается согласно логическому плану: описывается иерархическое устройство Церкви, начиная от епископа и кончая теми, кто готовится стать членом Церкви, описывается оглашение и чин крещения. В главах с 22-й по 33-ю можно усмотреть серию предписаний относительно пищи для общины. В дальнейшем же трудно определить какой-либо логический порядок.

Однако самым трудным является вопрос относительно дублирования глав 35-й и 41-й, касающихся времени молитвы. Своим содержанием 35-я глава повторяет часть 41-й главы, которая намного более развита и охватывает мельчайшие предписания о дневных часах. Тем не менее эти два отрывка не идентичны. Они представляют собой две различные, последовательно изданные редакции. Ботт считает, что 41-я глава является окончательной редакцией. Возможно, что редактор трехчастного сборника имел перед собой обе редакции как различные варианты и стремился ничего из них не опустить. Этим можно объяснить и отсутствие последовательности в изложении последней части⁵⁶. Отсутствие последовательности здесь, по мнению Ботта, можно объяснить также неумелыми переработками текста. Нет никаких положительных оснований, говорит Ботт, считать неподлинными некоторые короткие главы конца «Апостольского Предания», в том числе и 41-ю, которая «носит на себе верные следы руки автора. Она хорошо построена, и в ней можно встретить ту же идею, как, например, в поучении после крещения»⁵⁷.

Вопросу о восстановлении текста, его точного смысла и степени достоверности его источников Ботт уделил в своем исследовании весьма много места. Это и понятно. Ведь восстановление текста «Апостольского Предания» — главная цель его исследования. Вопрос разработан очень подробно и тщательно. Вот некоторые замечания о принципах, примененных в его исследовании.

Как уже известно, греческий оригинал «Апостольского Предания», за исключением нескольких отрывков, сохранившихся в позднейших греческих памятниках (VIII книга «Апостольских Постановлений», «Епитома»), потерян. Однако сочетание версий дает нам возможность получить достаточно представление об их архетипе. Здесь, по мнению Ботта, необходимо учесть два сделанных выше замечания: во-первых, согласованность всех источников приводит нас к одному архетипу, а не к оригиналу; во-вторых, нельзя забывать, что не все источники равноценны, поэтому необходимо положиться, главным образом, на версии в собственном смысле. Латинская версия, хотя и представлена только одной рукописью, но является самостоятельным источником. Саидическая, арабская и эфиопская версии — другой самостоятельный источник. Это два равноценных источника.

Кроме этих четырех версий, существуют еще три, независимые друг от друга, адаптации: «Апостольские Постановления», «Завещание» и «Каноны Ипполита» («Епитома» чаще всего идентична с «Апостольскими Постановлениями»). Они должны служить для проверки и распределения главных источников, хотя они не столь достоверны, как последние.

Ботт считает, что «основной принцип критики заключается в том, что при обладании независимыми источниками следует отдать предпочтение тому чтению, которое подтверждается большинством этих ис-

⁵⁶ Botte. Цит. соч., с. XXXIII

⁵⁷ Там же.

точников, а не индивидуальным отрывкам, если только речь не идет о случайных совпадениях: обыкновенные отрывки, построение по библейскому тексту и т. д.»⁵⁸.

Далее Ботт рассматривает, в основном, четыре случая конкретного применения этого принципа по отношению к «Апостольскому Преданию».

1) Первый случай бывает, когда имеется двойное свидетельство — латинской версии и саидической группы (т. е. саидической, арабской и эфиопской версий). И тут могут быть следующие моменты.

а) Если латинская версия и саидическая группа совпадают, то текст считается установленным⁵⁹.

б) При частичной несогласованности между латинской версией и саидической группой предпочтение нужно дать отрывку, совпадающему с латинской версией или подтверждающемуся двумя разветвлениями предания.

в) При полном противоречии латинской версии и саидической группы правильность текста определяется по второстепенным источникам, или по внутренней очевидности, если второстепенные источники ошибаются, или же отдается предпочтение источнику, который в общем кажется самым верным. Таковым источником является латинская версия.

2) Второй случай бывает, когда в латинской версии встречаются ошибки, а имеется только саидическая группа. Тогда правильность текста проверяется по второстепенным источникам или же полагаются на внутреннюю очевидность, если последние ошибаются. Если же и это недостаточно, то полагаются на саидическую версию.

3) Когда имеется только эфиопская версия, то она проверяется по второстепенным источникам, если есть там параллели, или довольствуются переводом эфиопского текста, каким бы он ни был.

4) Четвертый случай бывает, когда имеются одни греческие фрагменты. Полностью доверять им нельзя. Их необходимо проконтролировать по имеющимся свидетельствам.

При применении этого принципа, говорит Ботт, важно знать присущую каждому источнику ценность. Это становится возможным только после рассмотрения всего текста, когда распознаются внешние и внутренние критерии, дающие основание достоверности того или другого источника. С этой стороны необходимо охарактеризовать особо каждый источник⁶⁰.

Латинская версия (как и саидическая) зависит непосредственно от греческого оригинала. Метод перевода ее характерен буквально вплоть до пренебрежения правилами согласования. Правда, сама конструкция латинской речи дает возможность копировать с греческого, поэтому латинская версия является в этом отношении привилегированным источником. В нем находят точное отражение слова оригинала и даже построение фраз. Здесь не замечается никакого намеренного искажения текста со стороны переводчика. Во многих случаях, когда латинская версия частично или полностью находится в противоречии с саидической группой, она подтверждается другими источниками.

Но и в этой версии есть ошибки. Они троякого рода: 1) ошибки, происходящие от подражания греческому образцу; 2) неточности перевода; 3) глоссы, или опущения, в передаче латинского текста. Однако эти ошибки немногочисленны и легко исправимы.

Саидическая версия менее похожа на греческий оригинал из-за

⁵⁸ Botte. Цит. соч., с. XXXIV.

⁵⁹ Примеры здесь и дальше для каждого случая см. там же, с. XXXIV--XXXVII.

⁶⁰ Там же, с. XXXVII—XLIII.

особенностей коптского языка, в котором не имеется страдательного залога и причастия. Зато в нем сохранилось много греческих слов. Ботт считает, что саидическая версия в целом хороша и довольно близка к греческому тексту. Эта версия дошла до нас в единственном, весьма посредственном, экземпляре. В этой версии имеются преднамеренные исправления, проникшие во всю саидическую группу, и опущены молитвы рукоположения и текст анафоры. Когда нет других критериев, лучше следовать саидической версии.

Арабская версия довольно верно следует тексту саидической версии. Так как она не происходит непосредственно от греческого оригинала, то слишком полагаться на нее не следует.

Эфиопская версия — самый полный и тем более древний источник, а для некоторых частей — даже единственный и непосредственный, а потому один из самых важных.

Текстуальная преемственность памятника плохая, и восходит он к интерполированному и искаженному экземпляру. Все известные рукописи этой версии содержат молитвы при крещении, чуждые оригиналу. Многие места неясны. Перевод сделан с арабского, но его образец предшествует известному нам варианту арабской и саидической версий, ибо он содержит еще молитвы рукоположения и анафору. Поэтому можно полагать, что в этой версии есть места древнее и лучше, чем в арабской и саидической версиях. Некоторые, как будто оригинальные места рукописи обязаны своим происхождением плохому прочтению арабского текста.

Ботт приходит к выводу, что в александрийском предании существовал близкий к латинской версии текст: следы этого текста находятся в эфиопской версии. Вместе с тем, эфиопская версия имеет много общего с саидической и арабской версиями. Здесь, по мнению Ботта, напрашиваются две гипотезы относительно эфиопской версии: она переведена либо с текста, близкого к латинской версии, а затем плохо согласована с саидической и арабской версиями, либо с текста типа последних и затем частично исправлена по тексту, близкому к латинской версии. Более вероятной Ботт считает вторую гипотезу.

Итак, констатирует Ботт, эфиопская версия имеет важность только для тех мест, которые существуют только в ней и латинской версии или же сохранились только в ней. Здесь также встречаются ошибки, которые можно исправить лишь предположительно⁶¹.

«Апостольские Постановления» были написаны на греческом языке. Поэтому часть их лексики можно сравнить с греческими словами, сохранившимися в коптском переводе. Имеют меньшее значение, чем прямые источники.

«Завещание Господа нашего Иисуса Христа» имеет значение только в некоторых своих частях. В изложении молитв оно воспроизводит свой источник довольно верно, но расширяет его своими интерполяциями. Точно так же близок к источнику и чин крещения. Но местами «Завещание» страдает искажениями текста. Оно полезно при различении непосредственных источников, в частности латинской и эфиопской версий.

«Каноны Ипполита» имеют большое значение для определения общей структуры «Апостольского Предания», но в отношении текста они менее полезны, чем «Завещание», потому что редактор использует свой источник весьма свободно. Они иногда подтверждают некоторые места «Завещания», иногда — версий «Синодоса».

Таковы краткие характеристики источников, по которым Ботт восстановил текст «Апостольского Предания». Нельзя, однако, забывать, что согласованность указанных выше источников ведет не к оригина-

⁶¹ Botte. Цит. соч., с. XLI.

лу, а лишь к единственному архетипу, в котором тоже могут быть ошибки.

Первое критическое издание текста «Апостольского Предания» появилось в 1937 г. Опубликовал его монах англиканского Нашдомского аббатства Gregory Dix в книге «The treatise on the Apostolic Tradition of st. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr» (London, 1937). Это исследование Юнгман считает «самым лучшим»⁶², однако Ботт находит, что оно имеет слабые места⁶³. Другое исследование появилось тоже в Англии: В.-Л. Easton. The Apostolic Tradition of Hippolytus (Cambridge, 1943). Ценным, по Юнгману, считается также французское издание: В. Botte. Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique (dans «Sources chrétiennes», n° 11, Paris, 1946). Новейшее же критическое издание появилось недавно, и оно осуществлено тем же Б. Боттом. В этом очень ценном исследовании автор не только дает новый французский перевод, но, самое главное, приводит текст «Апостольского Предания», восстановленный по имеющимся источникам. Этот очень кропотливый и тщательный труд вышел под заглавием «La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution» (Münster — Westfalen, 1963). Сам Ботт считает свое исследование опытом восстановления текста. При этом автор сравнивал все источники на их оригинальных языках. Он пытался восстановить текст латинского перевода с возможной точностью, а восточные переводы перевести как можно литературнее. Заглавия отрывков памятника были воспроизведены по саидической или эфиопской версии. Где их совсем не имелось, Ботт давал их по собственному усмотрению (в скобках)⁶⁴.

Таковы история происхождения и главные характеристики «Апостольского Предания» св. Ипполита Римского. Несомненно, что произведение имеет большое значение для богословской науки, и автор надеется, что оно не будет оставлено без внимания при решении некоторых литургических и канонических вопросов из многогранной жизни Церкви Христовой.

⁶² Юнгманн. Цит. соч., с. 96.

⁶³ Botte. Цит. соч., с. VII.

⁶⁴ Там же, с. XLIII—XLIV.

*Архимандрит КИРИЛЛ (Гундяев),
кандидат богословия*

К ВОПРОСУ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ДИАКОНАТА

Проблема происхождения церковной иерархии являлась, как известно, предметом тщательного изучения наших отечественных богословов. Такие выдающиеся русские исследователи, как проф. А. Лебедев, проф. В. Мышцин, проф. П. Писарев, внесли в эту область немалый вклад. Однако в настоящее время представляются весьма важными как обобщение результатов проводившихся ранее работ, так и новые исследования в данной области. Необходимость серьезной разработки указанной проблемы во многом определяется ее значением для современного православного богословия. Следует также отметить, что изучение вопроса о церковной иерархии представляется к тому же экуменически актуальным. Именно поэтому данная проблема нашла свое место среди других проблем, изучаемых Комиссией «Вера и церковное устройство», призванной в рамках Всемирного Совета Церквей заниматься вопросами вероучения.

Предлагаемая статья посвящена одному из частных аспектов общей проблемы возникновения церковной иерархии, а именно: происхождению диаконского служения и касается характера связи служения «семи» в Иерусалиме с позднейшим диаконатом.

Как свидетельствует книга Деяний, в начальный период существования иерусалимской общины в ней отсутствовала иерархическая структура. Из этого не следует, что здесь все члены занимали одинаковое положение и не отличались друг от друга наличием определенных прав и обязанностей. Различия в иерусалимской общине существовали, и причиной тому было присутствие в ней ближайших учеников Спасителя, которые по данному им праву занимали руководящее положение. За исключением апостолов, все другие члены в правовом отношении были равны. Воодушевленные единой верой, объединенные взаимной любовью, они жили одной большой семьей, имея в лице «двенадцати» авторитетных руководителей и наставников. Однако увеличение числа членов общины и ее несколько разнородный состав вызвали некоторые трудности в церковной жизни иерусалимских христиан, и это, как можно судить из книги Деяний, явилось причиной введения иерархической организации.

Насколько известно, в состав иерусалимской общины входили не только местные иудеи, но и иудеи, жившие в рассеянии, т. н. эллинисты. Последние, живя в странах, лежавших вне Палестины, говорили обычно по-гречески, имели свои синагоги и под влиянием окружающей их языческой среды не так скрупулезно исполняли предписания закона. Эллинистические влияния проявлялись еще и в том, что иудеи рассеяния пытались примирить традиционные библейские представления своих предков с господствовавшей греко-римской образованностью, для чего широко использовали не очень-то поощрявшийся правоверными иудеями аллегорический метод толкования Библии, способствовавший привнесению идей языческих мыслителей. Местные иудеи, говорившие по-арамейски и строго соблюдавшие отеческие законы, испытывали неприязнь к эллинистам. Эта напряженность во взаимоотношениях в

некоторой мере проявилась и в жизни христианской иерусалимской общины. По словам дееписателя, произошло это тогда, «когда умножились ученики» (Деян. 6, 1). Эллинисты стали роптать на евреев за то, что те пренебрегали их вдовицами при раздавании ежедневных потребностей.

Тогда апостолы, сознавая, сколь затруднительно им самим без ущерба для дела проповеди «пещись о столах», предложили собравшемуся «множеству учеников» избрать из своей среды семь человек «изведанных, исполненных Святаго Духа и мудрости» (Деян. 6, 2—3), дабы те были ответственными раздавателями «потребностей» и служителями общих трапез. И община избрала семерых, судя по именам, по-видимому, эллинистов¹, которые через молитву и возложение апостольских рук были поставлены на это служение.

Несмотря на ясность изложения, история «семи» возбуждает целый ряд вопросов: во-первых, почему именно семерым было поручено служение трапезам, взято ли это число произвольно, или оно употреблено с определенным смыслом, наподобие «двенадцати»; во-вторых, было ли раздавание «потребностей» единственным содержанием этого служения, каково здесь значение апостольского рукоположения и, наконец, в-третьих, существует ли, а если существует, то в чем выражается связь между служением «семи» и диаконским служением в Церкви?

Что касается числа «семь», то можно предположить, что оно было естественно заимствовано из тогдашней иудейской организации. Так, Иосиф Флавий в своих «Древностях» свидетельствует об обычае, по его мнению, учрежденном Моисеем, поставлять руководителей малых городских и деревенских общин в количестве семи человек². Естественно, что, вводя новое служение, вызванное нуждами общины, апостолы могли воспользоваться именно этой привычной для евреев структурой, но из этого совсем не следует заключать, как справедливо считает В. Мышцин, что вместе с именем и числом была заимствована и сама сущность учреждения³. Принципиальное отличие христианского служения «семи» — в отсутствии у последних управленческих и судебных функций, исполнявшихся еврейскими правителями.

Как повествует дееписатель, специальным назначением «семи» было служение при столах и раздавание «потребностей». Вместе с тем можно предположить, что устраиваемые в Иерусалимской Церкви общие трапезы, по всей вероятности, соединялись с евхаристическим преломлением хлеба (Деян. 2, 46) и тем самым приобретали сакраментальный характер. Известный русский исследователь, занимавшийся историей христианских агап, П. Соколов пишет по поводу иерусалимских трапез следующее: «...Благодаря своей связи с молитвой и причащением эти трапезы имели специфически богослужебный характер, и добровольные приношения, поскольку составляли собой... приношения требуемых припасов, носили также богослужебный характер»⁴. Именно это обстоятельство побудило проф. В. Мышчина отнестись обязанности «семи» не только к трапезам, но и к Евхаристии⁵. А отсюда следует, что они, возможно, раздавали или разносили верующим Св. Дары и даже, может быть, оказывали помощь апостолам при совершении Евхаристии. Требование от кандидатов в диаконы особой духовной одаренности и мудрости лишний раз свидетельствует в пользу указанного предположения.

¹ П. Соколов. Агапы, или вечера любви, в древнехристианском мире. Сергиев Посад, 1902, с. 36.

² Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. I. СПб., 1900, с. 218.

³ В. Мышцин. Цит. соч., с. 26.

⁴ П. Соколов. Агапы, или вечера любви, в древнехристианском мире. Сергиев Посад, 1906, с. 11.

⁵ В. Мышцин. Цит. соч., с. 27.

Но обязанности избранных мужей не ограничивались только сакраментальным служением при общих трапезах; некоторые из «семи» принимали активное участие в проповедании Евангелия. Достаточно вспомнить пламенную проповедь исполненного верою первоученика Стефана (Деян. 7, 2—53) и миссионерскую деятельность благовестника (Деян. 21, 8) Филиппа (Деян. 8, 5—13, 26—40). Но если бы даже служение «семи» не имело столь ярко выраженного духовного характера, его нельзя было бы назвать только административным, мирским. Основания к тому покоятся на древнехристианском представлении о церковном имуществе, которое рассматривалось как жертва любви, принесенная Самому Господу. Именно поэтому кто утаивал из пожертвованного общине, лгал не апостолам, но Духу Святому (Деян. 5, 3).

Совершенно особый характер всей истории «семи» придает одно весьма важное обстоятельство — подробное повествование о способе их избрания и поставления. Ничего подобного не встречается не только в новозаветной, но и во всей ближайшей к апостольскому веку литературе. В поставлении «семи» ясно вырисовывается, с одной стороны, роль общины, с другой — святых апостолов. Последние, как известно, были инициаторами создания нового служения и совершителями сакраментального акта посвящения. До поставления «семи» все служебные функции в общине принадлежали апостолам. Не исключено, правда, что некоторые члены Иерусалимской Церкви добровольно несли те или иные незначительные службы (Деян. 5, 10; 6, 1), но как формальное учреждение «семь» не имели прецедента. Поэтому инициативу апостолов следует рассматривать как нечто совершенно новое, как создание принципа, определившего бытие различных по своему назначению церковно-иерархических служений. Другой не менее важной апостольской акцией было посвящение, которое совершалось через рукоположение. Само по себе это действие не было новым для еврейской общины. Известно, что израильтяне широко употребляли возложение рук как символ передачи полномочий⁶.

Однако в христианстве с самого начала рукоположению усваивался особый священный смысл: оно означало низведение благодати Святого Духа (Деян. 8, 14—19). Тот факт, что совершителями рукоположения «семи» были именно апостолы, не является случайным. Он указывает на чрезвычайное значение этого действия, которое несомненно в первохристианской иерусалимской общине по праву принадлежало только апостолам. С другой стороны, в Деяниях ясно сказано о роли общины, выразившейся в послушании апостолам и в избрании кандидатов (Деян. 6, 3, 5). Если сравнить это поставление с последующим возведением в иерархическое достоинство, то, несмотря на характер служения «семи», т. е. вне зависимости от того, было ли оно одним из видов существующих в настоящее время служений, или было чем-то иным, нужно отметить некоторое сходство в принципиально важных моментах.

«Семь» были избраны по воле общины; поставление современных клириков также сопровождается свидетельством общинного волеизъявления (возглашение слова «Повелите», пение «Аксиос»). В Деяниях акт посвящения совершали апостолы, т. е. лица, имевшие особые, не связанные авторитетом общины полномочия; теперь — епископы, которые, как верит Церковь, являются наследниками апостольского служения. Посвящение «семи» сопровождалось молитвой с возложением рук, то же видим мы во время современной хиротонии. Как современные клирики не являются простыми добровольными исполнителями церковных служений, так и на избранных в Иерусалиме были возложены определенные полномочия, придававшие их положению формальный служебный, т. е. правовой характер.

⁶ В. Мышцын. Цит. соч., с. 32.

Выше, ссылаясь на проф. В. Мыщина, мы отметили, что, по всей вероятности, «семь», судя по их именам, были эллинистами. Об этом трудно говорить очень определенно, но, видимо, преобладающими здесь действительно были иудеи рассеяния, среди которых, как отмечает дееписатель, один, по имени Николай, происходил из антиохийских язвчников.

Вскоре, как известно, в Иерусалиме со стороны местных иудеев было поднято гонение, жертвами которого стали христиане-эллинисты. О причинах можно лишь догадываться, но скорее всего главной движущей силой было извечное недоброжелательство к иноземным иудеям, усиленное недовольством активной христианской деятельностью последних. Это гонение дало Церкви первого мученика — Стефана, одного из «семи», обвиненного в богохульстве и кощунственном отношении к закону Моисея (Деян. 6, 11).

По всей вероятности, в результате гонения эллинисты покинули город; на этом же же кончается и история служения «семи». Видимо, они тоже ушли из Иерусалима, так как несколько позже дееписатель упоминает одного из них — Филиппа, живущего со своей семьей в Кесарии (Деян. 21, 8).

Из всего этого следует, что первое должностное служение христианской Церкви, обязанное своим происхождением присутствию эллинистов, не было долговечным. И с уходом последних из Иерусалима оно прекращает свое существование⁷.

Последним и наиболее важным вопросом, касающимся указанного служения, является, по всей вероятности, вопрос связи «семи» с последующими церковно-иерархическими служениями и, в частности, с диакономатом. Известно, что предание называет избранных в Иерусалиме диаконами⁸. Но существуют аргументы, и, надо сказать, весьма веские, против отождествления «семи» с позднейшими диаконами. Мы позволим себе привести те мнения «за» и «против», которые существуют на этот счет.

Если сравнить функции «семи» с диаконскими обязанностями в последующее время, то невольно обращает на себя внимание их сходство. Как известно, избранники иерусалимской общины были поставлены в первую очередь для раздачи евхаристических Даров (как это было показано выше) и, возможно, также для заботы о неимущих страждущих членах общины, например, вдовах (Деян. 6, 1)⁹.

Согласно древнейшим источникам, в обязанности диаконов входит также раздача евхаристических Даров верующим и забота о сиротах и вдовах. Иустин Философ пишет, что «диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершенно благодарение, и вина, и воды и относят к тем, которые отсутствуют»¹⁰.

В книге Ерма находим упоминание о диаконах, которые плохо проходили вверенное им служение: расхищали принадлежащее вдовам и сиротам и, таким образом, наживались от своей службы¹¹.

⁷ Правда, проф. Конидарис считает, что служение «семи» не исчезает в Иерусалимской Церкви, о нем якобы просто не упоминается больше в Деяниях по той причине, что «служители трапез» («семь» или их преемники) не принимают участия в управлении общины. В качестве подтверждения профессор приводит Деян. 20, 17; 21, 19. Однако предположение ученого, основанное на Деяниях, представляется весьма гипотетичным.

⁸ Апостольские Постановления, кн. 8, гл. 46. Казань, 1864, с. 305.

⁹ Г. Дикс утверждает, что забота о бедных была также обязанностью и «семи» служителей в иудейских общинах.

¹⁰ Св. Иустин. I Апология. М., 1892, с. 97.

¹¹ Ерма. Подоб. IX, 26. Писания мужей апостольских. СПб., 1895, с. 240.

Проф. П. Писарев пришел к выводу, что основной обязанностью диаконов, согласно древним письменным памятникам, нужно считать «почетительство о столах» («Очерки из истории христианского вероучения патристического периода». Т. I. Казань, 1915, с. 604).

На связь «семи» с позднейшим диаконатом указывает еще одно немаловажное обстоятельство, с которым особенно приходится считаться православному исследователю. Это — церковное предание. К приведенным выше свидетельствам можно добавить утверждение св. Киприана относительно тождественности служения «семи» и последующего диаконата¹² и указание св. Иринея на Николая как на «одного из семи диаконов (!), поставленных апостолами», как на основоположника гностической ереси николаитов¹³.

Неокесарийский Собор своим 15-м правилом предписывает: «Диаконов, по правилу, должно быть семь, хотя бы и очень велик был город. В этом ты удостоверись из книги Деяний»¹⁴. По свидетельству церковного историка Созомена, Римская Церковь, следуя приведенному выше пониманию книги Деяний, не допускала у себя поставления больше семи диаконов¹⁵, и этот обычай удерживался здесь довольно долго¹⁶.

Из ее истории мы имеем еще одно немаловажное свидетельство. Так, св. Ипполит приводит в своих канонах молитву на поставление диакона, в которой подчеркивается тождественность настоящего служения со служением «семи». Текст молитвы диаконской хиротонии Православной Церкви, как известно, отражает ту же мысль. Другими словами, следует признать, что толкование «семи» в смысле диаконов надежно укоренилось в церковном предании, и не считаться с этим фактом невозможно.

Переходя к изложению противоположных аргументов, обратим внимание на деталь, которая могла явиться поводом к наименованию в позднейшее время избранников иерусалимской общины диаконами. Дело в том, что, описывая функции «семи», дееписатель употребил слово *διακονία* — служение (в данном случае при столах). Но следует заметить, что обстоятельство это больше говорит против диаконского служения «семи», чем «за», так как слово *διακονία* имеет в новозаветной литературе весьма широкое употребление. Апостол Павел называет именем *διάκονος* Самого Иисуса Христа (Рим. 15, 8), все христиане — *θεοὶ διάκονοι* (2 Кор. 6, 4), есть также *διάκονοι* сатаны (2 Кор. 11, 15). Сам Апостол называет себя *διάκονος* (Кол. 1, 25; Еф. 3, 7) благовестования и Церкви и дает это же наименование Тихику (Еф. 6, 21; Кол. 4, 7), Тимофею (1 Фес. 3, 2) и Аполлосу (1 Кор. 3, 5). Очевидно, *διάκονος* имеет у Апостола значение служителя, т. е. человека, посвятившего себя определенному служению. Ныне это понятие, имевшее ранее столь широкое значение, употребляется более конкретно — как обозначение того особого служения, которое Господь возложил на пастырей Его народа¹⁷, а также параллельно в узком, специальном смысле как обозначение одной из степеней церковной иерархии. Таким образом, употребление дееписателем слова *διάκονος* не может быть аргументом в пользу отождествления «семи» с последующими диаконами.

Запечатленные же в предании свидетельства, также отождествляющие служение избранных в Иерусалиме с позднейшим диаконатом, далеко не всеми принимаются безоговорочно. Более того, те же выразители предания (святые отцы и церковные соборы) иногда открыто не

¹² Св. Киприан. Творения, 4-е письмо. Киев, 1891, с. 110.

¹³ Св. Иринея. Против ересей. I, 26, 3. СПб., 1900, с. 95.

¹⁴ Деяния девяти Поместных соборов. Казань, 1901, с. 15.

¹⁵ Ермий Созомен. Церковная история, кн. VII, гл. 19. СПб., 1815.

¹⁶ По мнению Гарнака, этот обычай имел место в Риме уже к концу II века и удерживался еще некоторое время по истечении III столетия (Р. Зом. Церковный строй в первые века христианства. М., 1906, с. 198). Вслед за Гарнаком Зом усматривает в этом же причину образования иподиаконского института и, развивая указанный принцип дальше, заключает об аналогичном происхождении степени аколуфов (там же, с. 212).

¹⁷ II Ватиканский Собор. Догматическое постановление о Церкви, 1966, с. 29.

разделяют это мнение. Так, упоминавшееся выше 15-е правило Неоке-сарийского Собора было отменено 16-м правилом Трулльского Собора, отцы которого аргументировали свое решение следующим образом: «Мы, снесши с апостольским изречением мысль отцов, находим, что у них было слово не о мужах, служащих таинствам, но о служении в потребностях трапез»¹⁸.

В беседе на книгу Деяний Иоанн Златоуст говорит: «А какой именно сан имели они и какое получили рукоположение, это необходимо рассмотреть. Не диаконское ли? Но эти распоряжения в церквах предоставляются не диаконам, а пресвитерам; притом, тогда не было еще ни одного епископа, а только апостолы...»¹⁹. И далее, говоря о первомученике Стефане, главном и первом в числе семи²⁰, добавляет: «В самом деле, скажи мне, чего у него не доставало в сравнении с апостолами?»²¹.

Таким образом, церковное предание не дает ясного ответа на поставленный вопрос, так как его выразители с одинаковой степенью убедительности свидетельствуют о различных мнениях. Отсюда следует, что из представленных аргументов «за» наиболее существенным нужно признать тот, который основывается на сходстве обязанностей «семи» с последующим диакономатом.

Что касается противоположных возражений, то, помимо приведенных выше, они в основном сводятся к следующему: служение «семи» имело временный характер, оно было определено целым рядом причин и потому прекратило свое существование, как только отпала в нем нужда. Проф. А. Лебедев, например, связывает это служение с обобщением имущества и утверждает, что прекращение деятельности «семи» было вызвано исчезновением практики общения имений²².

Трудно полностью разделить эту точку зрения по той причине, что служение «семи», помимо возможных хозяйственных, заключало в себе сакраментальные функции, но тем не менее временный беспрепятственный, а потому, можно сказать, чрезвычайный его характер очевиден.

Проф. А. Лебедев прямо предлагает отнести этих семь мужей к разряду харизматических лиц²³; более того, именно в харизматичности их служения усматривает он одно из препятствий к смешению «семи» с диакономатом. Отмечая особую проповедническую деятельность Филиппа и возвышенное, исполненное внутренней силы исповедание Стефана, он заключает, что это уже не диаконы, а лица «апостольского» достоинства²⁴. Другой православный богослов вообще главным поприщем первомученика считал не служение в общине, а благовестие. Даже само поставление «семи» в плане Деяний, по его мнению, имело значение введения к повествованию о благовестничестве Стефана²⁵. Он же, хотя и не решает окончательно вопроса о характере служения «семи», но тем не менее определенно отдает предпочтение мнению, отрицающему его тождество с диакономатом²⁶. Как особо одаренных, «исполненных Святаго Духа и мудрости» понимал «семерых» немецкий ученый Зом. Однако в оценке их харизматичности явно сказались его протестантские убеждения. Для Зомы «семь» — это не только особо одаренные

¹⁸ Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Изд. 3. Казань, 1908, с. 279.

¹⁹ Св. Иоанн Златоуст. Беседа 14-я на Деяния. Творения, т. 9. СПб., 1903, с. 138.

²⁰ Там же, с. 143.

²¹ Там же, с. 144.

²² Проф. А. Лебедев. По вопросу происхождения первохристианской иерархии. Сергиев Посад, 1907, с. 10—11.

²³ Там же, с. 11.

²⁴ Там же.

²⁵ Еп. Кассиан. Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950, с. 137.

²⁶ Там же, с. 138.

служители общины, но и независимые от апостолов, поставленные Самим Богом руководители Церкви²⁷.

Проф. В. Мышцин, не отрицая хорошо обоснованного предположения Зома относительно харизматичности «семи», довольно успешно и аргументированно возражает против допущенных протестантским учением крайностей²⁸. Исследователи, не признающие диаконского служения в иерусалимской общине, усматривают зарождение диаконата в более позднее время в Церквях, основанных апостолом Павлом. Отмечая близость диакона к епископу, проф. А. Лебедев усматривает в этом причину происхождения диаконата как служебной должности при епископе; при этом он полностью игнорирует какое-либо влияние института «семи»²⁹.

Эту же точку зрения разделяет прот. Н. Малиновский, который в своем «Очерке православного догматического богословия» пишет, что «богочужденность в Церкви чина диаконского предполагается в посланиях апостола Павла»³⁰. Действительно, как известно, в Павловых общинах были лица, которые имели специальное, уже получившее весьма конкретный смысл название диаконов (Флп. 1, 1). Но здесь возникает вопрос: если эти люди несли определенное должностное служение, то было ли оно вновь создано в Церкви, или только возрождено, другими словами, существовала ли связь этого института с иерусалимским институтом «семи». Можно считать доказанным, что «семь» не имели преемства в Иерусалимской Церкви; то же следует сказать и о других Церквях, по крайней мере, нет фактического материала для соответствующих положительных выводов. Из того, что мы знаем о дальнейшей судьбе «семи», можно заключить об особом, корпоративном характере их служения. Нельзя говорить о каких-то временных полномочиях, исчерпывающихся лишь только в Иерусалимской общине; скорее всего, тот факт, что никто из «семи» в отдельности не исполняет в дальнейшем в других общинах возложенных на них в Иерусалиме обязанностей, говорит в пользу зависимости их служения от наличия всей корпорации. В этой связи «семь» представляются явлением совершенно особым, не имевшим продолжения в последующей истории Церкви.

Но вместе с тем нельзя отрицать несомненного сходства некоторых обязанностей «семи» с обязанностями позднейших диаконов. Данное обстоятельство дает повод говорить о действительно существующем единстве между этими служениями, о том единстве, сознание которого до сих пор живо в Церкви. Последующие диаконы исполняли в общине обязанности, составлявшие лишь часть обязанностей «семи». Они не были наследниками этого глубоко духовного, чрезвычайно одаренного должностного служения первенствующей Иерусалимской Церкви. Они несли принципиально новое иерархическое служение, наследовавшее, однако, некоторые функции посвященных апостолами мужей. Таким образом, говоря о связи «семи» с диаконатом, следует подразумевать не однородность служебного достоинства, а некоторое сходство обязанностей, которое дает возможность при всем имеющемся различии видеть в «исполненных Святаго Духа и мудрости» прототип будущих диаконов.

²⁷ Р. Зом. Цит. соч., с. 121—122, 197.

²⁸ В. Мышцин. Цит. соч., с. 29.

²⁹ Проф. А. Лебедев. Цит. соч., с. 11—12.

³⁰ Прот. Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. Ч. II. Сергиев Посад, 1912, с. 231.

ПУБЛИКАЦИИ

К. И. ЛОГАЧЁВ (Ленинград)

Николая Дмитриевича Успенского я впервые увидел много лет тому назад, присутствуя на торжественной церемонии присуждения почетной докторской степени приснопамятному митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Григорию. Николай Дмитриевич выступал на этой церемонии с рассказом о своей первой встрече с протоиереем Николаем Чуковым, будущим митрополитом, о своих занятиях в стенах Высших богословских курсов, возглавлявшихся отцом Николаем, о том, как в 20-е годы сохранялись традиции русской богословской науки. Неизгладимое впечатление произвело на меня и то, как говорил Николай Дмитриевич, и то, с какой любовью слушал и смотрел на своего бывшего ученика Владыка Григорий. Позже я познакомился с многочисленными трудами Николая Дмитриевича и узнал его как талантливого и плодовитого автора. Но лишь личное знакомство с ним завершило в моем сознании его духовный облик. Получив возможность часто встречаться и беседовать с Николаем Дмитриевичем, я узнал о нем то, что невозможно узнать по книгам и статьям. Я узнал — и не по рассказам, — что Николай Дмитриевич не отказывается помогать своим коллегам, даже когда ему случается быть больным, что он, несмотря на свой громадный опыт, постоянно учится, что он глубоко уважает знания других и готов спрашивать совета даже у тех, кто намного моложе его. Я увидел живой пример смирения истинного христианина и скромности действительно большого ученого. И, будучи благодарен Всевышнему за то, что могу учиться у Николая Дмитриевича, я вместе со всеми, кто знает, любит и ценит его, от души провозглашаю ему «многогая лета».

ДОКУМЕНТЫ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ

I

РУКОПИСНЫЙ МАТЕРИАЛ ДЛЯ НАУЧНОГО ИЗДАНИЯ СЛАВЯНСКОГО ПЕРЕВОДА ВЕТХОГО ЗАВЕТА

В 1971 году Библейская группа при Ленинградской духовной академии обнаружила в Архиве Академии наук СССР большое число неопубликованных документов, всесторонне освещающих деятельность Русской Библейской Комиссии (Комиссии по научному изданию славянской Библии), образованной 28 января 1915 года.

Найденные документы имеют большое научное значение. Содержащиеся в них фактические данные, выводы и рекомендации являются подлинной основой для дальнейшего развития нашей славистической библиологии.

В «Журнале Московской Патриархии» (1974, № 3, с. 79—80) уже сообщалось о находке документов Библейской Комиссии; там же (№ 7, с. 76—80) был дан сделанный по этим документам обзор основных итогов деятельности Комиссии в 1915—1927 гг. Настоящая публикация завершает ввод в научный оборот наследия, оставленного замечательным коллективом русских библиологов и славистов.

Решение об образовании Библейской Комиссии было принято Святейшим Синодом в конце 1914 года. Тогда же профессор И. Е. Евсеев, инициатор создания Комиссии, подготовил Положение о ее составе и деятельности и Правила для академического издания славянской Библии. Одновременно Славянская Комиссия Московского Археологического общества за просьбе И. Е. Евсеева подготовила Приложение к этим Положению и Правилам. Названные три документа сохранились в архиве Библейской Комиссии. В архиве сохранились все протоколы и журналы Комиссии и ее Исполнительного Комитета за 1915—1921 гг., некоторые приложения к этим журналам, тексты некоторых докладов, заслушанных Комиссией или Комитетом, годовые отчеты Комиссии. Очень большой интерес представляют сохранившиеся в архиве Комиссии документы, в которых отражен один из важнейших итогов ее деятельности — классификация и оценка дошедшего до наших дней рукописного материала по славянскому переводу Ветхого Завета. Эти документы представляют собой оригиналы и копии писем (как правило — с приложениями), которые И. Е. Евсеев направлял в 1915—1917 гг. членам Комиссии, принявшим на себя обработку и подготовку к научному изданию тех или иных ветхозаветных книг в славянском переводе. Именно этими документами открывается настоящая публикация. Необходимость начать настоящую публикацию именно с них вызвана, помимо всего прочего, еще и тем, что на основе данных, содержащихся в этих документах, Библейская группа при Ленинградской духовной академии готовит в настоящее время к изданию в «Богословских трудах» ряд древнеславянских ветхозаветных текстов.

Все письма И. Е. Евсеева и приложения к ним были при публикации объединены в группы, каждая из которых содержит материал по одной ветхозаветной книге (например, книге Второзаконие) или одному типу ветхозаветных книг (например, книгам Малых пророков). Внутри группы документы расположены в хронологическом порядке. Сами группы расположены в порядке, который соответствует последовательности библейских книг в древних славянских списках греческой традиции.

Всего в настоящей первой части публикации архива Библейской Комиссии опубликован 31 документ. Публикация осуществляется в соответствии с «Правилами издания исторических документов в СССР» (М., 1969). Явные описки документов исправляются без оговорок в текстуальных примечаниях.

Автор публикации считает своим долгом выразить глубокую признательность сотрудникам Архива Академии наук СССР, оказавшим ему большую помощь в подготовке к печати наследия Библейской Комиссии.

К. ЛОГАЧЁВ

КНИГА ИСХОД

ДОКУМЕНТ № 1

Письмо И. Е. Евсеева А. В. Михайлову

(л. 159)

(1) 1—1

4 декабря 1915. 2—2

Многоуважаемый Александр Васильевич!

По делу подготовки к изданию книги Исход Исполнительный Комитет Библейской Комиссии предположил предоставить означенную обработку Славянской Комиссии при условии общего соблюдения основных положений издания Библии, выработанных Библейскою Комиссиею, с правом самостоятельного распределения библейских вспомогательных рукописей в аппарате издания.^{3—3} За всю работу подготовки книги Исход к печатному станку Комитет определил вознаграждение в общей сумме 1000 рублей.

Общие условия, разумеемые Комитетом, это — издание кн. Исход по существенным редакциям. Комитету казалось, что редакции Пятонкижия достаточно уяснены в Вашем исследовании о книге Бытия и, следовательно, больших рассуждений это обстоятельство не вызовет. Придется установить путем общих обсуждений основные рукописи редакций и такие приемы общего для всего издания характера, как систему обозначения рукописей, способ отметки стихов и варьантов в основном тексте и в подстрочном аппарате. Другие вопросы, как расценка вспомогательных рукописей по степени значения их для редакции, их место в редакции и право их на внесение в аппарат или оставление за бортом, предоставляются усмотрению Славянской Комиссии, если не последует желательного единодушия Сл. К. с Б. К.

В общей работе по подготовке книги Комитет мыслил и пояснительные частности, как описание рукописей, связанных с книгою, и завершительные, как корректору при печатании. Уплату установленной суммы предположено (л. 159 об.) производить за действительно произведенные работы, не вперед и не сразу. Для оплаты необходимых неотложных работ возможны выдачи авансов.

Было бы очень приятно, если бы Славянская Комиссия приняла на себя труд научного издания книги Исход на указанных здесь условиях Библейской Комиссии.

Примите уверение в совершенном почтении, с которым имею честь быть к Вам
— проф. И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 159—159 об.
Копия с пометами И. Е. Евсеева

(1) 1—1 Помета «Проф. А. В. Михайлову.»

2—2 Помета «Копия.»

3—3 Помета «К журн. Исполн. Комит. № 1», относящаяся, очевидно, к лл. 159—175 об.

КНИГА ЧИСЛ

ДОКУМЕНТ № 2

Письмо И. Е. Евсеева В. Н. Бенешевичу

(л. 160)

(II) 1—1

21 декабря 1915 г.
Калашниковск. наб.
32, кв. 52.

Многоуважаемый Владимир Николаевич!

На основании любезно выраженного Вами согласия принять на себя издание какой-либо библейской книги, честь имею просить Вас взять на себя труд по изданию книги Числ. Списки этой книги по моему черновому инвентарю следующие:

Москва. Синод. Б-ка: Библия № 1 (915) 1499 г., № 2 (21) 1558 г., № 3 (30) XVI в. К этому же типу относятся 3 списка Ч. Мин. м. Макария. Румянцевск. Музей: собр. Ундольск. № 1 XV?, № 2 XVII?, собр. Григоровича № 1684 1523—1543 г., собр. Севастьянова № 1 (1431) XV в., собр. Тихонравова № 453 XVI в., № 279 XVI в., собр. Румянцевское № 27 XV, № 28 XVI, № 29 1537 г., № 636 XVII? № 60 1689 г.? Исторический Музей Александра III: Лицевой Сборник инв. № 34.541 (Муз. № 358), собр. Вахрамеева № 125 XVII?, № 121 XVII?, № 1 XVI—XVII?, собр. Барсова сообщу дополнительно. Архив Минист. Иностр. Дел: № 902/1468 XV в. (сборник с хроникой Малалы), Пятокнижие XV в. №?, № 575 XVI—XVII?

Сергиев Посад. Моск. Дух. Акад.: № 1 (12) XIV в., № 5 (8) 1494 г.; Тр.-Серг. Лавра: № 770 (не 730) XVI, № 1 XIV в.—у меня есть фотография, № 44 XV в., № 45 XVI в., № 205 (1955) XVI в., № 206 (1954) XVI в.

Провинция. С. Поречье, собр. гр. Уварова: № 1 Библия XVI, № 3 XV. **Вильна.** Публичн. Б. № 51 1514 г., № 109 XVI в. **Казань,** Дух. Акад.: № 1 XV—XVI. **Кострома,** Дух. Семинария, Пятокн. XV—XVI в., Антониев Сийский монастырь Арханг. губ. № 12 XV в., Нило-Столоб. мон. № 1 XVI в.

Петроград. Акад. Наук: № 11.8.4. XVI в., № 45. 13.4. XVI в., № 45. 10.6. XV в., № 4.5.4 XV в. Публичн. Библи.: Q. 1 № 1? Q. 1 № 1407 XV, F. 1 № 1 XV, F. 1 № 2 XVII?, собр. Погод.: № 76 XVI, № 82 XVII (по изд. 1663 г.)? Духовная Академия: Кир.-Белоз. № 1/6 1557 г., № 3/8 XV, № 2/7 XV в.; собр. И. Евсеева № 1 XVI в.

Заграничные библиотеки. Афон. Мон. св. Павла XVI в., сгорел? Хиланд. № 306 XVII в. Сербия, Белград, Народн. библ. № 25 1558 г. Румыния, собр. (л. 160 об.) Нямецкого мон. в Ак. Н. № 2 XV—XVI. Загреб, Юго-слав. Акад. III с. 17, № 12 XV. Крушедольский мон. XV—XVI.

Паримийных чтений из кн. Числ немного: несколько стихов из 2-х глав. Списки паримийников (по моему счету ок. 60, по б. ч. весьма неполных) я сообщу после.

По моему представлению, весь на первый взгляд объемистый материал укладывается в две редакции — юго-славянскую и русскую. К ю.-слав. отойдут спп. Григоровичев Рум. М. № 1684, Севастьяновский Рум. М. № 1431, Румянцевский № 29 1537 г. и Юго-слав. Ак. Н. В связи с этой группой идут ркп. Афонск. м. св. Павла (сгоревшая) и Крушедольского мон.; тоже в связи, но в более отдаленной, стоят с этой группой русские списки — лаврский № 1 XIV в. и Арх. мин. ин. д. № 902/1468 XV в. Все остальные списки — другой русской редакции;

(II) 1—1 Помета «Копия письма проф. В. Н. Бенешевичу.»

большинство спп. этой редакции бесцветны. Паримийные чтения пойдут в особой ред.

Характер двух четых редакций не достаточно выяснен в книге А. В. Михайлова о кн. Бытия — Опыт изучения текста кн. Бытия пророка Моисея в древне-славянском переводе, ч. 1. Варшава, 1912. А. В. — ч мало различает эти редакции, скорее сливает их. Это различие редакций попутно отмечено у меня в Очерках по истории славянской Библии в Хр. Чт. и ²⁻² отт. (еще не выпущенный) по поводу текстов, легших в основу Острожского издания.

В качестве основного текста А. В. для Бытия взял сп. Ундольского № 1. Может быть, можно оставить этот список и для Числ, но подводить под него все списки, в том числе и южно-славянские, мне представляется невозможным. Для южно-славянских придется взять особый основной список, по-моему, Григоровичев сп. Рум. М. № 1684. Кстати, он будет и самый доступный.

Основным списком для Паримийников можно оставить Григоровичев Пар., как взят он в издании Брандта.

Если бы Вы признали возможным приложить Ваш богатый научный опыт к изданию кн. Числ, то наша Библейская Комиссия была бы Вам весьма благодарна.

С истинным почтением и преданностью к Вам имею честь быть
И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 160—160 об.
Копия с пометой И. Е. Евсеева.

ДОКУМЕНТ № 3

Список Паримийников, направленный И. Е. Евсеевым В. Н. Бенешевичу

(л. 161)

Списки Паримийников.

Москва. Типографская библ.: № 50/157 XII—XIII, № 60/166 XIII—XIV, 51/158 XIII—XIV, 49/156 XIII—XIV, 52/159 1348, 61/167 1350, 54/160 XIV, 63/169 XIV, 62/168 XIV, 59/161 XIV, 58/164 XIV, 57/163 XIV, 56/162 XIV, 55/161 XIV. Син. Б. Чудов м.: № 72 (19) XVI. Румянц. Муз. собр. Ундольск. № 1236 XIII—XIV, № 1207 1378, № 1277 XVI; собр. Григоровича № 2 (1685) XII—XIII; собр. Севастьянова № 2 (1439) 1511 г.; собр. Румянц. м. № 302 1370 г., № 303 XIV, № 304 XV; собр. Тихонравова № 297 XVI, № 202 XIV, 203 XIV, 205 XVI. Историч. Муз. № 33605 XIV—XV; собр. Шукина: № 31 XIII, № 336 XVI. Хлудовск. собр. в Никольск. мон. № 142 1294—1320 Лобковский П., № 19 XVII в.: Архива Мин. Ин. Дел № 570 XVI. Троице-Серг. Л. № 4 XIII, № 64 XIV, № 65 1530 г. У Шибанова в Москве Парим. XVI в. 172 л. Рогожск. кладб. 1 ст. XVI в.

Петроград. Имп. Публ. Б.: F. 1 № 59 XVI, F. п. 95 XIV, F. п. 94 XIV, Q. 1 № 177 1506, Q. 1 № 178 XV, Q. 1 № 179 XV. Собр. Погод. № 57 XIV, № 451 XV—XVI. Собр. Титова: № 548 XV, № 549 XVI, № 550 XVI. Общ. Люб. Др. Письм. CLXVII XIII. Импер. Ак. Н. 331721 XVI. Арх. Св. Син. № 156 XV, № 157 XV—XVI, № 158 XV—XVI, № 159 1585, № 160 XVII. Дух. Акад. Соф. собр. № 53 XIII, № 433/350 XVI, № 433/351 XVI. Синод. Типогр. 1 сп. XIV в.

Провинциальные собр[ания]. Тверской музей: № 229/569 (4882) XIII, № 230/298 (4652) XVI. Архангельская Дух. Сем. № 3 XIV, № 4 XV, № 5 XV—XVI (все сгорели?). Киев. Ц.-Арх. муз. № 388 (витр. 23), отрывки XIII—XIV.

Заграничн[ые] собр[ания]. Афонский Хиланд. мон. 0. 1 № 282 XIV?
Синай, мон. св. Екатер. № 11 XV в.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, л. 161. Копия.

ДОКУМЕНТ № 4

Письмо И. Е. Евсеева В. Н. Бенешевичу

(л. 161 об.)

5 января 1917 г.
Калашниковск. наб. 32.

Многоуважаемый Владимир Николаевич!

Препровождаю Вам имеющиеся у меня тексты книги Числ: 1) переписанный текст Геннадиевской Библии Синод. Б. № 915 (1) 1499 г. и фотографический снимок этого текста, 2) мою рукопись Пятюкнижия половины XVI в., 3) фотографический снимок ркп. собр. Барсова в Московском Историческом Музее XV в. и 4) фотографический снимок ркп. Троице-Сергиевой Лавры № 1 XIV в.

К одной редакции принадлежат Ген. и мой. Барсовский список относится к южно-славянской редакции, как Рум. № 1684, Сев. № 1431 и др. Троице-Серг. представл[яет] загадку. Относить ли его к первой группе (типа Ген.) или ко второй, я не знаю. Может быть, его следует выделить в особую самостоятельную группу.

Если Вам понадобится ознакомиться с имеющимися уже сведениями о списках в работах А. В. Михайлова, то на случай я посылаю Вам труды А. В. — ча по книге Бытия. Книги эти через неделю-две прошу возвратить мне.

С истинным уважением
к Вам имею честь быть
— И. Евсеев

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, л. 161 об. Копия.

КНИГА ВТОРОЗАКОНИЕ

ДОКУМЕНТ № 5

Письмо И. Е. Евсеева И. М. Тарабрину

(л. 180)

17 марта 1916
Петроград.

Глубокоуважаемый Иван Мемнонович!

Поручаю Вашему благосклонному вниманию обработку и издание славянского текста книги Второзаконие.

Указатели полных списков и Паримийников, содержащих чтения из Второго Закона при сем Вам препровождаются.

Схематически деление списков кн. Второзаконие, как и всего вообще Пятюкнижия, я представляю в следующем виде. Всего обозначилось в Пятюкнижи 3 редакции:

- 1) паримийная или кирилловская,
- 2) полная ю[жно]-слав. (=) Мефодиевская, м. б. уже правленная,
- 3) полная русская = Симеоновская.

Паримийная редакция во Второзаконии, по-видимому, будет представлять один тип. Основной список можно оставить тот, который взят для издания Р. Ф. Брандтом, — Григоровичев Паримийник. О па-

рим[ийной] редакции [—] в monk исследованиях о кн. Исаии и Даниила и в «Опыте» А. В. Михайлова.

Южно-славянская редакция содержится в немногих списках: Григоровичев Рум. М. № 1684, Севаст. № 1431, Румянц. № 29 1537 г. и сп. Ю[го]слав. Ак. Н. в Загребе. Прекрасный представитель этой группы списков имеется в Историч. Музее в собр. Барсова № 3. Это сп. ок. 1470 г. едва ли не старше всех других, прекрасной сохранности. Выбор для роли основного, думаю, нужно производить между этим и Севаст. тоже XV в. В связи с этой группой стоит сп. Крушедольского м. и м. св. Павла (сгоревший); еще дальше в этой группе стоят спп. Тр.-С[ергиевой] Л. № 1 XIV и Арх. МИД № 902/1468 XV.

Все остальные списки относятся к одной 3-ей группе. Среди этих списков выделяются своеобразностью и свободой языка № 28 Рум. М. и^(V) текста¹ Ч[етких] М[иней] м. Макария. Не было ли некоторой несущественной переработки библейского текста во время И[оанна] Грозного? Если Рум. [№] 28 во Второзаконии обнаружил (л. 180 об.) большую самостоятельность, о нем будет особая речь. Основным для этой 3-ей редакции у А. В. Мих[айлова] взят Унд. № 1. Думаю, надо произвести оценку других списков. Унд. № 1 не доказал своего права на первенство.

Частные вопросы по обработке текстов будем решать постепенно.

Прилагаемые при сем экземпляры нашего бюллетеня Изв[естий] Библ. Ком. прошу принять для тех, кто интересуется нашим делом в Истор. Музее.

Р—сь Ваша фотографируется и будет немедленно возвращена в Музей.

С истинным уважением к Вам
—преданный Вам И. Евсеев

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 180—180 об.
Копия, написанная И. Е. Евсеевым.

ДОКУМЕНТ № 6

*Приложение к письму И. Е. Евсеева И. М. Тарабрину
от 17 марта 1916 г.*

(л. 180 об.)

Славянские списки книги Второзаконие

Москва. Синод. Б. № 915 (1) 1499, № 21 (2) 1558, № 30 (3) XVI, Симон. м. № LIX XVII. Рум. М. № 27 XV, № 28 XVI, № 29 1537, Унд. № 1 XVI, № 636 XVII, Григ. № 1684 1523, Сев. № 1 (1431) XV, Тихонр. № 453 XVI, № 279 XVI извлечения. Арх. МИД № 354/803 XV, № 902/1468 XV, собр. Мазур. № 575 XVI—XVII Палея. Истор. М. № инв. 34541 XVI, Вахр. № 282 XVII — копия 1663 г., № 125 XVII извлеч., № 121 XVII извлеч., № 1 Библия лицев. XVI—XVII, Барс. № 1 XV, № 2 XV, № 3 XV южно-слав. текст очень важный, фотографируется в Птгр., № 5 XVI—XVII.

Петроград. Имп. П[убл.] Б. Q 1 № 1407 XV, Q 1 № 1 XVII, F. 1 № 1 XV, F 1 № 2 XVII, Погод. № 76 XVI. Имп. Ак. Н. № 11.8.4 XVI, № 45.13.4. XVI, № 45.10.6 XV, № 4.5.4 XV. Дух. Ак. К[ир.] Б. 2/7 XV, 3/8 XV, 1/6 1557, собр. И. Е. Евсеева 1 сп. XVI.

Провинциальные собрания. Сергиев Посад. МДАк. № 1 (12) XVI, № 9 XVI, № 5 (8) 1494 г. Тр.-С. Л. № 1 XIV у меня есть фотогр. снимок, № 44 XV, № 45 XVI, № 205 XVI извлеч., № 206 XVI извлеч.,

^(V) 1—1 Предположительно.

№ 770 XVI. Поречье. Увар. № 1 XVI, № 3 XV. Казань, Дух. Ак. Солов. б. № 1 XV—XVI, Ант. Сийск. м. № 12 XV, Нил. Столоб. п. № 1 XVI, Костромск. Дух. Сем. XV. (л. 181) Вильна. П[ублич.] Б. № 51 1514, № 109 XVI.

Заграничные собр. Афон. Хиланд. м. № 306 XVII, м. св. Павла 1 сп. XVI сгорел. Белград, Нар. Библи. № 25 1558. Букарест, собр. Нямецкого м. в Ак. Н. № 2 XV, Крушедольск. м. 1 сп. XV—XVI. Загреб. Ю[го]сл. Ак. Н. № 111 с. 17, № 12 XV.

Паримийники — те же, что и в письмах В. Н. Бенешевичу, Д. И. Абрамовичу и др.

Лучшее издание греческого текста для сопоставления с славянским переводом в случаях надобности — Holmes and Parsons, *Vetus Test. ... Ochopii 1798—1827*. Деутероэврейское помещено в I т. этого издания. Другое полезное издание греч. т. [—] De Lagarde, *Vetus Testamenti pars prior graece*, Götting. 1883. В этом изд. дана лугиан. рец. LXX.

17/III 1916.

И. Е.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 180 об. — 181.
Копия, написанная И. Е. Евсеевым.

ДОКУМЕНТ № 7

Письмо И. Е. Евсеева И. М. Тарабрину

(л. 181)

8 апреля 1916 г. Петроград.

Глубокоуважаемый Иван Мемнонович,
Христос воскрес!

Приветствую Вас со Светлым Христовым воскресением и желаю радости, здоровья и всего лучшего! (л. 181 об.)

Очень рад я считать Вас теперь непосредственным нашим сотрудником. О Вашей неустанности в работе и тщательности в отделке я не сомневаюсь. Дай Бог только нам не зарываться и не затягивать дела.

На Ваши вопросы отвечу, что могу.

Списать текст Второзакония, разумеется, нужно. Какой? Это требует изучения, особенно относительно четъей редакции типа Ундольск. № 1. Для юго-славянской редакции очень хороший текст будет Барс. № 3; чтобы решить, взять ли за основной для этой редакции его или списки Румянц. М.—Григоровичев XVI в. или Севастьяновский, я попрошу Вас произвести это сравнение по наличности. Я бы ограничился 3 местами — в начале, в середине и в конце книги. Если взять по полглавы из 3-х мест, этого будет очень достаточно. Тогда это имело бы большое значение для всей ю.[-]слав. редакции: мы знали бы расценку важнейших списков. ^(VII) Рит.¹ Барс. № 3 у меня сфотографирована в пределах книг, обрабатываемых в Птгр., и возвращается в Музей.

Русская редакция типа Лаврск. № 1 у меня есть в фотографии. Я ее Вам вышлю. Этот сп. нужно сравнить с Арх. М.И.Д. 902/1468. Этот последний имеет еще три сходных с ним хронографических текста. Вам нужно решить, особая ли это редакция в пределах указанных здесь списков или нет, или она сливается с другими.

(VII) 1—1 Так в копии.

Редакцию типа Унд. № 1 тоже нужно сначала поизучить. Списков этой редакции много. Унд. № 1 требует проверки.

Пока для начала довольно проверок.

(л. 182) Тексты вне Москвы, покамест будут малодоступными. Во время войны мы не высылаем рукописей, и нам будут туго высылать. В Москве можно изучить книгу вполне достаточно по московским спискам. Пособия, какие понадобятся, будем доставлять. Ну, думаю, в Москве все пособия можно достать. Есть там пособия в Рум. М., в Синод. б-ке.

Немедленно по возвращении из Москвы, в последний приезд я, после переговоров по телефону, послал приглашение на кн. Ис. Си-рахова М. Н. Сперанскому. От него никакого ответа я не получил. Не будете ли добры осторожно осведомиться, получил ли он мое письмо.

С Н. Ф. Бельчиковым я рад познакомиться. С удовольствием предоставляю ему Апокалипсис или другую библейскую книгу. А, покамест, был бы рад получить от него выборку текстов Св. Пис[ания] из (VII)² Святого² Изборника 1703 г. Хорошо, что Вы передали ему № 1 Из[в.] Б. К.

Прошу передать мой сердечный привет глубокочтимой Екатерине Николаевне.

Преданный Вам И. Евсеев.

В чл. Акад. Наук назначены: проф. Птгр. Дух. Ак. И. С. Пальмов, Н. К. Никольский и Е. Ф. Карский.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 181—182.
Копия.

КНИГА ИИСУСА НАВИНА

ДОКУМЕНТ № 8

Письмо И. Е. Евсеева С. П. Розанову

(л. 183)

(VIII) 1—1

Копия.

18 марта 1916, Калашниковская наб. 32.

Глубокоуважаемый Сергей Павлович! Позвольте просить Вас, как члена Комиссии по научному изданию Библии, принять на себя изучение и издание книги Иисуса Навина. Список рукописей полного текста и паримийных чтений при сем прилагается. Одновременно препровождаю Вам для облегчения работы исследование об этой библейской книге В. Лебедева, исследование устаревшее, но по фактическому материалу не бесполезное. Редакции, принятые Лебедевым, по моему, должны идти в другом порядке: на первом месте паримийная, на втором полная — по строению близкая к паримийной, мефодиевская —, она, по-видимому, выразительнее всего окажется в Острожской Библии, на третьем — симоновская (в таблице Лебедева — Соф. 82). Подробное уяснение этого предоставляю Вам. Как наилучший материал для сравнения славянских редакций — греческий текст LXX — рекомендую взять в издании Holmes and Parsons, *Vetus Testamentum graece cum variis lectionibus*, t. I—V. Oxonii, 1798—1827. В варьянтах там можно найти неопровержимые опоры для суждения о различии редакций. После ознакомления с материалом, я покорнейше

²—2 Так в копии.

(VIII) 1—1 Помета «С. П. Розанову. В. О. 16 л., 49, кв. 5.»

прошу поделиться с Комиссией своими наблюдениями по поводу кн. И. Нав. У Вас есть наблюдения по поводу текста библейских книг в хронографах. Я в своих Очерках по истории пер[евода] Библии касался связи Острожской Библии с особым видом текста библейских книг, не особенно популярного в списках. Может быть, Ваши прежние наблюдения Вы соедините с тем, что представляет кн. И. Нав. по этому вопросу, и не откажете сделать сообщение в Комиссии в апреле после Пасхи. О частностях (л. 183 об.) Вашей работы надеюсь беседовать при свидании.

С истинным уважением к Вам И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 183—183 об.
Копия с пометой И. Е. Евсева.

ДОКУМЕНТ № 9

*Приложение к письму И. Е. Евсева С. П. Розанову
от 18 марта 1916 года*

(л. 183 об.) **Славянские списки книги Иисуса Навина**

Петроград. Имп. П. Б. Q 1 № 2 XV, Q 1 № 1 XVII, F 1 № 2 XVII перевод похожий на текст Скорины. Ак. Н. 11.8.4 XVI, 45.13.4 XVI, 33.10.4 XV—XVI, (17.13.12 XVI?). Дух. Ак. Соф. 82 XVI, К. Б. 7/56 XV, 4/9 XVI, 5/10 XVI, 1/6 1557. **Москва.** Синод. б. № 915 (1) 1499 Геннад. Б. № 21 (2) 1558, № 30 (3) XVI, № 462 XVI, Чуд. м. № 25 XV, № 332 XVI, Симон. м. LIX XVII извлеч. Рум. М. № 28 XVI, № 29 1537, № 30 XV (копия XIX), № 31 XV. Севаст. № 1 (1431) XV, Тихонр. № 453 XVI извл., Унд. № 1 XVI, № 636 XVII, Григ. № 1684 1523—1543. Арх. М.И.Д. Мазур. № 575 XVI—XVII, 902/1468 XV хронограф Малалы. Истор. М. № 34541 XVI лицевая Библия (Грозного), Вахрам. № 1 XVI—XVII лицевая Библия, № 121 XVII извлеч., № 125 XVII извлеч., № 282 XVII копия 1663; Барсова собр. № 1 XV, № 2 XV, № 3 XV южно-слав., № 4 1503, № 5 XVI—XVII.

Провинциальные собрания. Сергиев Посад, МДАк. № 1 (12) XVI. Серг. Л. № 2 XIV, № 728 XIV извлеч., № 730 XVI, № 770 XVI извл. Поречье. Увар. № 1 XVI, № 3 XV. Казань, Дух. Ак. № 3 XV. Вильна, П. Б. № 52 XVI, № 109 XVI.

Заграничные собрания. Афон, м. св. Павла 1 сп. XVI в. (сгорел). Загреб, Ю[го]сл. Ак. Н. III с. № 12 XV.

(IX) ¹ Списки Паримийников, как В. Н. Бенешевичу и др. ¹

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, л. 183 об.
Копия с припиской И. Е. Евсева.

КНИГА СУДЕЙ

ДОКУМЕНТ № 10

Письмо И. Е. Евсева Д. И. Абрамовичу

(л. 168)

(X) 1—1

Копия.
5 февраля 1916.
Калашниковская
наб. 32, кв. 52.

Многоуважаемый Дмитрий Иванович!

С Вашего любезного согласия, позвольте считать, что Вы возьмете

(IX) 1—1 Приписка.

(X) 1—1 Помета «Д. И. Абрамовичу.»

на себя труд издания славянского текста книги Судей для Комиссии по научному изданию славянской Библии, согласно правилам и условиям, принятым в Комиссии.

О редакциях книги Судей могу сказать следующее.

Древнейший неполный перевод, по моему мнению, кирилловский сохранился в Паримийнике.

Полный перевод того же типа, по моему обозначению, мефодиевский мне в списках кирилловских не попадался. Но соседняя, тесно связанная с этой книгой, книга Руфь сохранила мефодиевский тип в глаголических списках. Она издана по сп. XIV в. Вайсом — J. Vajs, *Glagolitica. Publicationes palaeoslavicae Academiae Veglensis, fasciculus I. Liber Ruth, Veglae* 1905, 32 pag. Рецензия и переложение глаголического текста на кирилловское письмо даны проф. А. В. Михайловым в Р.Ф.В. 1908. В сп., использованном Вайсом, кн. Судей нет. Но соблазнительно предполагать, что в других глаголических списках кн. Судей должна быть. Древнейших бревиаров, где можно будет искать эту книгу, Вайс насчитывает до 33 — Josef Vais, *Neistarši Breviář Chrvatsko-hlagolsky, v Praze* 1910. Перечень бревиаров дает и Milčetić, *Starine XXXIII*, 1911, Zagreb, стр. 36—81, но трудно судить, в каких бревиарах сохранились чтения из Судей. Суждение о глаголическом типе придется отложить до того времени, когда кончится война и можно будет войти в сношения с Вайсом. Из кирилловских ркп. сохраняют мефодиевские тексты (в других книгах) хронографические списки типа Елл. Л. 1 ред.

Все кирилловские обычные списки содержат, по-моему, симеоновскую (л. 168 об.) редакцию, но она разбивается на два русла: южнославянское и русское. Южнославянское [—] спп.: Румянц. М. № 29, 1537 г., Григ. № 1684, 1523—43 гг., Севаст. № 1431 XV в., а также, вероятно, спп. южнославянских библиотек (кроме румынск.). Остальные спп. русского типа, с отступкой в сторону (меф.?) некоторых из них. (Арх. М.И.Д. 902/1468).

Какой список взять основным для Восьмикнижия, еще не решено. А. В. Михайлов для кн. Бытия взял Унд. № 1 XV в. Этим как бы предрешается путь и для всех книг опираться на этот список. Но, по-моему, это нужно еще определить, заслуживает ли Унд. 1 право стать во главе всех списков. Есть сп. XIV в. Тр. л. № 2. Есть ряд других спп. XV в. Это одно. А другое, самое важное: А. В. издает тексты и ю.-слав. и рус. в одной куче, хотя ю.-слав. решительно не укладываются в рамки безличного сп. Унд. № 1. Думаю, что ю.-слав. пойдут своей дорогой, и для них у нас есть Григ. 1864, русские тоже, может быть, прильнут к более выразительному представителю. Лавр. 2 по кн. Бытия идет в ногу с Арх. 902/1468, может быть, он будет для роли руководителя слишком эксцентричен. А еще есть Публ. Б. Q. 1 № 2 XV, Погод. 77, Кир. Б. 7/56, Казань, Сол. № 3... Во всяком случае Унд. 1 прав на свое место еще не доказал.

О редакции паримийной я не буду говорить: она мало затронута в кн. Судей. Впрочем, паримии на 8 ноября несколько особенного происхождения (внесены позднее?), может быть, в них окажетя не одна, а две редакции. По паримийному тексту придется взять в основу Григоровичев П., Захарьинский П. Б. или Лобковский. Издание Парим. Р. Брандта до чтения из кн. Судей, кажется, не дошло.

Все мои сообщения о редакциях кн. Судей, разумеется, не исчерпывающего свойства. Этой книгой непосредственно я не занимался, сужу по соседним книгам и по общим моим наблюдениям над текстами Восьмикнижия. Было бы весьма желательно, чтобы Вы не отказали, после непосредственного ознакомления с материалом, поделить в Комиссии своими наблюдениями и предположениями. Ряд совместных обсуждений безусловно увеличит опыт Комиссии по части Библейских текстов.

Прилагаю список рукописей, содержащих кн. Судей. Покамест список тоже не окончательный: составлен еще не для печати. Думаю, пропусков существенных в нем все-таки не будет.

С Вашего согласия, позвольте провести Вас в члены нашей Комиссии.

С истинным уважением к Вам
И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 168—169.
Копия, писавшаяся двумя лицами,
с пометой И. Е. Евсеева.

ДОКУМЕНТ № 11

Заметка И. Е. Евсеева относительно приложения к его письму Д. И. Абрамовичу от 5 февраля 1916 года

(л. 169 об.)

Списки рукописей (те же, что кн. Руфь).

Списки Паримийников (те же, что в книге Числ).

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, л. 169 об.
Запись И. Е. Евсеева.

КНИГА РУФЬ

ДОКУМЕНТ № 12

Письмо И. Е. Евсеева С. И. Смирнову

(л. 164)

(XII) 1—1

2—2

2 января 1916 г.
Петроград

Глубокоуважаемый Сергей Иванович!

Позволяю себе обратиться к Вам с просьбой.

В собирании и любовном издании и обработке материалов по древнерусской письменности Вы приобрели себе вполне заслуженную известность. Библейской Комиссии, с самого ее зарождения, хотелось, чтобы Вы уделили некоторую долю Вашего времени и опыта ее задачам. В прошлом году Вы любезно изъявили мне Ваше согласие принять на себя книгу Руфь. Если Вы ныне будете добры остаться при Вашем прежнем намерении, то я позволю себе, для Вашего руководства при издании книги Руфь, представить Вам перечень известных мне списков означенной книги.

Всех списков книги Руфь 38. Из них древнейший — XIV в. Хранится в б-ке Троице-Серг. Лавры (№ 2). Из остальных, думаю, бесспорно после просмотра отпадут списки XVII в., а некоторые XVI в. станут в стороне от славянского русла — перевод скорининский и перевод с еврейского языка в виленской р—си. Большая часть ркп—ей XVI в. окажутся трафаретными и не будут заслуживать привлечения их в аппарат издания. Часть р—сей будет недоступна для изучения (заграничные). В общем, для издания останется едва ли больше десятка.

Редакций книги Руфь, по-моему, две. Первая дана в глаголическом тексте, вторая — в кирилловском. Глаголический текст издан, и у нас

(XII) 1—1 Помета «Проф. М. Д. Ак. С. И. Смирнову.»

2—2 Помета «Копия.»

нет никаких возможностей чем-нибудь заменить или проверить это издание; придется из издания Вайса взять эту редакцию целиком. Вторая редакция, может быть, разобьется на два течения, ю.-слав. и русское. Сп. юго-славянские для этой книги: Рум. № 29 1537 г., Григор. № 1684 1523—43 г., Севаст. № 1431 XV в., м. б., еще некоторые заграничные. Остальные сп. пойдут (л. 164 об.) по русскому руслу, хотя некоторые, м. б., и с³ отступной³ в сторону ю.-слав. (напр., Арх. М.И.Д. 902/1468). Основным списком для второй ред., если она пойдет одним руслom, соблазнительно было бы взять лаврский сп. № 2 (XIV в.). После него кандидатами на старшинство были бы, по-моему, какой-нибудь из ю.-слав. или Унд. № 1.

Мои сведения относятся к другим книгам, кн. Руфь я касался мало. Возможно, что отношения сп. в кн. Руфь окажутся несколько иными.

В ожидании Вашего доброго согласия с истинным уважением к Вам имею честь быть

И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 164—164 об.
Копия с пометами И. Е. Евсева.

ДОКУМЕНТ № 13

*Приложение к письму И. Е. Евсева С. И. Смирнову
от 2 января 1916 года*

(л. 165)

Славянские списки книги Руфь

Москва. Синод. библи. №№ 1 (915), 2 (21), 3 (30) — полные сп. Библии. Первый 1499 г., второй 1558 г., третий XVI в. № 462 XVI в. **Чудов м.** № 332 XVI в., № 25 XV в., № 307.5 Ч. М. Мак. сент. XVI в. **Рум. М.** № 29 1537 г. Восьмикнижие, Григор. № 1684 1523—43, Севаст. № 1431 XV, Унд. № 1 XV Библия, Унд. № 636 XVII? Арх. М. Ин. д. № 902/1468 XV Хронограф, Мазур. № 575 XV—XVII.

Петроград. Имп. П. Б. Q. 1 № 2 XV, F. 1 № 2 XVII? Погод. № 82 XVI (Скорина). № 77 XV—XVI. Имп. Ак. Н. 11.8.4 XVI 45.13.4 XVI, 17.13.12 XVI. Имп. Дух. Ак. Кир. Б. 7/56 (1084) XV, 4/9 XVI, 5/10 XVI. 1/6 XVI (1557 г.); Соф. 82 XVI.

(л. 165 об.)

Серг. Пос. Дух. Ак. № 1 (12) XVI; Тр.-С. л. № 2 (2027) XIV, № 728 Хроногр. XIV (отр.). **Поречье.** Гр. Увар. № 1 Библия XVI. **Казань.** Дух. Ак. (Солов. б.) № 3 XV. **Вильна.** Публ. Б. № 52 XVI, № 109 XVI, № 262 (с евр.) XVI.

Афон. Мон. св. Павла. ? сгорел? XVI. Белград. Народн. библи. № 25 1558. Букарест. (XIII)¹ Рк.¹ Нямецк. м. № 2 XV в Рум. Ак. н. Загреб. Ю.-слав. Ак. Н. III с. 17. № 12 XV.

Кроме этих кирилловских списков, есть глаголические. Сведения о них недостаточны. Лучший знаток глаголических текстов И. Вайс считает их 33, но, сколько из них содержат кн. Руфь, неизвестно. Сам Вайс издал книгу Руфь по глаголическому кодексу Вита XIV в. в *Glagolitica. Publicationes palaeoslavicae Academiae Veglensis, fasciculus I. Liber Ruth, Veglae* 1905, 32 pag. Проф. А. В. Михайлов дал рецензию этого издания и переложение глаголического текста на кирилловское письмо (Р.Ф.В. 1908). Текст глаголический весьма ценен.

3—3 Так в «Копии.»

(XIII) 1—1 Предположительно.

представляет особую, по-видимому, первую редакцию перевода, а все кирилловские списки воспроизводят вторую редакцию. Во второй редакции возможно деление на 2 группы — ю.-слав. и русскую, как в книге Бытия.

2/1 1915.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 165—165 об.
Копия.

КНИГА ИОВА

ДОКУМЕНТ № 14

Письмо И. Е. Евсеева Г. А. Ильинскому

(л. 162)

(XIV) 1—1

22 декабря 1915 г.

Петроград, Калашниковская
наб. 32.

Глубокоуважаемый Григорий Андреевич!

Позвольте сообщить Вам, хотя с большим опозданием, списки славянского текста книги Иова.

Москва. Синод. Б. № 202 1412 г., № 251 XVI в., Библии № 915 (1) 1499 [г.], № 21 (2) 1558 г., № 30 (3) XVI; сюда же относится текст 3-х сп. Ч. Мин. м. Макария; Чудовск. м. № 174 XVI, № 6 1394 г., № 242 XVI. Румянц. Муз. № 28 XVI (Библия), Унд. № 5 XVII?; Историч. Муз. Собр. Вахрамеева № 282 XVII?, Арх. Мин. Ин. Д., собрание Мазурина № 616 XV в.

Петроград. Акад. Н. 33.10.4 XV в. Имп. Публ. Б. Погод. собр. № 79 XV в., № 82 копия с изд. 1663 г. XVII в., № 85 обработка Скорины XVI; собр. Публ. Б. Ф. 1 № 4 XVI в. текст западно-русский (Скорины?). Дух. Акад. Соф. б. № 1321 1532 г., № 1473 XVI, Кир. Б. 3/128 XVI в., 63/54 (1140) XVI в.

Провинциальные собрания. Сергиев Посад, Дух. Акад. № 8 XVI в., № 7 XVII?, № 204 XVI, № 7 (10) XVI в. С. Поречье, собр. гр. Уварова № 1 (XVI). Киев, Киево-Соф. соб. кн. Иова с толков. Григория Двоеслова, перевод новый, сделанный коштом Мазепы XVII в. (1699 или 1700 г.).

Заграничные собрания. Болгария, Рыльский мон. № 1/4 XVI в.; Румыния, Букарест, Национ. Муз. № 1 XVI в., собр. Нямецкого мон. в Акад. Н. № 19 1503 г., собр. мон. св. Агапия (в Акад. Н.?) № 28 XVI.

Есть несколько отрывков из кн. Иова в Паримийниках. Вот списки Паримийников.

Москва. Типографская библ. № 50/157 XII—XIII, 60/166 XIII—XIV, 51/158 XIII—XIV, 49/156 XIII—XIV, 52/159 1348, 61/167 1350, 54/160 XIV, 63/169 XIV, 62/168 XIV, 59/161 XIV, (л. 162 об.) 58/164 XIV, 57/163 XIV, 56/162 XIV, 55/161 XIV. Син. Б. Чудов. м. № 72 (19) XVI. Румянц. Муз. собр. Ундольск. № 1236 XIII—XIV, № 1207 1378, № 1277 XVI; собр. Григоровича № 2 (1685) XII—XIII; собр. Севастьянова № 2 (1439) 1511 г.; собр. Румянц. М. № 302 1370 г., № 303, XIV, № 304 XV; собр. Тихоновова № 297 XVI, № 202 XIV, 203 XIV, 205 XVI. Историч. Муз. № 33605 XIV—XV; собр. Шукина № 31 XIII, № 336 XVI. Хлудовск. собр. в Никольск. мон. № 142 1294—1320 Лобковский П.; № 19 XVII в. Архива Мин. Ин. Дел № 570 XVI. Троице-

Серг. Л. № 4 XIII, № 64 XIV, № 65 1530 г. У Шибанова в Москве Парим. XVI в. 172 л. Рогожск. кладб. 1 сп. XVI в.

Петроград. Имп. Публ. Б. Ф. 1 № 59 XVI, Ф. п. 95 XIV, Ф. п. 94 XIV, Q. 1 № 177 1506, Q. 1 № 178 XV, Q. 1 № 179 XV. Собр. Погод. № 57 XIV, № 451 XV—XVI. Собр. Титова № 548 XV, № 549 XVI, № 550 XVI. Общ. Люб. Др. Письм. CLXVII XIII. Импер. Ак. Н. 331721 XVI. Арх. Св. Син. № 156 XV, № 157 XV—XVI, № 158 XV—XVI, № 159 1585, № 160 XVII. Дух. Акад. Соф. собр. № 53 XIII, № 433/350 XVI, № 434/351 XVI. Синод. Типограф. 1 сп. XIV в.

Провинц. собр. Тверской Музей №229/569 (4882) XIII, № 230/298 (4652) XVI. Архангельская Дух. Сем. № 3 XIV, № 4 XV, № 5 XV—XVI (все сгорели?). Киев. Ц.-Арх. Муз. № 388 (витр. 23), отрывки XIII—XIV.

Заграничн. собр. Афонский Хиланд. мон. Q. 1 № 282 XIV? Синай. мон. св. Екатер. № 11 XV в.

С глубоким почтением к Вам имею честь быть преданный Вам И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 162—162 об.
Копия с пометой И. Е. Евсеева.

ДОКУМЕНТ № 15

Письмо И. Е. Евсеева Г. А. Ильинскому

(л. 170)

(XV) 1—1

Копия

5-го февраля 1916 г.
Калашниковская наб.
32, кв. 52.

Глубокоуважаемый Григорий Андреевич!

По части кн. Иова позвольте сделать дополнительные разъяснения.

Древнейшая редакция, по моему мнению, будет содержаться в Паримийниках. Издается Паримийник Р. Ф. Брандтом; издание не кончено; вышло 3 выпуска. Руководящие сведения по тексту Пар. в моих исследованиях и «Опыте» А. В. Михайлова.

Вторая редакция — мефодиевская [—] не скрывается ли в глаголических текстах, изданных Вайсом? (Vajs, Joseph. Glagolitica. Publicationes Palaeoslavicae Academiae Veglensis, fasciculus 2. Veglae 1903). Точно о глаголических текстах можно будет уяснить дело после войны через Вайса, которого я намереваюсь залучить в Комиссию. Он насчитывает до 33 бревиаров в книге Nejstarši Breviář Chrvatsko-hlagolsky, v Praze, 1910. Перечень бревиаров дан и в Starine XXXIII. Большинство же списков представляет, (л. 170 об.) по-видимому, третью, сimeoновскую, редакцию. Впрочем, может быть, здесь была не одна редакция, а больше. Я в подробностях с делением списков не имел случая ознакомиться. Думаю, что здесь будет две линии: южнослав. и русская.

Для сравнения с греческим текстом LXX, когда будет нужно, лучшее издание — Holmes and Parsons, Vetus Testamentum... Oxonii 1798—1828, t. I—V.

31 января Комиссия праздновала свою годовщину. Было торжественное заседание в Академии. Одновременно мы вспомнили 100-летие со дня начала русского перевода Библии; я произносил речь, посвя-

шенную 100-летию русской Библии. Отчет с моими Очерками по истории Библии, а также отдельно речь, Вам будет выслана.

На Масленой я предполагаю поехать в Москву и там, может быть, мы встретимся.

С истинным уважением к Вам
преданный Вам И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2,
д. 1, лл. 170—170 об. Копия
с пометой И. Е. Евсева.

КНИГА ПРИТЧЕЙ СОЛОМОНОВЫХ

ДОКУМЕНТ № 16

Письмо И. Е. Евсева Н. Л. Туницкому

(л. 185)

(XVI) 1—1

Копия

25 марта 1916.
Петроград.

Глубокоуважаемый Николай Леонидович!

Поручаю Вашей научной изыскательности обработку и издание славянского текста книги Притчей Соломоновых. Указатель списков этой книги при сем прилагаю. В Вашей Академии и Лавре имеется, по моему указателю, шесть списков, кроме Паримийников. Это очень удачное обстоятельство. С общим строем текстов Вы имеете возможность ознакомиться в пределах Вашего богоспасаемого Посада. Если после ознакомления с Вашими списками окажется, что среди списков нет текстов, правленных по типу Геннадиевской Библии, я Вам пришлю снимки с Геннадиевской Библии. Наше издание Генн. Б., к сожалению, не может поспеть ко времени Вашей работы над Притчами.

Для уяснения редакций и вообще для сопоставления с греческим подлинником наиболее удобным будет издание Holmes and Parsons, *Vetus Testamentum cum variis lectionibus graece*, tom. I—V, Oхоніі 1798—1827. Кроме того, отдельно книга Притчей была дана Де Лагардом.

Славянские тексты в издании известны только в Паримийнике у Р. Ф. Брандта — Григоровичев Паримийник, вып. I—III, М. 1894—1901 (из Чт. О. И. Др. Р.). Из глаголических текстов, кроме Берчича и Раматк'ов Шафарика, я изданий не знаю. Вайс не дал ни одного отрывка из Притчей.

С редакциями кн. Притчей я близко не знаком. Будет паримийная редакция. Не знаю, одна ли. Есть (л. 185 об.) на фоне общепаримийном какие-то наслоения. Из четьих редакций видны две — с перебитыми главами в конце и правленая. Правку Горский приписывал сверке с Вульгатой; для меня это вопрос. Какого времени четьи редакции, нужно изучить. Ваши наблюдения, после ознакомления с текстами, не откажите сообщить в Комиссию.

После Пасхи в Комиссии будет точно определяться технический способ издания текстов в нашей Библии.

С истинным почтением к Вам
имею честь быть И. Евсеев.

Прилагаю 9 экз. своей речи. Не откажите направить их по надписанию. И. Е.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 185—185 об.
Копия с пометой И. Е. Евсева.

ДОКУМЕНТ № 17

*Приложение к письму И. Е. Евсеева Н. Л. Туницкому
от 25 марта 1916 года*

(л. 185 об.)

Славянские списки книги **Притчей**

Москва. Синод. Б. № 915 (1) 1499 г., № 21 (2) 1558, № 30 (3) XVI, № 759 XVI, № 251 XVI, Чуд. м. № 200.30 XVI. Рум. М., № 28 XVI. Унд. № 1 XVI, № 4 XVII, № 636 XVII. Арх. МИД, № 189 XV, Мазур. № 287 XV. Историч. Муз. Вахр. № 1 XVI—XVII лицевая Библия, Барс. № 12 1566. ОИДр. Р. № 189 XV.

Петроград. Имп. П. Б. Q 1 № 18 XIII перг. Притчи с толкованием, неполн., Q 1 № 6 XVI, Q 1 № 43 XVII, Q 1 № 795 XV, F 1 № 4 XVI—Скорина, Погод. № 85 XV Скорина, № 81 XVI, № 78 XV. Имп. Ак. Н. № 33.10.4 XV—XVI. Дух. Ак. Соф. № 1464 XVI.

Провинциальные собрания. Сергиев Посад, МДАк. № 10 XVI, № 204 XVI, № 11 XVI—XVII. Тр.-С. Л. № 15 XIV извлеч., № 730 XVI, № 773 XVI. Казань, Дух. Ак. Солов. № 4 XVII копия Остр. Б. (л. 186) Поречье, Увар. № 1 XVI, № 5 XVII. Вильна, Публ. Б. № 262 XVI с еврейского. Архангельск, Дух. Сем. № 1?

Заграничные собрания. Афон, Зографск. м. № 182 XV извлеч., Белград, Ак. Н. № 107 XVII извлеч.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 185 об.—186.
Копия.

КНИГА ЕККЛИСИАСТ

ДОКУМЕНТ № 18

Письмо И. Е. Евсеева Х. М. Лопареву

(л. 167)

² Копия

5 февраля 1916.
Калашниковск. наб. 32

(XVIII) 1—1

Глубокоуважаемый Хрисанф Мефодиевич! ²

Передаю в Ваши руки книгу Екклесиаст для издания славянского текста в Библейской Комиссии.

В Паримийниках книга эта не встречается. Древнейший текст ее поэтому, думаю, будет нужно искать в глаголических текстах. Один из них издан Вайсом (указан у меня в Очерках). Другой известен в чешской глаголической Библии 1416 г. Josef Vajs, Česká Bible hlagoľská. V Praze 1908. До окончания войны этот чешский текст нам останется недоступен.

Наличные списки представляют какие-то работанные и переработанные тексты. Каково их соотношение, я не могу точно сказать.

Ваши наблюдения над их уяснением не откажите сообщить Комиссии.

С истинным уважением к Вам
И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2,
д. 1, л. 167. Копия с припиской
и пометой И. Е. Евсеева.

(XVIII) 1—1 Пoмeтa «Х. М. Лoпaрeвy.»

2—2 Пpипиcанo И. Е. Евceeвyм.

ДОКУМЕНТ № 19

*Приложение к письму И. Е. Евсеева Х. М. Лопареву
от 5 февраля 1916 года*

(л. 167 об.)

Перечень списков книги Екклесиаст

Петроград. Имп. П. Б. Q. 1 № 795 XV, Q. 1 № 6 XVI, F. 1 № 4 XVI (Скорина), Пог. № 1 XV, Пог. № 78 XV, Пог. № 81 XVI, Пог. № 85 XVI Скор., Пог. № 82 XVII — сп. с изд. 1663 г. Ак. Н. № 33. 10.4 XV, Библия Матвея Десятого собр. И. И. Срезневского без №, 1502—7 гг.

Москва. Синод. Б. Библия № 1 (915) 1499 г. Геннадиевская, № 2 (21) XVI, № 3 (30) XVI, № 251 XVI, Чуд. м. 200.30 XVI. Рум. М. № 13 XVI Еккл. толк. Унд. № 1 XV, № 1121 XV.

Провинциальные собрания. Серг. Пос. МДАк. № 10 XVI, № 204 XVI, № 11 XVI—XVII. Тр.-С. Л. № 730 XVI. Казань, Солов. № 4 XVII? Поречье, Увар. № 1 XVI. Арханг. Дух. Сем. № 1? Вильна. Публ. Б. № 262 XVI (перев. с еврейского). Киево-Соф. соб.— список с толкованием Олимпиодора XVII в.

В заграничных библиотеках кирилловских списков кн. Екклесиаст нет. Глаголические списки указаны выше.

И. Евсеев.

Архив АН СССР,
ф. 109, оп. 2, д. 1,
л. 167 об. Копия.

КНИГА ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

ДОКУМЕНТ № 20

*Приложение к письму И. Е. Евсеева Н. Н. Дурново
от 2 января 1916 года*

(л. 166)

Славянские списки книги Песнь Песней

Москва. ОИДр. Р. № 171 XIV, № 189 XV, Синод. Б. Чуд. м. № 200. 30 XVI (Ч. М. Мак.), Синод. Б. № 558 XVI, Библии № 1 (915) 1499, № 2 (21) 1558, № 3 (30) XVI, № 759 XVI, № 673 XVII? Рум. М. Унд. № 1121 XV, № 1 XV.

Петроград. Имп. П. Б. Погод. № 1 XV, № 78 XV, № 81 XVI, № 82 — копия с изд. 1663 г., XVII, № 85 — перев. Скорины XVI. Имп. П. Б. F 1 № 461 молд. изв. XIV, Q 1 № 6 XVI, F 1 № 4 перев. Скорины XVI, Q 1 № 4 XVII, Q 1 № 43 XVII. Имп. Ак. Н., собр. Срезневского без №, 1502—1507 г. Арх. Св. Син. № 1 XVII.

Провинциальные собрания. Серг. Пос. МДАк. № 204 XVI, № 10 XVI, № 182 XVI, № 11 XVI—XVII. Тр.-С. Л. № 765 XV—XVI, № 773 XVI, № 730 XVI. Поречье, гр. Увар. № 1 XVI, № 5 XVII. Киев, Соф. с. № 132—с толков. Григ. Двоесл. 1672 г., № 146 с толк. Григ. Двоесл. XVII. Одесса, Унив., Григор. № 25 XVI. Вильна, Публ. Б. № 262 — перев. с евр. XVI. Владим., Флор. п. № 156 (61) с толк. XVII, № 151 (14) XVI—XVII. Арханг. Дух. Сем. № 1? Арханг. Антон.-Сийский мон. № 15 с толк. XVII, № 16 с толк. XVII (1616).

(л. 166 об.)

Заграничные библи. Болгария, Рыльский м. № 2/24 (37) XVI (Подобный текст кн. П. П. с толков. Феодорита Кирского есть в собрании

р—сей проф. И. Е. Евсеева). Румыния, Букарест, Национ. М. № 1 XVI, Вена, Придворн. библ. № 14 XVII.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 166—166 об.
Копия, написанная И. Е. Евсеевым.

КНИГА ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНА

ДОКУМЕНТ № 21

Письмо И. Е. Евсеева Г. П. Георгиевскому

(л. 171)
(XXI) 1—1

Копия.

5-го февраля 1916 г.
Калашник. наб. 32.

Глубокоуважаемый Григорий Петрович!

Позволяю себе предложить Вам несколько соображений касательно славянского текста книги Премудрости Соломона.

Первая редакция книги, по моему мнению, кирилловская, т. е. принадлежащая св. Кириллу, скрыта в Паримийниках. Сами Паримийники в свою очередь имели редакции. О них отчасти в моем исследовании о кн. пр. Даниила, отчасти А. В. Михайлова — Опыт исследования кн. Бытия, Варшава, 1912. Были ли редакции в Премудрости по паримийному тексту, никто еще не касался. Список Паримийников при сем прилагается. Греческий текст — лучший: Holmes and Parsons, *Vetus Testamentum cum variis lectionibus*, Oхonii, 1798—1828. Для П. есть издание М. Steininger, *Codex Symeonis...* В Севастьяновском собрании есть в р—си греческий оригинал Пар. X в.

Была ли книга Премудрости переведена во второй редакции, я не знаю. Эта редакция была сделана Мефодием, в чистом виде она в кирилловских (л. 171 об.) ркп. известна только в немногих книгах (об этом мои «Заметки о Св. Пис.» I—III в. Изв. Ак. Н. 1898—1899). Чаще встречается она в глаголических списках, но в глаголических Премудрость мне не попадалась, может быть, потому, что не искали ее. Для этой цели из изданий полезны: 1) Ivan Berčić, *Ulomci svetoga pisma obojega uvjeta staro-slovenskim jesikom skupio iz rukopisah i tiskanih knjigah hrvatskoga razreda svećenik Ivan Berčić*, Prag 1864—1871, 2) Jos. Vajs, *Glagolitica. Publicationes Palaeoslavicæ Academiae Veglensis, Fasciculi I—VI*, 1905—1912, 3) Jos. Vajs, *Nejstarši Breviář Chrvatsko-hlagolsky v Praze*, 1910. В последнем труде — перечень всех старых бревиаров, но без указания, каков в них перевод Премудрости. Есть указание, что в чешской глаголической Библии 1416 г. кн. Премудрости начинается так: “Miluite pravdu vi ktož’ sudite zemi...” оканчивается: “na každem’ miestie stoje podě eho. **Dokonali knihi mudrosti**”. Но глаголические тексты до окончания войны мне недоступны.

Была ли Премудрость Соломона переведена при Симеоне в Болгарии (888—927), я не знаю. Наши тексты передают частию обломки греческого оригинала, частию латинского. Откуда перевод с греческого (м. пр. об этом в Опис. Горского I), я не допытывался; латинский с Вульгаты, вероятно, из Геннадиевской Библии.

Списков Премудрости полных очень немного: не больше дюжины.

(л. 172)

Было бы желательно, чтобы Вы Вашими наблюдениями, по изучении текстов, поделились с Комиссией с указанием Вашего распределения редакций и списков.

С истинным уважением
к Вам И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2,
д. 1, лл. 171—172. Копия с пометой И. Е. Евсеева.

ДОКУМЕНТ № 22

*Приложение к письму И. Е. Евсеева Г. П. Георгиевскому
от 5 февраля 1916 года*

(л. 172)

Список рукописей, содержащих текст кн. Премудрости Соломона
Петроград. Имп. П. Б. Q 1 № 6 XVI в. Погод. № 81 XVI. Погод. № 85 XVI (перевод Скорины). Акад. Н. № 33.10.4 XV.

Москва. Синод. Б. Библия № 1 (915) 1499, Библия № 2 XVI, Библия № 3 XVI, № 251 XVI. Рум. М. Унд. № 1226 XVI Час., Рум. № 359 XVI, отр., ОИДр.Р. № 194 XVII? — отр.

Провинциальные собрания. Тр.-С. Л. № 15, XIV в. отр., МДАк. № 6 (9) XV, № 182 XVI. Поречье, Уваров. № 1 XVI, Увар. № 5 XVII?

Загран. библи. Нямецк. мон. (в библи. Ак. Н. в Букуресте) № 3 XVI. Венской Придворной библи. № 10 XIV в. (отрывки из книг ветхозав., неизвестно какие).

И. Е.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, л. 172. Копия.

ДОКУМЕНТ № 23

*Заметка И. Е. Евсеева о приложении к его письму Г. П. Георгиевскому
от 5 февраля 1916 года*

(л. 172 об.)

Перечень Паримийников (как в кн. Числ)

И. Е.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, л. 172 об.
Написано И. Е. Евсеевым.

КНИГИ МАЛЫХ ПРОРОКОВ

ДОКУМЕНТ № 24

Письмо И. Е. Евсеева иером. Варфоломею

(л. 176)

(XXIV) 1—1

16-го марта 1916 г.

Петроград,

Калашник. наб. 32.

Дорогой Отец Варфоломей!

Недавно я послал Вам глаголический текст прор. Аввакума в из-

(XXIV) 1—1 Помета «Копии писем проф. Моск. Дух. Акад.: О. Варфоломею. И. М. Смирнову, М. Д. Муретову.», относящаяся к лл. 176—179 об.

дании Вайса. Теперь посылаю указатель рукописного материала для изучения и издания книг Малых пророков. Указатель, может быть, не обладает окончательной полнотой — он составлен по черновым записям, но добавлений к нему будет немного. Если мы изучим и используем, что дает этот указатель, этого будет весьма достаточно для нашей задачи.

Практический путь, каким следовало бы идти по этому указателю, я назвал бы путем изучения рукописного материала. Нужно ознакомиться возможно ближе с тем материалом, какой здесь намечен. Для этого следовало бы прежде всего выписать в Академию лаврские рукописи, а равно и другие московские, чтобы уяснить себе типы редакции. После такого предварительного ознакомления большинство списков отпадет, как материал несамостоятельный. Из лучших списков Вы выберете наилучшие и из них будете строить свое здание. Как (л. 176 об.) исключение, кирилловская часть кн. пр. Аввакума будет восставляться, кажется, не по Пар., а по Псалтири, по отделу библейских песен. Софония пойдет по Парим.

Для сверки с греч. текстом я попрошу — на место Ваших пособий в Вашем исследовании — взять лучшее издание текста LXX. Holmes and Parsons, *Vetus Testamentum graece cum variis lectionibus*, Oxonii 1798—1827, tom. 1—V. Вторая настоятельная просьба — забыть Ваш задор, выраженный на стр. 2 Вашего труда, против филологической работы в издании и исследовании слав. библ. текста. Всю экзегетику и связанные с нею замыслы Вы стащите наверх, пожалуйста, к о. Илариону и бросьте в его печку. Наша работа будет от начала до конца филологическая. Прибавьте к работе необходимость изучить славянскую грамматику Лескина, усвоить метод и технику изданий. Для образца техники дан будет особый образец.

Будьте добры список рукописей, при сем приложенный, сообщить М. Д. Муретову и о. И. М. Смирнову. Я им напишу об их заданиях отдельно.

С истинным уважением
преданный вам И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2,
д. 1, лл. 176—176 об. Копия
с пометой И. Е. Евсеева.

ДОКУМЕНТ № 25

*Приложение к письму И. Е. Евсеева иером. Варфоломею
от 16 марта 1916 года*

(л. 177)

Славянские списки Малых пророков

Москва. Синод. Библ. № 915 (1) 1499 г. Геннад. Библия, № 21 (2) 1558 г., № 30 (3) XVI, № 117 XVI, № 576 XV, № 577 XVI, № 301 XVI—XVII, № 300 XVI, № 303 XVI, № 118 XVI. Чуд. м. № 182 XV, № 183 XV, № 184 XV—XVI, № 185 XVI, № 344 XVI. Рум. М. № 28 XVI. Унд. № 18 XVI, № 1297 XVII. Историч. М. собр. Барсова № 10 XV, собр. Вахром. № 1 XVI—XVII лицевая Библия. Арх. М. Ин. Д. № 314/696 XVII извлечения. Хлудовск. собр. № 1 XVI сербск.

Петроград. Публ. Б. Q 1 № 3 XV, F 1 № 3 XV, F 1 № 460 XVI, Q 1 № 795 XV — один Захария, F 1 № 461 XIV — один Иоиль, из других извлечения. Погод. № 80 XV, № 85 XVI Скорина. Ак. Н. 33.10.4 XV—XVI, собр. Срезневского без №, 1502—1507 г. Библия. Дух. Акад. Кир. Б. 9/134 XV, Соф. Б. № 1318 XVI Иоиль, № 1320 XVI Захар., № 1322 XVI Ам.

Провинциальные собрания. Серг. Пос. МДАк. № 6 (20) 1489 г., № 5 (19) XV. Тр.-С. Л. № 15 XIV извлеч. Аввак., № 63 XV, № 89 XVI, № 90 1489 г., № 917 XV, № 770 XVI. Поречье, гр. Уварова № 1 XVI, № 137 XVI. Киев, Михайл. м. № 422 1500 г. Казань, Дух. Ак. Солов. б. № 134 XV, № 135 XVI — Аггей, Зах., Мал., № 136 XVII. Вильна, П. Б. № 47 XVI, № 48 XVI, Арханг. Дух. Сем. № 1 XVI, № 259 XVI; Ант.-Сийск. м. № 17 XV. Ниж. Н., Благовещ. мон. № 1 (29) XV.

Заграничн. библ. Белград, Нар. Б. № 26 1542—1543 — Зах. Букарест, собр. Нямецк. м. в Национ. б. № 1 XV.

(177 об.) Глаголические тексты Малых пророков изданы чешским ксендзом Вайсом: Иоиль в 1908, Осия в 1910, Аввакум (1914?). Другие пророки не изданы. Списки их частью указаны Вайсом в сопроводительных статьях при изданиях указанных пророков, частью в особой книжке — *Nejstarsi Breviář Chrvatsko-hlagoľský. V Praze 1910.* И издания пророков и описание бревиаров у меня имеются и могут быть высланы. Всего старых бревиаров по подсчету Вайса имеется до 33. Есть, кроме того, в Импер. П. Б-ке в Петрограде два тома глаголических отрывков Берчича. Их никто не разбирал. Там могут быть отрывки из Малых пророков.

Списки Паримийников

как и в других письмах: В. Н. Бенешевичу, Д. И. Абрам.

Паримийник частью издан: Р. Ф. Брандт, Григоровичев Паримийник в сличении с другими паримийниками, Москва 1894—1901, вып. I—III (из Чт. ОИДр. Р.). Издание это не доведено до конца. Ныне подготовлен к печати Захарьинский Пар. 1273 г. с разночтениями из 4-х других Пар. проф. А. В. Михайловым.

Паримийные чтения, кроме собственно Паримийников, содержатся еще в Триодях с XIII в. и служебных Минеях. О тексте Паримийника — в моих исследованиях о кн. прор. Исаии и кн. пр. Даниила, а также у проф. Михайлова — Опыт исследования кн. Бытия, Варшава 1905—1912. Есть отдельная брошюра Михайлова о Паримийниках.

Для ознакомления с составом и текстом Паримийника очень хорошие списки П. имеются в библиотеке Тр.-С. Лавры №№ 4, 64, 65. Для окончательного издания паримийного текста пророков нужно использовать и другие списки.

(л. 178) Общая схема научного издания славянского текста Малых пророков мне представляется в следующем виде:

1. На первом месте будет стоять древнейшая редакция, богослужебная. Она должна быть восстановлена по Паримийникам. Будет содержать отрывочные чтения из пророков. Это = рука св. первоучителя Кирилла.

2. На втором месте будет стоять полная редакция, затерянная в списках. Для кн. прор. Осии, Иоиля и Аввакума она издана по глаголическим текстам; кн. пр. Аггея, Софонии, Захарии и Малахии сохранились в этом тексте в обычных списках пророческого текста толковых и нетолковых XV—XVI вв. Это = рука св. первоучителя Мефодия.

3. На третьем месте будет стоять очень древний текст с своеобразной фразеологией — *ѣднос* страна, *ѣребеѣ* жрец и т. п., — распространенная в большинстве полных списков XV—XVII вв. Это = рука переводчиков эпохи царя Симеона (до 927 г.).

Будет ли что стоять в четвертом столбце, мне еще не ясно. Новая литературная обработка библейского текста была произведена при И. Грозном, может быть, школою м. Макария. Но нужно еще решить,

следует ли выделять эту обработку или погружать в недра третьей редакции.

И. Е.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2,
д. 1, лл. 177—178. Копия,
со слова «Поречье» на л. 177
и до конца написанная
И. Е. Евсеевым.

ДОКУМЕНТ № 26

Письмо И. Е. Евсеева М. Д. Муретову

(л. 179)

16 марта 1916.

Калашниковская наб. 32, 52.

Глубокоуважаемый Митрофан Дмитриевич!

Поручаю Вашему благосклонному вниманию для изучения и издания славянский текст книг пророков Аггея и Малахии. Указатель списков этих книг препровожден мною отцу Варфоломею. Приложен там и общий план работ по изданию. Благоволите ознакомиться с ним.

По-видимому, книги Аггея и Малахии будут в славянском переводе представлены скудно. Аггей в паримиях не читался, поэтому первой редакции для него нет. Малахия был в паримиях, первая редакция его есть. Но обе эти книги, насколько я могу судить, не имели третьей редакции: в полных списках пророчеств их текст приведен по редчайшей для других книг второй — мифодиевской редакции. Эта редакция для Аггея и Малахии, по-видимому, будет одна и единственная. Об этой редакции загляните в мои заметки по древнеславянскому переводу Св. Писания, вып. III, Пб. 1899 или в исследование о кн. прор. Даниила.

Существенный вопрос для издания пророков будет состоять в выборе основной рукописи текста. Я говорю не о Паримийнике, где намечается для основного чтения Пар. Григоровичев, Захарьинский или отчасти Лобковский, а о полном пророческом тексте. Я Даниила издавал по ркп. Чудова мон. № (XXVI) 1—1; список хороший. Но есть и другие хорошие списки того же XV в. даже среди списков Вашей Академии и лаврских. Различия между ними весьма незначительны. Я советовал бы привлечь в Вашу Академию возможно больше списков пророков из московских библиотек и сделать между ними выбор после предварительного изучения. Практически (л. 179 об.) Вам удобнее в настоящее время выписывать р—си из Москвы, чем нам в Петрограде: по условиям времени, в Петроград из Москвы р—сей не высылают.

Дальнейшие условия работы, надеюсь, будут выясняться постепенно, по мере Вашего приближения к делу.

С истинным уважением к Вам
имею честь быть И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 179—179 об.
Копия, написанная И. Е. Евсеевым.

ДОКУМЕНТ № 27

Письмо И. Е. Евсеева И. М. Смирнову

(л. 178 об.)

17 марта 1916.

Калаш. наб. 32, 52.

Глубокоуважаемый Иван Михайлович!

На основании бывших переговоров позволяю себе предложить Вам

для изучения и издания славянский текст книги пророка Захарии. Указатель списков и другие необходимые сведения относительно издания благоволите получить от о. Варфоломея.

Мне представляется, что кн. прор. Захарии будет иметь в издании две редакции — кирилловскую и мефодиевскую. В третьей, симоновской, она, по-видимому, дана не была. Труд издания будет состоять в определении лучших р—сей каждой редакции из состава всех рукописей и воспроизведении по ним надлежащего вида пророческого текста.

Буду просить Вас, как и всех вообще участников издания, по окончании подготовительной работы, ознакомить меня и Комиссию с Вашими общими наблюдениями над состоянием текстов и предположениями об их издании.

Малые пророки, с легкой руки московских участников издания, вошли в моду: наш ректор, Преосв—ный Анастасий, тоже изъявил желание взять для издания книгу малого пророка. На его долю достался пророк Осия.

Время от времени Комиссия будет знакомить членов с своею деятельностью посредством «Известий Библейской Комиссии». Первый № Изв. Вам при сем препровождается.

С истинным уважением Ваш И. Евсеев.

Архив АН СССР, ф. 109,

оп. 2, д. 1, л. 178 об.

Копия, написанная И. Е. Евсеевым.

ДОКУМЕНТ № 28

Письмо И. Е. Евсеева еп. Анастасию

(л. 191)

(XXVIII) 1—1

Ваше Преосвященство, Высокочтимейший Владыко!

Согласно с любезно изъявленным Вами желанием принять на себя обработку для научного издания славянской Библии книгу пророка Осии, честь имею представить Вам список славянских рукописей, содержащих текст означенной книги.

Москва. Синодальная Библиотека: № 915 (1) 1499 Геннадиевская Библия, имеется фотография, № 21 (2) 1558 г., № 30 (3) XVI в., № 117 XVI, № 576 XV, № 577 XVI, № 300 XVI, № 301 XVI—XVII, № 303 XVI, № 118 XVI. Чудовское собрание в Синодальной Библиотеке: № 182 XV, № 183 XV, № 184 XV—XVI, № 185 XVI, № 344 XVI. Румянцевский Музей: № 28 XVI, № 31 XV—XVI. Собрание Ундольского № 18 XVI, № 1297 XVII. Исторический Музей, собрание Е. В. Барсова № 10 XV, впрочем, список этот интересен только для состава пророческих книг — кн. прор. Осии в нем нет; собр. Вахрамеева № 1 XVI—XVII **лицевая** Библия. Архив Мин. Иностр. Дел: № 314/696 XVII извлечения. Хлудовская Библиотека в Никольском Единоверческом монастыре: № 1 XVI сербский, единственный сербский список.

Петроград. Императорская Публичная Библиотека: Q 1 № 3 XV, F 1 № 3 XV. F 1 № 460 XVI, F 1 № 461 XIV извлечения; Погод. № 80 XV, № 85 XVI Скорина. Императ. Акад. Наук 33.10.4 XV—XVI, собр. Срезневского 1502—1507 г. Библия, без №. (л. 191 об.) Императорской Петрогр. Духовной Академии Кир.-Белозерской библ. № 9/134 XV.

(XXVIII) 1—1 Помета «После кончины Преосв. Анастасия оригинал найден в его бумагах и С. М. Зариним возвращен И. Е. Евсееву.»

Провинциальные собрания. Сергиев Посад. Императ. Моск. Дух. Акад. № 6 (20) 1489 г., № 5 (19) XV. Тр.-Серг. Лавры № 15 XIV извлеч. (впрочем, только Аввак.), № 63 XV, № 89 XVI, № 90 1489 г., № 917 XV, № 770 XVI. Поречье, графа Уварова № 1 XVI, № 137 XVI. Киев, Михайловский мон. № 422 1500 г. Казань, Импер. Казанск. Духовн. Акад., Соловецк. б. № 134 XV, № 135 XVI (только Аггей, Зах. и Малах.), № 136 XVII. Вильна, Публичная Библиот. № 47 XVI, № 48 XVI. Архангельск, Духовн. Семинария № 1 XVI, № 259 XVI. Антониев-Сийский монастырь № 17 XV. Нижн. Новг., Благовещенский монастырь № 1 (29) XV.

Заграничные собрания. Букарест, собр. Нямецкого монастыря (в Национальной библиотеке?) № 1 XV. Белград, Народн. Библиот. № 26 1542—1543, впрочем, текст одного прор. Зах.

В богослужбном употреблении книга пророка Осии не применялась, поэтому паримийные чтения для этой книги не указываются.

У католических славян книга пр. Осии употреблялась при богослужении. В глаголических бревиарах имеются тексты из этой книги. По двум спискам текст пр. Осии (неполный) издан Вайсом — *Analecta Sacrae Scripturae ex antiquioribus codicibus glagoliticis. Prophetas minores. Propheta Oseas, Veglae 1910.* Издание у нас есть.

Общая схема издания славянского текста кн. пророка Осии, видимому, будет сводиться к восстановлению двух редакций:

I. глаголической, данной в бревиарах, по всем признакам мифодиевской, и
(л. 192)

II. обычной кирилловской, известной в полных списках XV—XVI в., возникшей, по всем данным, в век царя Симеона.

Ближайшая задача при изучении текстов книги Осии состоит в том, чтобы определить, действительно ли все тексты укладываются в два русла, или есть другие течения. В частности, поиски желательного было бы произвести в области южно-славянских списков: не было ли особой sprawy пророческой книги в XIV в. в Сербии, а также в ряду русских списков: не было ли русской обработки пророческого текста в XV или XVI в. Из списков последней категории следует обратить внимание на Рум. 28 XVI и Погод. № 80 XV.

Для сравнения славянского текста с греч. оригиналом лучшим изданием может считаться *Holmes and Parsons, Vetus Testamentum graece, Oxonii, 1798—1827, tom. I—V.*

С истинным почтением имею честь быть к Вашему Преосвященству профессор И. Евсеев.

9 мая 1916.
Петроград, Калашниковская набер. 32.

При сем прилагается издание кн. пророка Осии по глаголическому тексту, сделанное Вайсом.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 191—192.
Оригинал с пометой
И. Е. Евсеева.

КНИГА ПРЕМУДРОСТИ ИИСУСА, СЫНА СИРАХОВА

ДОКУМЕНТ № 29

Письмо И. Е. Евсеева М. Н. Сперанскому

(л. 173)

Копия.

Проф. М. Н. Сперанскому. Москва.

Глубокоуважаемый Михаил Несторович!

Позволяю себе обратиться к Вам, как к члену Комиссии по научному изданию славянской Библии при Императорской Петроградской Духовной Академии, с просьбою принять на себя обработку и издание книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Вам хорошо известной по Вашему исследованию Пчелы. Задачи и план издания Вам несомненно хорошо известны. Комиссия ставит для себя задачу изучить наличные списки книги, дать их классификацию, и главные русла или изводы издать по нескольким лучшим текстам. Перечень полных текстов кн. И. Сир., может быть, не исчерпывающий, но довольно близкий к полноте, я при сем прилагаю. Списки неполные, выборки из Сир. в других сборниках, главным образом в Пчеле, Вам известны по Вашей работе, Комиссии было бы очень желательно, чтобы Вы, по ознакомлении со всем предстоящим материалом, поделились своими наблюдениями с нею до начала печатания текста.

Работа по научному изданию библейских книг оплачивается по норме, установленной правилами Комиссии.

По поводу всех принципиальных и частных вопросов, связанных с обработкою книги И. Сир., я почту своею обязанностью оказывать всякое содействие. В свою очередь буду просить не отказывать и нам в совете и содействии по части общей организации дела и частных запросов по делу Библейской Комиссии. С одним таким запросом Комиссия обратится к Вам в непродолжительном времени. Без Москвы деятельность нашей Комиссии совершенно немислима. Очень чувствительна в Петрограде недоступность в настоящее время рукописей Публичной Библиотеки.

С истинным почтением и
преданностью к Вам
имею честь быть И. Евсеев

15 марта 1916.
Калашниковская 32.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, л. 173. Копия,
написанная И. Е. Евсеевым.

ДОКУМЕНТ № 30

*Приложение к письму И. Е. Евсеева М. Н. Сперанскому
от 15 марта 1916 года*

(л. 173 об.)

Славянские списки книги Иисуса сына Сирахова

Петроград. Имп. П. Б. Изборник 1076 г. Эрмит. № 20. Q. 1 № 6 XVI, Q. 1 № 43 XVII, F 1 № 461 XIV извлечения по статьям, начиная с л. 369. Собр. Погодина № 78 XV, № 81 XVI, № 82 XVII, № 83 XVII, № 85 XVI Скорина, № 86 XVI, № 77 XV—XVI. Имп. Ак. Н. № 17. 13. 12 XVI. Собр. Срезневского нenum. 1502—1507 гг. Имп. Дух. Ак. Соф. б. № 1454 XVI извлечения, № 1458 XVI.

Москва. Синод. Б. № 915 (1) 1499 г., № 26 (2) 1558 г., № 30 (3) XVI, № 830 XVI извлечения, № 251 XVI. Чуд. м. 200.30 XVI. Рум. М. № 359 XVI извл., Унд. 1135 XVI, № 1121 XV, № 3 XVI, № 4 XVII, № 636 XVII. Истор. М., собр. Барсова № 5, с л. 217, XVI—XVII. № 12 1566. № 13 XVI.

Провинциальные собрания. Сергиев Посад, Моск. Д. Ак. № 19 XVII, № 11 XVI—XVII, № 10 XVI, № 204 XVI. Тр.-С. Л. № 15 XIV извлечения, № 730 XVI. Казань, Солов. б. № 5 XVII копия Острож. изд., № 4 XVII коп. Остр. изд. Одесса, Унив., собр. Григор. № 40 XVII. Поречье, Увар. № 1 XVI. Арханг. Дух. Сем. № 263 XVII, Антон.-Сийск. мон. № 13 XVI.

Заграничные библиотеки. Букар. Национ. М. № 1 XVI.

Глаголические тексты: в добавочных статьях Реймского Евангелия, в Ramatk'ax Шафарика и у Вайса — *Nejstarši Breviář chrv.-hlah.* 1910; где указаны бревиары с чтениями из Сираха и несколько глав издано.

Выборки из Прем. И. Сир. в Пчеле и других Сборниках не были предметом поисков. Предполагалось, что автору исследования о Пчеле эти тексты известны более, чем кому-нибудь другому. Упомяну, что чрез мои руки в 1915 г. поступили Святы XV—XVI в. с Пчелой в Публ. Б. Там имеются выборки из И. Сир.

(л. 174) Греческое издание кн. И. Сир., желательное для справок при нашем издании — *Vetus Testam. graece cum variis lectionibus*, ed. Parsons, tom. V, Oхonii, 1827. Московское издание 1821 г. лучше оставить в стороне. О нем мои заметки — *Богосл. Вестн.* 1902 г.

Для соображений об отделах кн. Сир., о их надписаниях и т. п. можно заглянуть в кн. прот. Рождественского — *Кн. Прем. Ис. Сир.*, Петр. 1911. Богословская диссертация. Если понадобится, я вышлю эту книгу.

О редакциях И. Сир. я произвел маленькую пробу. На одной стороне F 1 № 461 Публ. Б. XIV — молдавский текст в отдельных выборках, на другой — полный русский текст, будто бы правленный по Вульгате — Соф. № 1458 XVI. Оказалось: два русла, причем в создании второго русла (2 ред.) Вульгата как будто неповинна: она сторонится ее и идет с 1 руслом — текстом извлечений. Пробу при сем прилагаю.

И. Е.

Архив АН СССР, ф. 109,
оп. 2, д. 1, лл. 173 об. — 174.
Копия, написанная И. Е. Евсеевым.

ДОКУМЕНТ № 31

*Приложение к письму И. Е. Евсеева М. Н. Сперанскому
от 15 марта 1916 года*

(л. 175 об.) 1 ред.

4 27—28 Не скрываи преоудрости свояе словомъ бо позна[на] боудет преоудрость.

Καὶ μὴ^(XXXI) κρύπτῃς τὴν σοφίαν σου. Ἐν γὰρ λόγῳ γνωσθήσεται σοφία. 106. 248. 253 Compl. (Vulg.)

7 28 Е ли ти жена дшевна не иждени ея. и ненавиядщи тебе не вероуи еи.

Γυνή σοι ἐστὶ κατὰ ψυχὴν; μὴ ἐκβάλλῃς αὐτήν· καὶ μισούσῃς μὴ² ἐμπιστεύσῃς² σεαυτόν.

2 ред.

Словомъ бо познана боудеть преоудрость.

Ἐν γὰρ λόγῳ γνωσθήσεται σοφία.

В.

Есть ли ти жена доуховна и не иждени еа.

Γυνή σοι ἐστὶ κατὰ ψυχὴν; μὴ ἐκβάλλῃς αὐτήν.

В.

106 (Vulg.).

(л. 175) 1 ред.

11 14 Добро и зло. животь и смръть. нищета и богатство. отъ га есть все. Моудрость и хитрость и разоумъ закона отъ га есть. възлюблени и поутие доброделании от него соуть. леть и тьмоу грешникъ одръжить. А иже ся хвалить своеоу злобооу с неоу състарееся.

Ἄγαθὰ καὶ κακά, ζωὴ καὶ θάνατος, πτωχεῖα καὶ πλοῦτος παρὰ Κυρίου ἐστὶ. Σοφία καὶ ἐπιστήμη καὶ γνῶσις νόμου παρὰ Κυρίου. Ἀγαπήσεις καὶ ὁδοὶ καλῶν ἔργων παρ' αὐτοῦ ἐστίν. Πλάνη καὶ σκότος ἁμαρτωλοῖς συνεκτίσται οἷς δὲ γαυρίωσιν ἐπὶ κακίαις συνεγείρει κακά.

106 (248, 253, Compl.).

(л. 174)

Обозначения греческих списков взяты из аппарата Парсонза. Под ³ А я понимаю основной текст в издании (л. 174 об.) Парсонза, т. е. **неточное** воспроизведение cod. Alexandrini V в.; список этот есть теперь и в точных двух фототипических изданиях.

Суждение о Вульгате в применении к И. Сир. вошло в оборот со слов Горского и Невоструева. Оно неточно не только по существу, как видно из немногих примеров, но и потому, что Иероним не переводил И. Сир. с евр. текста, к-р[ы]й он будто бы видел, а оставил его в прежнем переводе veteris latinae, к-р[ы]й был сделан с греческого текста. Особого текста Вульгаты в этой книге нет: т. наз. Вульгаты в кн. И. Сир смиренно = греческому тексту.

Вопрос: какая редакция появилась раньше 1-ая или 2-ая?

И. Е.

Архив АН СССР, ф. 109, оп. 2,
д. 1, лл. 175 об., 175, 174—174 об.
Лл. 175 об., 175 — написанная
И. Е. Евсеевым проба, использованная
при написании приложения; лл. 174—
174 об.—копия, написанная
И. Е. Евсеевым.

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ШЕСТОЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Из Евангельской истории	5—46
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Ирины Лионского	47—78
Свящ. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви	79—116
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (<i>Продолжение</i>)	117—150

Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей

Митрополит Никодим (Ротов). Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15, 3)	151—155
Епископ Михаил (Мудьюгин). Реформация XVI в. как церковно-историческое явление	155—164
Проф. В. Д. Сарычев. Сущность примирения и ее библейское обоснование	164—169
А. С. Буевский. Примирение через Христа и мир на земле	169—174
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви	174—179
Проф. д-р Л. Гоппельт. Примирение через Христа по Новому Завету	179—187
Проф. О. Вебер. Догматическая проблема учения о примирении	187—195
Доц. Р. Сленска. Восточная Церковь с точки зрения евангелического богословия	195—200
Проф. Г. Харбсмайер. Проявления примирения в деяниях Церкви (Тезисы)	200—202
Тезисы по докладам и резюме	202—206

Проф.-прот. Ливерий Воронов. Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi»	207—219
Доц. Н. А. Заболотский. Кафоличность — проблема экуменизма	220—225
Доц.-игумен Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) (Автореферат)	226—231

Публикации

Епископ Игнатий (Брянчанинов). Незданные сочинения: Молитва о умершем. Добавление к статье «Сад во время зимы». Предисловие к повести «Иосиф». Стих «Совет душе моей»	232—234
---	---------

Библиография

Свящ. Владимир Сорокин. <i>М. Berrouz</i> . Больше света на свитки Мертвого моря	235—240
--	---------

СБОРНИК СЕДЬМОЙ

Свящ. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви (<i>Окончание</i>)	5—114
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (<i>Окончание</i>)	115—169
Проф.-прот. Л. Воронов. Календарная проблема. Ее изучение в свете решения Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквями в этом вопросе	170—203
Проф. Д. П. Огицкий. Канонические нормы православной пасхалии и проблема датировки Пасхи в условиях нашего времени	204—211

Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии

Коммюнике и резюме богословского собеседования	212—214
Епископ Филарет (Вахромеев). Богословская основа миротворческой деятельности Церкви	215—221
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия и единение христиан	222—231
Епископ Михаил (Мудьюгин). Спасение и оправдание	231—239
Пастор С. С. Кивиранта. Евхаристия как выражение общения верующих	240—248
Пастор И. Н. Мартикайнен. Богословская основа миротворческой деятельности Церквей	249—256

Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Афанасия Великого	257—262
---	---------

СБОРНИК ВОСЬМОЙ

Архиепископ Антоний. Предисловие	5—6
Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви	7—128
Вл. Лосский. Догматическое богословие	129—183
Вл. Лосский. «Видение Бога» в византийском богословии	187—194
Вл. Лосский. Паламитский синтез	195—203
Вл. Лосский. Господство и царство (Эсхатологический этюд)	205—214
А. В. Ведерников. Владимир Лосский и его богословие	215—230
Иоанн Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение»	231—232
Список опубликованных трудов Вл. Лосского	233—236

СБОРНИК ДЕВЯТЫЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Преподобная Евфросиния Полоцкая	5—14
Проф. И. В. Попов. Святой Амфилохий, епископ Иконийский	15—79
Священник Павел Флорентский. Иконостас	80—148
А. М. Бухарев. О Соборных Апостольских Посланиях	149—225
Священник Анатолий Просирнин. Библиография трудов архимандрита Леониды (Кавелина)	226—240

СБОРНИК ДЕСЯТЫЙ

Архиепископ Михаил (Чуб). Св. священномученик Мефодий и его богословие	7—58
Архиепископ Антоний (Мельников). О христианстве в Помпеях и Геркулануме	59—66
Прот. Владимир Сорокин. Догмат Римско-Католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения	67—89

Богословские собеседования IV между представителями
Евангелическо-Лютеранской и Русской Право-
славной Церквей

Резюме	90
Тезисы	91—93
Доц. Д. П. Огицкий. Крещенный человек как сотрудник в примиряющем действии Бога в мире	94—97
Проф. Э. Вольф. Крещенный человек как сорботник в примиряющем воздействии Божиим на мир	97—102
Епископ Михаил (Мудьюгин). Комментарий к 3-й главе Евангелия от Иоанна	102—109
Проф.-прот. Михаил Сперанский. 6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам (Экзегетический анализ содержания)	109—112
Проф. Л. Гоппелт. Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я	112—117
Архиепископ Михаил (Чуб). Духовность Православия в выдающихся его представителях Архимандрит Агафангел (Саввин). Духовность Православия в выдающихся его представителях	117—120
Проф. Ф. фон Лиленфельд. Образцы евангелического благочестия в XX веке	120—128
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещеного человека (по учению святых отцов до IV—V в.)	128—135
Проф. Р. Сленска. Крещение и принадлежность к Церкви	135—140
Проф.-прот. Александр Ветелев. Служение крещенного человека в мире по свидетельству отцов Церкви	140—142
Проф. Г. Кречмар. Служение крещенного миру по свидетельству отцов Церкви	142—149
Митрополит Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благо человечества	149—156
Прот. Иоанн Белевцев. Крещенные и нехристиане в их совместном служении на благо человечества	156—159
Свящ. Владимир Сорокин. Свидетельство делам крещенных	160—163
Проф. Г. Харбсмайер. Детальное свидетельство крещенного в социально-этическом аспекте	163—165
165—170	

Епископ Михаил (Мудьюгин). Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии)	171—174
--	---------

Публикации

Архиепископ Питирим. О Волоколамском Патерике	175—222
Архиепископ Питирим. Из древних сокровищ Эфиопской Церкви	223—251

Об авторах	252—256
----------------------	---------

СБОРНИК ОДИННАДЦАТЫЙ

Архиепископ Михаил (Чуб). Святой священномученик Мефодий и его богословие. (Окончание)	5—54
Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Фёдор Чёрный	55—77
Проф. В. Д. Сарычев. О почитании Божией Матери	78—89
Проф.-прот. Л. Воронов. Документы и акты, входящие в состав Деяний Первого Вселенского Собора 325 года	90—111
А. И. Иванов. О пребывании Максима Грека в доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции	112—119
Проф. К. Е. Скурат. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения	120—128
Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти	129—161

**Богословские собеседования II между
представителями Русской Православной Церкви
и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии**

Коммюнике	162—163
Резюме по евхаристической теме	163—164
Епископ Михаил (Мудьюгин) Евхаристия как новозаветное жертвоприношение	164—173
Проф. В. Д. Сарычев. О Евхаристии	173—181
Проф. С. Лехтонен. Евхаристия и жертва Христа	181—188
Проф. А. Т. Николайнен. Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета	188—192
Резюме по теме «Справедливость и насилие»	192—193
Доц. А. И. Осипов. Справедливость и насилие	193—197
Проф. К. Пиринен. Справедливость и мир	198—203
Доц. К. Тойвайянен. Справедливость и насилие с точки зрения лютеранской социальной этики	203—209
Публикации	
Свящ. А. Просвирнин. В похвалу Преподобному Сергию, игумену Радонежскому, всего России чудотворцу	210—215
Житие и жизнь Преподобного отца нашего игумена Сергия	216—239
Об авторах	240

СБОРНИК ДВЕНАДЦАТЫЙ

Епископ Гурий. Богоданный человек. Опыт православной теодицции жизни	5—72
Павел Флоренский. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви)	73—183
А. И. Иванов. Максим Грек и Савонарола	184—208
Проф. М. А. Старокадомский. Неоплатонизм и христианство	209—216
Архимандрит Ириней (Середний). Профессор С. В. Троицкий, его жизнь и труды в об- ласти канонического права	217—247
Об авторах	248